



LA CUESTIÓN HERMENÉUTICA EN EL DOCUMENTO «SOBRE LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN LA VIDA DE LA IGLESIA»

VICENTE BALAGUER

Si hay algún lugar espinoso en el debate actual de las ciencias humanas, este lugar es, sin duda alguna, el que se refiere a la cuestión hermenéutica, si por tal entendemos la situación según la cual la comprensión precede a cualquier otro planteamiento sobre el ser de las cosas, abandonando definitivamente el problema del «fundamento», para abocarse en un pensamiento débil que, al menos, asegura la supervivencia. Es evidente que la exégesis bíblica no es ajena al debate —al menos en lo que afecta a la comprensión¹—; por tanto, parece lógico que la cuestión hermenéutica tenga también su lugar en el reciente Documento de la Pontificia Comisión Bíblica «Sobre la interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia».

El Documento no hace referencia explícita a la «cuestión hermenéutica», es más, parece que obvia la cuestión al titular con el plural la segunda parte: «Cuestiones de hermenéutica». Con todo, al examinar los contenidos de esta parte, resulta fácil percibir que el tema ha estado presente. Un examen más atento descubre incluso con cierta claridad los matices con los que se ha recogido este motivo.

El capítulo en cuestión se articula en torno a dos apartados titulados «Hermenéuticas filosóficas» y «Sentidos de la Escritura inspirada». Una lectura rápida del Documento invita a explicitar tres cosas: qué concepto de

1. Cfr. G. COLOMBO, *Intorno all'«esegesi scientifica»*, en I. DE LA POTTERIE, R. GUARDINI Y OTROS, *L'esegesi cristiana oggi*, Roma 1991, pp. 169-214. Cfr. también F. INCIARTE, *Hermenéutica y sistemas filosóficos*, en J. M. CASCIARO (dir.), *Biblia y hermenéutica. VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1986, pp. 89-101.



hermenéutica se maneja, qué se entiende por sentidos bíblicos, y qué relación hay entre ambos conceptos para que puedan ser incluidos bajo un mismo capítulo general.

1. *Hermenéuticas filosóficas*

Antes de comenzar la explicitación de los contenidos de este apartado, conviene hacer notar que el concepto de hermenéutica que se maneja en el Documento es, cuando menos, novedoso². Estamos acostumbrados a una organización, común en los tratados de Sagrada Escritura, según la cual la hermenéutica, con la exégesis, se entiende como ciencia rectora de la heurística, la noemática y la proforística³. Frente a esta disposición, el Documento incluye unas cuestiones de hermenéutica en el mismo apartado que la noemática, y en el mismo nivel que la exégesis metódica. Este cambio de nivel en el lugar asignado a la hermenéutica —y también la utilización del plural: «Hermenéuticas filosóficas»— podría muy bien indicar que la hermenéutica que aquí se trata no se debe tomar en su sentido epistemológico fuerte, sino en el aspecto metódico que puede derivarse de la hermenéutica filosófica contemporánea. El examen de otros lugares del Documento conduce a conclusiones semejantes⁴.

2. También tienen cierta novedad el tono y el carácter que se asignan al Documento. Como bien explica el Card. Ratzinger en el Prefacio, «la Pontificia Comisión Bíblica no es, conforme a su nueva estructura después del Concilio Vaticano II, un órgano del Magisterio, sino una comisión de especialistas que, como exégetas creyentes, y conscientes de su responsabilidad científica y eclesial, toman posición frente a problemas esenciales de la interpretación de la Escritura, apoyados por la confianza que en ellos deposita el Magisterio» (p. 22). Buena muestra de este carácter se deja notar en el procedimiento que supone la nota 2 del Documento (cfr. p. 63) donde se recoge la discrepancia de diversos miembros de la P. C. B. a propósito del «Acercamiento feminista».

En adelante citaremos el Documento en el cuerpo del texto, anotando la página que ocupan los textos citados en la primera edición castellana de la Tipografía Vaticana, 1993.

3. Cfr. P. CRUVEILHIER, *Herméneutique sacrée*, en «Dictionnaire de la Bible. Supplément» III (1939), col. 1482-1524; G. PERRELLA-L. VAGAGGINI, *Introducción a la Biblia. Introducción general*, Bilbao, 1968; R. E. BROWN, *Hermenéutica*, en «Comentario Bíblico 'San Jerónimo'» V (1972), pp. 279-323.

4. De hecho hay cuestiones tratadas en este apartado que aparecen en otros lugares del mismo Documento. Por ejemplo, la hermenéutica de Gadamer, se presenta también —incluso con los mismos tecnicismos— en el apartado «Acercamientos basados en la tradición: historia de los efectos del texto», y la actualización de los sentidos bíblicos tiene mucho que ver con el apartado «Actualización» dentro de la «Interpretación en la vida de la Iglesia».

Por lo demás, la primera frase del capítulo indica la dirección que se pretende: «El desarrollo de la exégesis se debe repensar teniendo en cuenta la hermenéutica filosófica contemporánea, que ha puesto en evidencia la implicación de la subjetividad en el conocimiento, en particular en el conocimiento histórico» (p. 67). En esta frase introductoria se apuntan dos conceptos, uno derivado de otro. En primer lugar se menciona la hermenéutica filosófica contemporánea y, a continuación, se establece su principal característica: la revalorización que ha hecho esta filosofía de la comprensión⁵. Después, el texto se detiene en tres autores —Bultmann, Gadamer y Ricoeur— cuyas posiciones juzga positivas en algún lugar metodológico de la exégesis. Por ello parece que el mejor camino para la comprensión de las cuestiones implicadas en el documento será la revisión de algunos aspectos de la concepción y la historia de la hermenéutica moderna. Allí se pueden encontrar los elementos que permitan un juicio sobre las capacidades que le supone el texto que comentamos.

No resulta fácil dar una definición de hermenéutica ni desde su etimología ni desde la descripción de sus contenidos. La expresión y el concepto griegos tienen una mayor riqueza que su traducción latina «interpretación»⁶. Si acudimos a una definición genérica, podemos entenderla como el «arte de comprender e interpretar» pero, si queremos especificar un poco más, entramos ya en concepciones de escuelas o autores⁷. Pero, en cualquier caso, la etimología y la descripción de la actividad hermenéu-

5. Utilizamos «comprensión» en el sentido fuerte que tienen explicar (*Erklären*) y comprender (*Verstehen*) en la tradición hermenéutica moderna como paradigmas metódicos de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu.

6. J. PEPIN, *L'herméneutique ancienne. Les mots et les idées*, en «Poétique» VI (1975) 291-300. Cfr. también J. BEHM, *hermeneúo*, en «Grande Lessico del Nuovo Testamento» III (1967) col. 901-912.

7. Cfr. J. STAROBINSKI, *L'art de comprendre. Avant-propos*, en F. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, Genève 1987, pp. 5-11. Para Starobinski estas concepciones pueden reducirse a tres: hermenéutica es, en primer lugar, «mediación con vistas a producir un mensaje inteligible», y, desde este punto de vista, hay que decir, con Aristóteles, que la mediación se hace en la frase predicativa, vehículo del juicio; desde un segundo punto de vista, como el que sostiene Gadamer, el trabajo de la hermenéutica no está tanto en la elaboración de la interpretación de un texto cuanto en la comprensión de un mensaje; finalmente, cabe un tercer punto de vista, que es el que sostiene Ricoeur, según el cual «decir, traducir e interpretar» son tres actividades distintas que, si bien se implican mutuamente, no se pueden reducir unas a otras; por tanto hay que retener el concepto aristotélico de *hermeneia*, sin pasar por alto la actividad de la comprensión. Con todo, hay que hacer notar que Ricoeur atribuye esta concepción complexiva al mismo Aristóteles, cfr. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1971, p. 8.

tica moderna coinciden en un lugar: el que finaliza en el *sermo*, es decir, en un sentido articulado en un lenguaje cualquiera⁸. Lo que debe especificarse es la relación de este sentido interpretante con el sentido —o con la acción, o el objeto— interpretado. Es aquí donde se juega el valor de la hermenéutica moderna para su aplicación a textos históricos y, por tanto, a la mayor parte de los textos bíblicos. Sin embargo, estas dificultades se manifiestan en matices sutiles que se descubren más fácilmente en dos aspectos que el Documento da por conocidos: la historia de la hermenéutica y, sobre todo, el pensamiento de Heidegger.

No es este el momento de trazar una historia detallada de la hermenéutica, ni siquiera de la hermenéutica filosófica⁹. Sin embargo, sí resulta necesario recordar las tres etapas que suelen asignarse para su formación: la prehistoria de la hermenéutica romántica, la hermenéutica romántica y la hermenéutica ontológica. Como indica Gadamer la hermenéutica moderna nace en el ambiente de la Reforma que siente la necesidad de reinterpretar los legados de la cultura fuera de la tradición dogmática romana¹⁰. Tras esta época, que ha pasado a los manuales con la denominación que le dio en su día Gadamer —«Prehistoria de la hermenéutica romántica»—, aparece la figura del que es considerado el fundador de la hermenéutica moderna: F. Schleiermacher. Schleiermacher fue el primero en proponerse una teoría hermenéutica general¹¹. Entiende «bajo esta denominación toda

8. Kerenyi hace notar que la raíz **(s)erm* puede estar en la base de la palabra griega y del *sermo* latino. Cfr. K. KERENYI, *Origine e senso dell'ermeneutica*, en «Archivio di filosofia» XXXIII (1963) 129-137.

9. Puede verse por ejemplo G. GUSDORF, *Storia dell'ermeneutica*, Roma, Laterza, 1989.

10. La interpretación reformista parte del principio según el cual el sentido de la Escritura ha sido deformado por el Dogma de la Iglesia Romana. De manera semejante también los clásicos grecolatinos han sido viciados en su interpretación por la educación católica. Se entiende así que el objeto de la interpretación sea restituir el sentido original de los textos. La manera de realizar tal operación, con reglas y técnicas diversas, pasa de la intuición a un organismo elaborado que, junto con las reglas de la retórica implica también una normativa para la piedad y la vida. A este respecto es muy conocida la organización de la interpretación de los textos bíblicos realizada por los pietistas en torno a las tres «sutilidades»: *subtilitas inveniendi*, *subtilitas explicandi*, *subtilitas applicandi*. Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca 1977, p. 226ss.

11. Es cosa conocida que Schleiermacher no publicó nunca un tratado de hermenéutica, sino que se denominan con ese nombre una serie de escritos que van desde 1805 a 1833. Citaremos por la traducción francesa de la edición crítica que hizo Heinz Kimmerle (1959-1968), F. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, Genève 1987.



comprensión de un discurso ajeno»¹². Y frente a la arbitrariedad que descubre en los instructores a la hora de la enseñanza de la interpretación, propone una nueva ciencia «que sea tal que, como tecnología propiamente dicha, no sea solamente el fruto atento de trabajos magistrales de artistas en el citado dominio, sino que exponga bajo una forma conveniente y científica todo el entendimiento y las razones de ser del proceso»¹³. Es de sobra conocido que el desarrollo en Schleiermacher de la actividad hermenéutica incluye variados aspectos: los tipos y los métodos de interpretación, el círculo hermenéutico, etc. Pero, interesa sobre todo subrayar que, en la evolución de la hermenéutica, se da un nuevo salto: el «objeto» ya no es tanto la interpretación de textos como la «comprensión». Se ha pasado —en expresión de Ricoeur— de las hermenéuticas regionales a la hermenéutica general¹⁴. Es lógico por eso que algunos autores sitúen aquí el origen de la hermenéutica filosófica¹⁵.

Y, tras la época romántica, la hermenéutica ontológica. Un tratado de historia de la hermenéutica filosófica contemporánea debería ahora detenerse en el desarrollo y la absolutización de los planteamientos en Dilthey —y de modo distinto en Husserl— hasta llegar a Heidegger¹⁶. Sin embargo, en los horizontes del Documento, nos interesa pasar directamente a este filósofo. Como es sabido, los análisis de Heidegger parten del *sentido del ser*. Desde sus primeras páginas, *Ser y Tiempo* recuerda que la cuestión olvidada es la del *sentido* del ser; por tanto, la elección del sentido es la presuposición fundamental de toda hermenéutica y derivadamente de toda ontología. La exégesis y la filología pueden preceder, pues, históricamente a la toma de conciencia fenomenológica, pero ésta les precede en el orden de la fundación. No debe pasarse por alto que los análisis de Heidegger parten del *Dasein* (el «ser-ahí») y deben entenderse en el subsuelo de la fenomenología. Por ello, como Heidegger proclama abiertamente en muchos de sus textos¹⁷, la hermenéutica ya no es, como en Schleiermacher, interpreta-

12. F. SCHLEIERMACHER, «Discursos académicos de 1829», en *Ibidem*, p. 170.

13. *Ibidem*, p. 172.

14. Cfr. P. RICOEUR, *La tâche de l'herméneutique*, recogido en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, p. 75-100.

15. Cfr. G. VATTIMO, *Schleiermacher, filosofo della interpretazione*, Milano 1986, p. 9.

16. Para una valoración de estos pasos, cfr. C. BASEVI, *Influjo de las corrientes ideológicas actuales en la interpretación de la Biblia*, en «Scripta Theologica» XVII (1985) 827-843.

17. Véanse éstos a modo de ejemplo: «De la investigación misma, resultará esto: el sentido metódico de la descripción fenomenológica es una *interpretación*. El *logos* de la fenomenología del 'ser-ahí' tiene el carácter de *hermenéuticón*, mediante el cual

ción de textos, ni tampoco, como en Dilthey, una reflexión sobre las ciencias del espíritu; la hermenéutica es más bien una explicitación del suelo ontológico sobre el cual estas ciencias pueden edificarse. En definitiva, es en la hermenéutica así comprendida donde se enraiza lo que hay que denominar *hermenéutica* en un sentido derivado: la metodología de las ciencias históricas.

Las consecuencias de los planteamientos de Heidegger en la hermenéutica contemporánea se abren a muchos aspectos. En lo que se refiere a los autores que cita el Documento, es importante subrayar la negación de la separación, presente en la hermenéutica romántica, entre el sujeto y el objeto en el conocimiento; en definitiva, comprender es un modo de ser. Se advertirá con mayor claridad si lo examinamos en los dos autores citados en el texto de la Pontificia Comisión Bíblica: Bultmann y Gadamer.

La descripción general del pensamiento de Bultmann viene presentada sucintamente. Se dice de él que «apoyándose en el pensamiento de Heidegger, afirma que la exégesis de un texto bíblico no es posible sin presupuestos que dirigen la comprensión. La precomprensión (*'Vorverständnis'*) se funda en una relación vital (*'Lebensverhältnis'*) del intérprete a la cosa de la cual habla el texto. Para evitar el subjetivismo, es necesario profundizar y enriquecer la precomprensión, más aún modificarla y corregirla por medio de aquello que dice el texto» (p. 68). Para entender a Bultmann¹⁸ en el marco de la hermenéutica hay que tener en cuenta a Dilthey cuando éste, más allá de Schleiermacher, entiende la hermenéutica como «interpreta-

se le *dan a conocer* a la comprensión del ser inherente al 'ser-ahí' mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser. Fenomenología del 'ser ahí' es hermenéutica en la significación primitiva de la palabra, en la que se designa el negocio de la interpretación. Mas en tanto que con el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del 'ser-ahí' en general, queda puesto de manifiesto el horizonte de toda investigación ontológica, también el de los entes que no tienen la forma del 'ser-ahí', resulta esta hermenéutica al par 'hermenéutica' en el sentido de un desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. Y en tanto, finalmente, que el 'ser-ahí' tiene preeminencia ontológica sobre todo ente —en cuanto ente en la posibilidad de existencia— cobra la hermenéutica como interpretación del 'ser-ahí' un tercer sentido específico, el filosóficamente primario de una analítica de la 'existenciariidad' de la existencia». Cfr. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, Madrid 1971, p. 48. O este otro texto de la p. 170. «Puesto que el comprender y la interpretación constituyen la estructura existenciaría del ser del 'ahí', tiene que concebirse el sentido como almacén existenciarío-formal del 'estado abierto' inherente al comprender».

18. Cfr. R. BULTMANN, *Creer y comprender* I-II, Madrid, 1974- 1976.



ción de las expresiones de la vida fijadas por la escritura»¹⁹. En Bultmann, esta apreciación se une al movimiento heideggeriano de los sentidos del ser apuntado antes: el cristiano —como hizo San Pablo y los otros escritores del Nuevo Testamento— es invitado a descifrar el movimiento de su existencia a la luz de la Pasión y la muerte de Cristo. Pero, para ello debe ser consciente de la mitologización a la que están sometidas las formulaciones bíblicas, y desmitologizarlas. En este sentido la desmitologización bultmaniana no debe entenderse negativamente; consiste simplemente en ser conscientes del revestimiento mítico (un cielo y una tierra, unos seres humanos y unos seres celestes, etc.) que tiene la proclamación de que el reino de Dios ha venido en la persona de Jesucristo. Por tanto, hace falta abandonar este vestido mítico, que es el que separa nuestra cultura de la cultura en la que se expresan los textos y llegar, por la desmitologización, al kerygma. Por otra parte, este proceso de desmitologización ha sido ya hecho por los autores de la Escritura; lo ha hecho ya el Kerygma en el Antiguo Testamento (con el nombre de Yahweh como corrosión de las representaciones de lo divino), y los mismos textos de San Pablo o de San Juan son también una desmitologización de las representaciones mítico-escolásticas de su tiempo.

En este esbozo se percibe con claridad cómo el proceso hermenéutico ha derivado hacia la comprensión y también es fácil ver que la implicación del sujeto en el objeto del conocimiento conduce a aporías de difícil solución. Y en este lugar se advierte asimismo la necesidad de transformar el círculo hermenéutico —de carácter metodológico de Schleiermacher— en un círculo hermenéutico de carácter ontológico como el heideggeriano: el aforismo agustiniano —es necesario creer para comprender, es necesario comprender para creer— queda así enmarcado en la estructura aporética del *Dasein*.

Si Bultmann revisaba algunos pasos de Dilthey desde la versión antropológica de Heidegger, Gadamer, en relación con el segundo Heidegger, entronca con la comprensión de los textos desde Schleiermacher. El Documento se limita a exponer algunos presupuestos de carácter metodológico del pensamiento de Gadamer. Los dos aspectos centrales de la hermenéutica de Schleiermacher —el objeto y el método— quedan modificados por la implicación heideggeriana entre sujeto y objeto. Así, la comprensión del

19. Un sencillo —y penetrante— estudio de Dilthey sobre este punto puede verse en J. VICENTE, *Comprensión histórica y autoconciencia en Dilthey*, en «Themata» 5, Sevilla (1988) 181-197.

texto es un proceso de pertenencia y alteridad: pertenencia en sentido heideggeriano, es decir, pertenencia del sujeto al objeto; alteridad, ya que el texto tiene un «ser» (la cosa del texto), una historia de interpretaciones, una distancia histórica respecto del intérprete. En estas condiciones, como subraya el Documento, el objeto no puede ser la comprensión del texto, sino la comprensión de sí mismo en el texto²⁰. Segundo punto que recalca el Documento: la comprensión se opera según el círculo hermenéutico (que en Schleiermacher era la relación del todo a la parte), pero entendido en sentido ontológico. Puesto que acudimos al texto con prejuicios, lo único necesario es entrar correctamente en el círculo, y eso lo hacemos si estamos dispuestos a dejar que el texto modifique nuestros prejuicios en la comprensión. La forma canónica de esta comprensión es la fusión de horizontes: la lectura abre horizontes al lector que el texto puede confirmar; entonces se produce la fusión de los horizontes del lector con los del texto, pero esta fusión es, a su vez, nueva apertura de horizontes (de expectativas) que el texto puede confirmar o defraudar, y así sucesivamente en todo el proceso de lectura. Tercer punto: por lo mismo —y éste es el principal aspecto que queda reflejado en el Documento— la «aplicación» (un concepto que, como hemos visto, estaba ya presente en la hermenéutica prerromántica que distinguía tres sutilidades: *subtilitas inveniendi*, *subtilitas explicandi*, *subtilitas applicandi*) no es un momento diverso de la comprensión²¹.

Y, finalmente, Ricoeur. El Documento presenta el pensamiento hermenéutico de Ricoeur con el calificativo con que él mismo describe su posición que denomina «La función hermenéutica de la distanciación»²².

20. En orden a la interpretación de los textos, éste es uno de los pasos más importantes del estudio de Gadamer. El pensador alemán realiza un examen histórico de la hermenéutica romántica que concluye en la imposibilidad de la intropatía: no se puede conocer «qué quiso decir el autor». Sin embargo, frente a esa imposibilidad de tener la «intentio auctoris» como objeto, se abandona en la «intentio lectoris». Por el camino, está todavía la «intentio operis» defendida por muchos autores. Cfr. por ejemplo, E. D. HIRSCH JR., *The Aims of Interpretation*, Chicago 1976. Por esto, más de un autor ha visto que la radicalidad del movimiento hermenéutico respecto de los textos está más en Gadamer que en Schleiermacher, pues es en Gadamer donde se descubre claramente que la hermenéutica deja de ser una *techné* para convertirse en una *phronesis*. Cfr. F. INCIARTE, *Hermenéutica*, en «Atlántida» 48 (1970) 649-656.

21. Filosóficamente, como se sabe, Gadamer justifica este proceso estético-catártico en Aristóteles, pero no en el «*Peri hermeneias*», sino en la «*Ética a Nicómaco*». Cfr. H. G. GADAMER, o. c., pp. 383ss.

22. Cfr. P. RICOEUR, *La fonction herméneutique de la distantiation*, recogido en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, p. 101-117.



Como en los autores tratados antes, no es fácil resumir el pensamiento de Ricoeur en pocas frases. Me parece, no obstante, que debe señalarse que el talante irenista de Ricoeur, epistemológicamente, coincide en más de un punto con el talante del Documento. Recordemos, por ejemplo, que Ricoeur, desde el primer momento, defendió la aplicación de los diversos métodos en la exégesis: todos los métodos son «reveladores» de sentido del texto; lo único necesario es ejercer una severa vigilancia sobre las fronteras de cada uno de ellos²³. Cualquier lector del texto que comentamos coincidirá en señalar que éste es uno de los principios que guían su exposición, especialmente en la primera parte. Me gustaría precisar que, en el apartado que comentamos ahora —«Cuestiones de hermenéutica»—, estamos ante una posición semejante: las virtualidades de la actualización y la unión de la hermenéutica cristiana con la hermenéutica filosófica contemporánea están presentes en muchos de los escritos de Ricoeur. Podría señalarse incluso alguna frase del Documento que antes ha sido expresión de Ricoeur: por ejemplo la expresión «mundo del texto», que es un tecnicismo en Ricoeur, ha pasado a formar parte del vocabulario de la crítica aceptado también por los redactores del Documento.

Sin embargo, lo que recuerda en este momento el texto que comentamos es el lugar de Ricoeur en la hermenéutica filosófica. El talante compendiador de fenomenólogo francés debe describirse desde una posición intermedia entre la hermenéutica romántica y la hermenéutica ontológica. Para Ricoeur, el objeto de la hermenéutica no es el pensamiento del autor sino la comprensión de sí mismo en la comprensión del «mundo del texto» (que es la referencia del texto). En este aspecto, se mantiene en la línea de Heidegger, Bultmann y Gadamer. Ahora bien, en la comprensión de un texto, hay también un aspecto metódico, porque el texto es «algo» distinto que la mera apropiación por el lector. El «mundo desplegado por el texto» es algo objetivo (una referencia con un sentido, si utilizamos el mismo vocabulario fregeano de Ricoeur) que se deja analizar mediante los presupuestos del lenguaje. En este aspecto, se mantiene cercano a la hermenéutica romántica (y a ciertos pasos de Bultmann). Así pues, con Ricoeur estamos ante el desarrollo metodológico más pormenorizado de la hermenéutica filosófica, ya que tiende un puente a la hermenéutica metódica. La valoración de la aportación de Ricoeur no puede, por tanto, situarse en el mismo

23. Cfr. P. RICOEUR, *Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique*, en X. LÉON-DUFOUR Y OTROS, *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, pp. 35-53.



nivel que las de los autores antes citados. Pero este aspecto lo trata el Documento en el siguiente apartado; por tanto también nosotros vamos a retrasar el juicio.

2. *Utilidad para la exégesis*

Bajo esta calificación, el Documento incluye una serie de virtualidades que presenta la hermenéutica contemporánea para un desarrollo de la exégesis científica. En el ámbito en el que hemos situado nuestra discusión parece que deben subrayarse dos aspectos. En primer lugar, se apunta que la hermenéutica filosófica representa una «sana reacción al positivismo histórico y a la tentación de aplicar al estudio de la Biblia los criterios de objetividad usados en las ciencias naturales» (p. 70). Por otra parte, la hermenéutica filosófica, al introducir la actualización-aplicación de los textos bíblicos, ofrece un fundamento a la lectura cristiana de la Biblia según la cual «no se es fiel a la intención de los textos bíblicos sino cuando se procura encontrar, en el corazón de su formulación, la realidad de fe que expresan, y se enlaza ésta a la experiencia creyente de nuestro mundo» (p. 70).

Ahora bien, como hemos visto a lo largo de la exposición en el apartado anterior, hay dos elementos que deben ser precisados a la hora de un juicio de valor. En primer lugar hemos visto que, en su nacimiento, la hermenéutica moderna se funda precisamente en la sospecha de la interpretación del texto por vía de la tradición en la que ha nacido y se ha desarrollado. Por otra parte, cabe preguntarse si una filosofía en la que el *Dasein* ocupa el lugar central no limita, más que favorecerlo, el desarrollo actualizado de los textos bíblicos. Los redactores del Documento son conscientes de esta limitación y la anotan explícitamente en referencia a Bultmann, cuando apuntan que «es necesario reconocer, en efecto, que ciertas teorías hermenéuticas son inadecuadas para interpretar la Escritura. La interpretación existencial de Bultmann, por ejemplo, conduce a encerrar el mensaje cristiano en una filosofía particular. Además, los presupuestos de esta hermenéutica conducen a vaciar, en buena parte, el mensaje religioso de la Biblia de su realidad objetiva (consecuencia de una ‘desmitologización’ excesiva) y tienden a subordinarlo a un mensaje antropológico. La filosofía se vuelve más bien norma que instrumento» (p. 70). Pero el texto que comentamos no ofrece ningún matiz crítico a las posiciones de Gadamer y de Ricoeur. Con la exposición de las páginas anteriores me parece que se ha hecho presente la radicalidad heideggeriana que subyace en sus planteamientos.



Por otra parte, lo cierto es que en Gadamer, y especialmente en Ricoeur, se ofrece una teoría que supone la objetividad del texto, sea por la tradición (Gadamer) o por la constitución estructural del texto (Ricoeur). Además, el tono con que son tratados estos autores parece indicar que se propone un procedimiento semejante al que ha sido exitoso en los métodos de análisis: retomar los aspectos metodológicos de sus investigaciones sin ligarse a los aspectos epistemológicos, o incluso ontológicos, que subyacen en sus presupuestos. Pero el camino que debe recorrerse, hay que reconocerlo, es todavía largo. El siguiente apartado del Documento —«Sentidos de la Escritura inspirada»— ofrece el ejemplo más palmario de estas dos cuestiones que apuntamos. Allí se puede descubrir una primera aplicación de los aspectos metodológicos de la hermenéutica moderna y allí se descubren también las dificultades que entraña esta operación.

3. *Sentidos de la Escritura inspirada*

El primer párrafo de este apartado muestra con claridad la articulación entre las hermenéuticas filosóficas y la teoría de los sentidos presente no sólo en la tradición cristiana sino en los mismos escritos neotestamentarios: «El aporte moderno de las hermenéuticas filosóficas y los desarrollos recientes del estudio científico de la literatura, permiten a la exégesis bíblica profundizar en la comprensión de su tarea, cuya complejidad se ha vuelto más evidente. La exégesis antigua, que evidentemente no podía tomar en consideración las exigencias científicas modernas, atribuía a todo texto de la Escritura diferentes niveles de sentido» (p. 71). Esta sería la formulación positiva; la formulación negativa viene apuntada un poco después. Según el parecer de los redactores, la doctrina hermenéutica parece que puede enfrentarse científicamente a la dictadura del método histórico-crítico en el marco del historicismo: «Todo el esfuerzo de la exégesis histórico-crítica se dirige a definir 'el' sentido de tal o cual texto bíblico en las circunstancias de su producción. Pero esta tesis choca ahora con las conclusiones de las ciencias del lenguaje y de las hermenéuticas filosóficas, que afirman la polisemia de los textos escritos» (p. 72).

En las citas recogidas vienen implicadas dos cosas: la rehabilitación de los sentidos de la Escritura —que lleva consigo la reducción del valor absoluto no sólo del sentido literal sino del sentido literal que le atribuye el método histórico-crítico a un texto— y el modo con que se puede realizar tal operación: a través de la crítica literaria o de las hermenéuticas filo-

sóficas²⁴. La explicitación que sigue en el texto viene dictada fundamentalmente por estas últimas. Esto se percibe con relativa claridad cuando examinamos con atención las exposiciones del sentido literal y el sentido espiritual.

Comencemos por el sentido literal. Se define éste en función del autor: «El sentido literal de la Escritura es aquél que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados. Siendo el fruto de la inspiración, este sentido es querido también por Dios, autor principal» (p. 73)²⁵. Sin embargo, poco después este sentido se amplía a nuevas condiciones en virtud de su procedencia: no está en un discurso oral con referencia ostensiva, sino que está expresado en un texto: «un texto escrito tiene la capacidad de ser situado en nuevas circunstancias, que lo iluminan de modo diferente, añadiendo a su sentido determinaciones nuevas (...). El sentido literal está, desde el comienzo, abierto a desarrollos ulteriores, que se producen gracias a 'relecturas' en contextos nuevos» (p. 74). Parece claro que detrás de esta formulación late el presupuesto de la comprensión presente en la hermenéutica filosófica analizado antes. Pero si atendemos bien a los textos, descubrimos que en la primera de las definiciones del sentido literal la fuente de sentido es el autor del texto, en cambio en la segunda el sentido es una creación del lector. Por eso, el texto advierte enseguida de las dificultades de tal planteamiento: «De aquí no se sigue que se pueda atribuir a un texto bíblico cualquier sentido, interpretándolo de modo subjetivo. Es necesario, por el contrario rechazar como no auténtica, toda interpretación heterogénea al sentido expresado por los autores humanos en su texto escrito» (p. 74). Me parece que esta apreciación debe entenderse en la orientación declarada antes: el Documento está preocupado por salvar los aspectos metodológicos de la hermenéutica filosófica intentando desligarlos de su raíz epistemológica. Lo que no queda tan claro es que esto sea una tarea fácil. En el fondo, el problema aquí presente es la relación entre el sentido —entendido como una dimensión del significado, al modo de una semántica realista²⁶— y el acontecimiento —o el «estado de cosas»,

24. Literariamente, el proceso ha sido desarrollado por uno de los críticos literarios más conocidos del presente siglo: el pastor de la Iglesia Reformada Canadiense, Northrop Frye. Cfr. N. FRYE, *Anatomía de la Crítica*, Caracas 1977; y N. FRYE, *El Gran Código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, Barcelona 1988.

25. Un poco antes (cfr. p. 72) el texto ha advertido sobre la necesidad de no confundir sentido literal con «literalista».

26. Entendiendo por tal una semántica que, asumiendo los aspectos positivos de autores como Frege o Wittgenstein, acoja la posibilidad de una comunicación de sentido. Muchos pasos del pensamiento de Ricoeur están también regidos por este



si utilizamos la terminología de Wittgenstein— al que se refiere. Si el acontecimiento es la lectura (o el texto mismo), como ocurre en la hermenéutica filosófica (o también en la crítica literaria cuando trata de obras de «ficción»), el planteamiento es correcto; si estamos ante parte de una Revelación que se hace con «obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez las palabras proclaman las obras y explican su misterio» (*Dei Verbum*, n. 2), el camino que queda por recorrer antes de aplicar la metodología hermeneútica en su radicalidad es todavía largo.

Sin embargo, el Documento tiene esta posición epistemológica realista plenamente asumida cuando describe el sentido espiritual. Basta con leer el texto atentamente para percatarse de ello. La definición que presenta del sentido espiritual es muy clara: «se puede definir el sentido espiritual, comprendido según la fe cristiana, como el sentido expresado por los textos bíblicos, cuando se los lee bajo la influencia del Espíritu Santo en el contexto del misterio pascual de Cristo y de la vida nueva que proviene de él» (p. 75). Y un poco más adelante añade una precisión epistemológica muy importante para el lugar en el que estamos ahora, pues expone la relación entre el sentido literal y el sentido espiritual: «contrariamente a la opinión corriente, no hay una necesaria distinción entre ambos. Cuando un texto bíblico se refiere directamente al misterio pascual de Cristo o a la vida nueva que resulta de él su sentido literal es su sentido espiritual» (p. 75-76). Pero, frente a las dudas que aparecían antes en el sentido literal, ahora la formulación es muy nítida: el sentido lo es de un acontecimiento, y el acontecimiento, o, si se quiere, el «estado de cosas», no es la lectura, sino el misterio pascual de Cristo (o ese texto en relación al acontecimiento del misterio pascual de Cristo). Desde esta perspectiva, es evidente que la explicación del sentido espiritual ofrece una solución a la aporía epistemológica presente en la descripción de la actualización del sentido literal. Y aquí estamos ya mucho más cerca de la formulación de los sentidos en la Patrística, porque no debemos olvidar que su plantemamiento se fundaba en una retórica de inspiración realista más que en una filosofía de actualización existencial.

presupuesto. Para una valoración de tales autores, cfr. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Pamplona 1984.

Sin una referencia a la filosofía analítica, y atendiendo únicamente a la historicidad de los evangelios, el problema está expuesto —y resuelto, al menos en parte— en el primer capítulo de R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo por los Evangelios. Historia y hermenéutica*, Salamanca 1992, pp. 11-97.



Indudablemente el texto que comentamos tiene más implicaciones que las que hemos recogido en este rápido examen crítico. Sin embargo, a tenor de lo visto, parece claro que deben retenerse varios aspectos.

En primer lugar, no hay que buscar en el Documento —y mucho menos en el apartado «Cuestiones de hermenéutica»— una voluntad de fundar una teoría hermenéutica de la interpretación de la Biblia. A este respecto son mucho más claros los principios establecidos en la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, que vienen, a su vez, explicitados en muchos lugares de la tercera parte del Documento: «Dimensiones características de la interpretación católica».

Lo que sí puede afirmarse es que el Documento presenta una apología de la racionalidad en la interpretación de la Biblia. Dicho de otra forma, el Documento es, en muchos lugares, una explicitación del sentir de la tradición cristiana cuando afirma la congruencia entre fe y razón. De hecho todos recordamos que prácticamente lo único denostado es la lectura fundamentalista sin consideraciones críticas, o, lo que es lo mismo, sin apelación al carácter racional del hombre. Este mismo principio me parece que rige el apartado sobre las cuestiones de hermenéutica: supuesto el carácter subjetivo de la interpretación, lo asume, anotando al mismo tiempo el componente filosófico que tiene este presupuesto en sus formuladores.

Me parece también que es esta cuestión de la racionalidad de la comprensión la que se pretende solucionar con la colocación de la hermenéutica filosófica y los sentidos bíblicos en un mismo apartado: la investigación bíblica se ha preocupado en el último medio siglo de ofrecer unas bases de racionalidad a la cuestión de los sentidos, acabando, a su vez, con el monopolio del sentido dictado por el método histórico-crítico. La hermenéutica de corte ontológico ofrece un lugar de unión al final del camino, pero es también evidente que el camino pasa por una Teología de la Revelación; por tanto, es más largo y está todavía por recorrer. También una profundización en los mecanismos de la retórica puede ofrecer una base adecuada para la comprensión actualizada de los textos. Téngase en cuenta, por ejemplo, que la comprensión de la significación en la hermenéutica nacida de esta ontología heideggeriana obvia, en el punto de partida, la distinción entre significación y comunicación. Lo mismo cabe decir del movimiento de actualización-aplicación. La hermenéutica filosófica pone de manifiesto un movimiento de actualización presente en la interpretación. Lo que debe especificarse mejor es el «lugar» que tiene este movimiento en la interpretación.



Por todo ello, lo que parece evidente es la continuidad del Documento con los textos magisteriales sobre la Escritura del presente siglo. Es asimismo claro que su apertura de horizontes contribuirá no poco al desarrollo de la exégesis católica. Bien es cierto que el texto que comentamos también señala, junto al camino recorrido, lo que todavía queda por hacer.

Vicente Balaguer
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

