

6



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



HERMENÉUTICA FILOSOFICA Y EXÉGESIS TEOLÓGICA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JUAN MANUEL CONTRERAS COLÍN

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

ASESOR DE TESIS:  FERROSIO VELASCO GÓMEZ

COORDINACION DE FILOSOFIA



MÉXICO, D.F

AGOSTO 2001



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Si fuéramos animales,
podríamos naturalmente dar la espalda
a los sufrimientos de la humanidad
para ocuparnos de nuestro propio pellejo”
(C. Marx)

“La pobreza es imposibilidad de producción,
reproducción o desarrollo de la vida humana,
es falta del cumplimiento de necesidades,
pero igualmente origen de conciencia crítica”.
(E. Dussel)

A los otros, empobrecidos y excluidos, en cuyo rostro descubro el rastro del Otro.

A Heydy y Dení con ternura y vigor.

A mi mamá y a mi papá con amor por dar y darse.

A mis hermanos y hermanas con cariño por el camino recorrido.

A mis amigas y amigos por ser como son: incondicionales.

Al Dr. Ambrosio Velasco con profundo agradecimiento.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL	1
PRIMERA PARTE	
CAPÍTULO I	
ASPECTOS LINGÜÍSTICOS Y SEMÁNTICOS DE LA PALABRA ερμηνευειν	
Introducción	4
1. Aspectos lingüísticos	4
2. Aspectos semánticos de la palabra ερμηνευειν	8
3. La interpretación alegórica de los mitos	14
CAPÍTULO II	
ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL HORIZONTE DE LA TEORÍA DE LA INTERPRETACIÓN	
Introducción	19
1. Filón de Alejandría	19
1.1 Lo <i>alegórico</i> según Filón de Alejandría	20
2. Orígenes de Alejandría	24
2.1 Lo <i>tipológico</i> según Orígenes	25
3. San Agustín de Hipona	33
3.1 La universalidad del <i>logos interior</i> según San Agustín	34
4. Martín Lutero	45
4.1 El principio de la <i>soía scriptura</i> de Lutero	47
5. Matthias Flacius	50
5.1 La universalidad de la gramática según Flacius	51
CAPÍTULO III	
TRAYECTORIA HISTÓRICA DE LA HERMENÉUTICA	
Introducción	57
1. Johann C. Dannhauer	59

1.1 La distinción Dannhaueriana de verdad hermenéutica y verdad objetiva	60
2. El ámbito hermenéutico desde la Ilustración al Romanticismo	64
2.1 Friedrich Ast	66
2.2 Friedrich Schlegel	68
3. Friedrich Schleiermacher	71
3.1 El malentendido según Schleiermacher	72
4. Wilhelm Dilthey	80
4.1 Dilthey y las ciencias del espíritu	82

CAPÍTULO IV

LA HERMENÉUTICA ALEMANA CONTEMPORÁNEA

Introducción	92
1. Martin Heidegger	93
1.1 La estructura previa del comprender en Heidegger	94
1.2 La hermenéutica filosófica de la facticidad según Heidegger	100
2. Hans-Georg Gadamer	104
2.1 Hermenéutica y ciencias del espíritu	106
2.2 El principio gadameriano. La historia de la transmisión	113
2.3 La interrogación como aplicación del entender	117

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO V

EL MOVIMIENTO HERMENÉUTICO EN LA TEOLOGÍA PROTESTANTE

Introducción	122
1. R. Bultmann y la hermenéutica existencial	122
1.1 Historicidad y hermenéutica	122
1.2 Creer y comprender	124
1.3 La desmitificación	125
2. La «Nueva Hermenéutica» de E. Fuchs y G. Ebeling	126
2.1 G. Ebeling	127

2.2 E Fuchs	128
3. La hermenéutica histórico-política	129
3.1 La hermenéutica histórica de W. Pannenberg	129
3.2 La hermenéutica política de J Moltmann	131

CAPÍTULO VI

LA EXÉGESIS CATÓLICA CONTEMPORÁNEA

Introducción	139
1. Principios de una hermenéutica bíblica católica	140
1.1 Necesidad de una investigación exegética seria	140
1.2 Consiguiente necesidad de la crítica literaria e histórica	141
1.3 Principios de una hermenéutica teológica	144
1.3.1 Un principio general: Lectura «en el Espíritu»	144
1.3.2 Tres criterios de una hermenéutica teológica	146

CAPÍTULO VII

DIMENSIÓN HISTÓRICO-POLÍTICA DE LA HERMENÉUTICA TEOLÓGICA LATINOAMERICANA

Introducción	155
1. La teología de la liberación	157
1.1. Pobreza y fe: los dos polos de la teología de la liberación	157
1.2 Paternalismo y liberación	158
1.3 Dos niveles de conciencia social y dos teologías de liberación correspondientes	159
1.3.1 La articulación «sacramental» de la teología de la liberación	160
1.3.2 La articulación socio-analítica de la teología de la liberación	161
1.4. Una teología necesaria	162
1.5 Los oprimidos: lugar social de la teología de la liberación	163
2. La hermenéutica bíblica de la liberación	166
2.1 La lectura popular de la Biblia	167
2.2 El texto y la historia	169
2.3 La función de la memoria de los pobres	171

2.3.1 La liberación de los pobres	171
2.3.2 La mediación sociológica	172
2.3.3 Las categorías teológicas	173
2.4 La promesa de la venida del reino de Dios	173
2.5 La letra y el espíritu de la vida	174
2.5.1 El dinamismo del evangelio	174
2.5.2 La letra y el espíritu	176
2.5.3 El discernimiento del Espíritu	178
CONCLUSIONES	179
BIBLIOGRAFÍA	191

INTRODUCCIÓN

Ser humano equivale a ser intérprete. Cuanto mayor sea la complejidad y ambigüedad de la existencia humana, cuanto más problemática sea la transmisión de la *scientia* y de la *sapientia*, tanto mayor también será la urgencia que experimentan las mujeres y los hombres de *enunciar, denunciar y anunciar* las representaciones de las cosas y de los acontecimientos. Porque la inherente cualidad interpretativa del ser humano pone de manifiesto que éste jamás accede inmediatamente a la realidad, sino que “la vida es un escenario en el que se negocian (en el mejor de los casos) las representaciones de las cosas”.¹ Por ello la inexcusable necesidad de interpretación convierte al ser humano en paleógrafo, profeta y pregonero, que interviene decididamente en la *dicción* de la realidad y, por ende, en la suya propia.

Existe un amplio pluralismo de definiciones en torno a lo que se entiende o comprende por hermenéutica:

Para Hans-Georg Gadamer, abanderado de la Escuela de Heidegger y fundador de la Neo-hermenéutica, la hermenéutica “es una teoría filosófica confrontada con nuestro mundo cultural actual y concierne a la totalidad de nuestro acceso al mundo (Weltzugang)”.² “La hermenéutica que considero filosófica –nos dice Gadamer– no se presenta como un nuevo procedimiento de la interpretación. Fundamentalmente describe solamente *lo que siempre acontece* y, especialmente, lo que siempre acontece allí donde una interpretación es convincente y tiene éxito.”³

Para Mauricio Beuchot, filósofo mexicano que ha profundizado en el tema, “la hermenéutica se entiende como interpretación o exégesis; y no sólo como actividad interpretativa, sino además como el conjunto de lineamientos o reglas que pueden seguirse en la actividad interpretativa”.⁴

Luis Alonso Schökel, exégeta jesuita y uno de los más grandes biblistas de nuestra época, afirma que “la hermenéutica es la reflexión teórica sobre la comprensión, explicación e interpretación de textos literarios”.⁵

¹ Resweber, J.-P., *¿Qué es interpretar?*, Desclee De Brouwer, Bilbao, 1989, p. 25

² Gadamer, H.-G., «Hermenéutica», en: AA. VV., *Diccionario de hermenéutica*, Herder, Madrid, 1995, pp 228-229.

³ Gadamer, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 10. (En adelante citaremos la presente obra con las iniciales VM).

⁴ Beuchot, M., *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Puebla Universidad Autónoma de Puebla, 1989, aparecida en: *Revista de Filosofía* (Universidad Ibero-Americana de México), 24 (1991), p. 44.

⁵ Schökel, L. A., *Apuntes de hermenéutica*, Trotta, Madrid, 1997, p. 18.

Para el teólogo Alemán R. Schaeffler la hermenéutica es “aquella teoría del comprender y doctrina del arte de exposición que necesita la interpretación para asegurar su camino al servicio de la conciencia crítica y de la praxis crítica”.⁶

En nuestra investigación partimos del presupuesto de que la hermenéutica es un campo común tanto para la filosofía, la teología y el derecho. Hemos decidido enfocarnos hermenéuticamente en los dos primeros ámbitos, a saber: el filosófico y el teológico. Nuestro propósito es hacer explícita la relación entre hermenéutica filosófica y hermenéutica teológica y cómo existe una asunción creativa de los aportes hermenéuticos críticos de una hacia la otra y viceversa.

Para mejor lograr el objetivo que nos hemos propuesto nos ha parecido conveniente dividir nuestra investigación en dos grandes partes, que no se oponen sino que se complementan mutuamente, como se verá a lo largo de nuestra exposición: la primera parte aborda el planteamiento hermenéutico desde el ámbito filosófico y la segunda parte hace lo mismo pero desde la perspectiva teológica.

Dada la riqueza y el pluralismo de horizontes y perspectivas en torno a lo que se entiende por hermenéutica es necesario realizar, en primer lugar, un análisis genealógico de tipo histórico-lingüístico del concepto *hermenéutica* y sus implicaciones en los diferentes ámbitos del saber humano, pues en la medida que se explique claramente lo que es la hermenéutica nos aproximaremos a entender y asumir responsablemente la inexcusable necesidad de interpretación que tenemos los seres humanos. A esto nos avocaremos en el primer capítulo de nuestro estudio.

Nos ha parecido conveniente exponer, en segundo lugar, los antecedentes históricos de la teoría de la interpretación iniciando con Filón de Alejandría, autor del siglo I d. C., y concluyendo con Matthias Flacius autor del siglo XVI. Le hemos llamado antecedentes históricos de la teoría de la interpretación porque aún no existía el concepto de *hermenéutica* como tal.

El tercer capítulo aborda ya la trayectoria histórica de la hermenéutica. Iniciamos este capítulo con Johann C. Dannhauer (1603-1666), teólogo racionalista originario de Estrasburgo y que fue el iniciador de una ola de doctrinas generales de la

⁶ Schaeffler, R., *Comprender*, en: H. Krings (ed.), *Conceptos fundamentales de filosofía I*, Barcelona, 1977, pp. 309-323.

interpretación, además de haber usado por primera vez la palabra «hermenéutica» en un título de libro; pasaremos necesariamente por la concepción hermenéutica de Friedrich Danill Ernst Schleiermacher, entre otros, y concluiremos el capítulo abordando los aportes hermenéuticos de Wilhelm Dilthey (1833-1911).

Para “concluir” esta primera parte, en el cuarto capítulo expondremos lo que hemos titulado la hermenéutica alemana contemporánea. En este apartado de nuestro estudio haremos énfasis en dos de las perspectivas hermenéuticas filosóficas que más han influido en la hermenéutica teológica, a saber: las hermenéuticas heideggeriana y la hermenéutica gadameriana.

Tras haber descrito la trayectoria de la hermenéutica filosófica en la primera parte, pretendemos ahora, capítulo cinco, ver sus repercusiones en la hermenéutica bíblico-teológica dentro del campo protestante. Aquí también se impone una selección. Nos limitaremos a los teólogos más representativos en la tematización del problema hermenéutico contemporáneo.

Como capítulo penúltimo hemos decidido exponer las características de la exégesis católica contemporánea para ver cómo es que subsume los aportes de la hermenéutica filosófica moderna y la reinterpretación que de ellos hace desde su horizonte teológico.

Una vez expuestos los elementos filosóficos y teológicos de la hermenéutica en general, en el último capítulo, que es el séptimo, abordamos la dimensión histórico-política de la hermenéutica teológica latinoamericana donde se verá, necesariamente, la influencia y la asunción creativa de los aportes críticos de la hermenéutica filosófica contemporánea desde un determinado y específico lugar histórico, social, sexual, racial y geográfico.

Presentamos posteriormente las conclusiones generales de nuestro estudio, donde rescatamos los elementos que hemos considerado más importantes de nuestro trabajo. Por último presentamos la bibliografía general empleada en nuestra investigación.

CAPÍTULO I

ASPECTOS LINGÜÍSTICOS Y SEMÁNTICOS

DE LA PALABRA ερμηνεύειν

Introducción

Sólo puede surgir una hermenéutica cuando resulta seguro que las imágenes del mundo no son simples duplicaciones de la realidad tal como es, sino que representan interpretaciones pragmáticas, es decir, implícitas en nuestra relación hablante con el mundo.⁷ El desarrollo de una reflexión explícitamente hermenéutica lleva el sello de la modernidad.

En ese sentido no es casual que la palabra «hermenéutica» no aparezca antes del siglo XVII. Sin embargo, las huellas de ciertas concepciones de la modernidad pueden remontarse hasta la antigüedad, en la que encontramos representaciones del cosmos mucho menos homogéneas de lo que suele hacernos ver los tópicos, contruidos precisamente por los mismos amantes de los «antiguos».⁸ Al lado de los eleatas y platónicos de tendencia racionalista había una serie de sofistas inclinados al relativismo que tenían perfecta conciencia de que la perspectividad de los criterios humanos estaban condicionados por el poder.⁹ Por eso es una cuestión difícil cómo hay que determinar hasta dónde se remonta de hecho la historia de la hermenéutica. La respuesta depende evidentemente de qué se quiere entender por hermenéutica. Por eso, para delimitar nuestro tema es preciso ir siempre en busca de las señales del lenguaje a lo largo del camino

1. Aspectos lingüísticos

En su uso actual la palabra «hermenéutica» resulta ser extremadamente borrosa e imprecisa, lo que justamente contribuyó a su alta coyuntura, como ocurre con casi todas las nociones filosóficas. Conceptos como hermenéutica, significación, explicación, exégesis o interpretación se usan a menudo como sinónimos.¹⁰

⁷ Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, p. 41.

⁸ Ferraris, M., *La hermenéutica*, Taurus, México, 2000, p. 15.

⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰ Véase las diferentes definiciones sobre hermenéutica que dimos en la introducción general, pp 1-2.

En función de una delimitación terminológica parece aconsejable definir el concepto de hermenéutica de una manera más precisa y entenderlo en primer lugar como una teoría de la interpretación.¹¹ De momento puede quedar indefinido lo que quiere significar teoría, puesto que las diferentes hermenéuticas tenían también diferentes ideas acerca de lo que se podía esperar de una teoría. Para algunos (Schleiermacher) tenía que ser una doctrina del arte del tratamiento de textos, es decir, una instrucción metodológica con reglas principalmente de carácter técnico-normativo.¹² En esta acepción con la teoría se quería enseñar cómo había que interpretar para excluir lo gratuito del universo de la traducción. Para otros la hermenéutica tenía que renunciar a esta tarea técnica para adoptar la forma más amplia de un análisis filosófico o fenomenológico del hecho originario del interpretar o del comprender.¹³ En su variante fenomenológica parece que la hermenéutica ya no enseña cómo se debe interpretar, sino que se ocupa de cómo se interpreta de hecho. Por tanto, las dos vertientes fundamentales de la hermenéutica son la normativa y metódica y la fenomenológica.

También el alcance del concepto de interpretación es variable. Si se sostiene, por ejemplo, que el lenguaje como tal es siempre interpretación, entonces una teoría de la interpretación sería una teoría general del lenguaje o del conocimiento. Pero incluso si el lenguaje incluyera ineludiblemente la interpretación, no podría ser objeto de una introducción histórica a la hermenéutica. También aquí parece pertinente usar un concepto de interpretación heurísticamente más restringido. Conforme a ello la interpretación sólo entra en juego cuando se quiere hacer comprensible un sentido extraño o percibido como extraño. Interpretar es aquí hacer comprensible o traducir sentidos extraños en comprensibles (no necesariamente en sentidos familiares, puesto que también lo no familiar como tal puede hacerse accesible a la comprensión).¹⁴

A este proceso de interpretación se dedica la teoría hermenéutica.¹⁵ Puede parecer secundario si se lo considera sólo como un pequeño componente de la experiencia humana, pero adquiere una relevancia universal cuando nos damos cuenta de que todas las acciones humanas tienen como base un cierto proceso de hacerse comprensibles, aunque sólo fuese a modo de una meta lejana. La pretensión de universalidad de la hermenéutica dará testimonio de ello. Sólo en el siglo XX la conciencia filosófica se ha dado cuenta de esta universalidad, mientras que anteriormente, salvo raras excepciones,

¹¹ Schökel, L. A., *Op. cit.*, p. 17.

¹² Schleiermacher, F. D. E., *Ermeneutica*, trad. Italiana confrontada con el texto en alemán al cuidado de M. Marassi Rusconi, Milán, 1996, p. 36.

¹³ Bühler, K., *Teoría del lenguaje*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 23.

¹⁴ Boff, L., *Los sacramentos de la vida*, Ed. Paulinas, Madrid, 1989, p. 16.

se trataba el proceso de interpretación como un problema especial del que se ocupaba una disciplina auxiliar dentro de las ciencias exegéticas.¹⁶

Una historia rigurosa de la hermenéutica debe volver a sus orígenes «provinciales» para asegurarse de la comprensión de sí misma.¹⁷ De interés para el descubrimiento de su arqueología es la circunstancia de que hubo ciertos tiempos de bisagra de la hermenéutica, en cierto modo épocas de conmutación en las que el problema de la interpretación se volvió más urgente. Aunque estos momentos han sido detectado a menudo retrospectivamente, es decir, desde la óptica de la historiografía actual, se puede decir que estaban relacionados con experiencias de rupturas de tradiciones que provocaron un interés más intenso por el problema de la interpretación y su teoría hermenéutica.¹⁸

Así, por ejemplo, en la filosofía postaristotélica se desarrolló una teoría de la interpretación alegórica de los mitos que se habían vuelto extraños y obscenos para someterlos a una evaluación racionalizadora que volvió a actualizar sus significados extraños. Muchas veces el allanamiento de estas rupturas de tradición se efectuaba al precio de interpretaciones que violentaban los contenidos.¹⁹ También la profecía del advenimiento de Jesús, que en la tradición judía parecía tener un lugar secundario, tuvo que provocar una reflexión especial sobre los principios de la interpretación.²⁰ Para el temprano medievo en general la interpretación debía ocupar un lugar preferente, ya que todos los conocimientos se basaban en la exégesis de las Sagradas Escrituras y de los autores de la antigüedad.

En la época de la Reforma, la norma de la *sola scriptura* modificó la hermenéutica medieval, lo que significó un nuevo impulso para la reflexión hermenéutica. Por esta razón a menudo se situó su comienzo en esta época, como lo hizo, por ejemplo Dilthey. Sin embargo, llama la atención que los tratados hermenéuticos que surgieron durante la Reforma en relación con las controversias con la ortodoxia católica están plagadas de reglas procedentes de la patrística, de modo que esta época de bisagra o incluso del nacimiento de la hermenéutica resulta de hecho mucho menos revolucionaria

¹⁵ Beuchot, M., *Op. cit.*, p. 43.

¹⁶ Grondin, J., *Op. cit.*, p. 157.

¹⁷ Ferraris, M., *Op. cit.*, pp. 7-9.

¹⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹⁹ Reale, G. - Antusen, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. I, Herder, Barcelona, 1995, pp. 238-240.

²⁰ *Ibid.*, pp. 351-352.

de lo que supone la historiografía de la hermenéutica vinculada a la teología protestante.²¹

Durante el siglo XVII, comenzando por J. C. Dannhauer, aparecieron muchas hermenéuticas o doctrinas generales de la interpretación hoy casi olvidadas, que seguían al espíritu racionalista en su propósito de ofrecer reglas metódicas para la averiguación del verdadero sentido de los textos.

Bajo el estímulo de la "segunda revolución copernicana" de Kant, que otorgaba a la subjetividad un nuevo y constitutivo papel en el proceso del conocimiento, el romanticismo efectuó una nueva ruptura, aunque ésta se limitó inicialmente a elaborar unas reglas subjetivistas de la teoría de la interpretación, aunque también en este caso se trataba en buena medida de modificaciones de modelos más antiguos. El impulso subjetivador de la crítica kantiana hizo surgir hacia finales del siglo XIX el desafío del historicismo, que significó una confrontación radical a la teoría hermenéutica con el problema relativamente nuevo de la objetividad de las ciencias de espíritu, puesto que la sugería el auge de las ciencias de la naturaleza. Autores como Boeckh, Dilthey y Droysen insistieron en la necesidad de complementar la crítica kantiana con una crítica de la razón histórica. El futuro de la hermenéutica parecía haber encontrado así su lugar en la metodología de las ciencias del espíritu.²²

Fue justamente el proceso de enajenación causado por la obsesión por la metodología y la teoría del conocimiento en la filosofía lo que llevó a Heidegger a universalizar y radicalizar la hermenéutica.²³ El «dar a entender», que había sido desde siempre la motivación de los esfuerzos de la hermenéutica, dejó de ser un epifenómeno al margen de las ciencias vinculadas al texto para convertirse en el existencial fundamental de un ente sometido al tiempo que, en función de su ser, se ocupaba de este ser mismo. Hasta Gadamer y Habermas este ha seguido siendo el horizonte de una hermenéutica convertida irrevocablemente en filosófica.²⁴

Expongamos ahora a modo de resumen breve los elementos más importantes del presente apartado:

²¹ *Ibid.*, t. II, pp. 99-105.

²² *Ibid.*, pp. 139-141.

²³ *Ibid.*, t. III, pp. 517-522.

²⁴ *Ibid.*, pp. 557-563.

Una hermenéutica surge cuando resulta seguro que las imágenes del mundo no son simples duplicaciones de la realidad, sino que representan interpretaciones pragmáticas, es decir, implícitas en nuestra relación hablante con el mundo.

En ese sentido no es casual que la palabra «hermenéutica» no aparezca antes del siglo XVII. Sin embargo, las huellas de ciertas concepciones de la modernidad pueden remontarse hasta la antigüedad, en la que encontramos representaciones del cosmos.

Interpretar es hacer comprensible o traducir sentidos extraños en comprensibles. A este proceso de interpretación se dedica la teoría hermenéutica.

En su uso actual la palabra «hermenéutica» resulta ser extremadamente borrosa e imprecisa. En función de una delimitación terminológica parece aconsejable definir el concepto de hermenéutica de una manera más precisa y entenderlo como una teoría de la interpretación.

Una historia rigurosa de la hermenéutica debe volver a sus orígenes para asegurarse de la comprensión de sí misma. Por esa razón hicimos una microhistoria indicativa de la hermenéutica que inició con la filosofía postaristotélica, pasamos por la época de la Reforma, mencionamos a J. C. Dannhauer hombre del siglo XVII y a “la segunda revolución copernicana” de Kant que dejará fuerte influencia en autores como Boeckh, Dilthey y Droysen. Posteriormente mencionamos la universalización y radicalización de la hermenéutica hecha por Heidegger y concluimos con la referencia a Gadamer y Habermas.

Hasta ese momento, la historia de la hermenéutica tal vez sólo ha sido una «evocación». Nos ocuparemos en el apartado siguiente de sus etapas más importantes, comenzando por la vuelta a la etimología y su reconsideración.

2. Aspectos semánticos de la palabra ερμηνεύειν

La idea de que el objeto de la hermenéutica es el hacer comprensible un sentido encuentra su primer punto de apoyo en la etimología.²⁵ Desde G. Ebeling²⁶ se suele diferenciar tres direcciones de significado de ερμηνεύειν: *expresar* (afirmar, hablar),

²⁵ Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 1997, pp. 2-3.

explicar (interpretar, aclarar) y *traducir* (trasladar). No es difícil percatarse de que los dos últimos significados se pueden expresar con la misma palabra, puesto que traducir, o sea el traslado de sonidos extraños a un discurso familiar, es en cierto modo interpretar. El traductor debe aclarar o hacer comprensible lo que quiere decir un sentido *foráneo*.²⁷

De esta manera quedan dos significados principales de *ερμηνευειν*: expresar e interpretar. Pero también aquí podemos captar un denominador común, ya que en el fondo se trata en ambos casos de un movimiento semejante del espíritu que apunta a la comprensión, sólo que en uno se dirige hacia fuera y en el otro hacia dentro, como lo formuló J. Pépin.²⁸ En el acto de «expresar» el espíritu en cierto modo da a conocer al exterior su contenido interior, mientras que el «interpretar» trata de penetrar lo expresado acerca de su contenido interior. En ambas direcciones se trata, por tanto, de un hacer comprensible o de una mediación de determinados sentidos. El interpretar busca el sentido interior detrás de lo expresado, en tanto el expresar da a conocer algo interior.²⁹

Esto permite comprender por qué los griegos entendían el expresar como un «interpretar», como *ερμηνευειν*. El discurso expresado es puramente la traslación de pensamientos a palabras. Por eso el escrito lógico-semántico de Aristóteles, «*Peri hermeneias*», que trata de la posibilidad de que una oración sea falsa o verdadera (del *λογος αποφαντικος*³⁰) pudo ser traducido al latín sin excepciones por «De interpretatione».

El enunciado (*ερμηνεια*) siempre es la traslación de pensamientos que se encuentran en el alma (o sea desde el interior) al lenguaje exterior. En este sentido la oración es la mediadora entre los pensamientos y el destinatario. Esta concepción griega del discurso culmina en la distinción estoica entre el *λογος προφορικος* y el *λογος ενδιαιθετος* (el *λογος* expresado y el interior). El primero sólo se refiere a la expresión (*ερμηνεια*), mientras que el último apunta a lo interior de ella, lo pensado (*διανοια*).³¹

²⁶ Ebeling, G., «Hermenéutica», en *La religión como primer momento de la hermenéutica*, vol. III, BAC, Madrid, 1959, p. 243.

²⁷ Boif, L., *Op. cit.*, p. 15.

²⁸ Pépin, J., «Hermenéutica», en: *De la interpretación*, vol. XIV, Barcelona, 1988, p. 724 (con numerosas pruebas de toda la literatura griega).

²⁹ Davidson, D., *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, GEDISA, Barcelona, 1990, p. 26.

³⁰ Según la información del comentarista de Aristóteles Ammonios (Comm. in Arist. Gr. 4, 5, 5, 17/23). Véase Pépin, J., *Op. cit.*, p. 723.

³¹ Véase Pépin, P., *Op. cit.*, p. 728, quien establece así el hujó conector desde la filosofía del lenguaje aristotélica hasta la exégesis filonia pasando por la Estoa. Es distinción entre un *logos interior* y un *logos expresado* está temáticamente plateada en las primeras líneas del «*Peri hermeneia*» (16 a) de Aristóteles, donde definen los sonidos como los signos fonéticos de las experiencias que se hallan el alma

La ερμηνεία no es más que el logos puesto en palabras, su irradiación hacia fuera. Quien quiere interpretar, en cambio, la palabra expresada, ha de intentar recorrer el camino inverso, hacia el interior, hacia el λογος ενδιαθετος. El ερμηνευειν se muestra así efectivamente como un proceso de mediación de sentido, que retorna de un exterior a un interior del sentido.³²

El concepto de hermenéutica se considera generalmente como una creación de la Edad Moderna. Esto puede ser cierto si se tiene en mente sólo la hermenéutica latina. Pero este término no es otra cosa que la translación latinizada de la palabra ερμηνευτικη, que ya se encuentra en la Grecia clásica.³³ Se la observa por primera vez en el Corpus platónico (*Politikos* 260 d 11, *Epinomis* 975 c 6, *Definitiones* 414 d 4) En el *Politikos* la función de ερμηνευτικη es de índole sagrada o religiosa. La *Epinomis* sitúa la ερμηνευτικη al lado de la μαντικη o arte de la adivinación, como dos formas de saber que no pueden llevar a la σοφια o verdad, puesto que el hermeneuta sólo puede comprender lo expresado (το λεγομενον), pero no puede saber si además es verdad (αληθεσ). Si bien capta un sentido, algo expresado, no puede averiguar su verdad, tarea de la que se ocupa en primer lugar la σοφια.³⁴

¿Puede averiguarse una diferencia entre la μαντικη (arte de la adivinación) y la ερμηνευτικη (transmisión)? Ni en el *Politikos* ni en la *Epinomis* (puesto que ésta se limita a mencionar la ερμηνευτικη en una lista de las ciencias) las referencias ofrecen un esclarecimiento suficiente. Lo que sabemos con certeza es que la μαντικη por sí sola no puede llegar a ninguna σοφια o verdad, porque le es inherente un sentido ilusorio o delirante (μανια). Platón observa en el *Tímeo* (71 a - 72 b) que el poseído por el delirio carece de la sensatez para enjuiciar la verdad de lo percibido, aunque fuese de origen divino. El delirante está de tal manera fuera de sí que no es capaz de interpretar racionalmente su propia experiencia.³⁵ ¿A quién corresponde entonces esta competencia racional? Según el *Tímeo* es tarea del profeta (προφητης). Sólo él está en condiciones de averiguar la verdad de la visión de la persona enajenada. En este contexto no se menciona

³² Davidson, D., *Op. cit.*, p. 35.

³³ Beuchot, M., *Op. cit.*, p. 3.

³⁴ Ferraris, M., *Op. cit.*, p. 9.

la ερμηνευτική. ¿Hay que situar su acción del lado del delirio que inspira la μαντική o del lado de la profecía? A partir de los textos platónicos no se puede responder a esta pregunta de manera inequívoca. En toda la literatura griega restante también el significado de προφήτης permanecía algo ambiguo: a veces se refería al *profeta* de los dioses directamente inspirado por la divinidad, a veces al que explicaba las palabras de una persona inspirada por la divinidad.³⁶ De todos modos se le asignaba una función mediadora que permite apreciar que podía ejercerse en dos niveles. Por un lado se trataba de la mediación entre los dioses y los seres humanos por parte del enajenado (o del profeta) y, por otro lado, de la mediación entre el mediador mismo y las demás personas.

Estas tareas mediadoras se atribuyen también al ερμηνεύς. En un pasaje muchas veces citado, Platón califica a los poetas como los ερμηνῆς τῶν θεῶν (Ion 534 e). Pero en el mismo Diálogo describe a los rapsodas que recitan las obras de los poetas, como los intérpretes de los intérprete (ερμηνεῶν ερμηνῆς Ion 534 e). Lo mismo que el προφήτης, el ερμηνεύς parece ser tanto mediador entre dioses y seres humanos como mediador entre los seres humanos y el mediador (delirante). El hermeneuta es, por tanto, el mediador de un intermediario, el mediador de una ερμηνεία, una función que se puede extender al infinito, puesto que siempre hay más por decir y por mediar de lo que se puede verter en palabras en cada momento.³⁷

Ya en la antigüedad, el servicio mediador de lo hermenéutico llevó a relacionar etimológicamente la familia de palabras alrededor de ερμηνεύς y ερμηνευτική con el dios mediador Hermes. Pero la conexión es demasiado obvia para ser verdadera, por lo que la filología moderna la consideraba casi siempre con un desdén escéptico.³⁸ Entretanto ninguna interpretación etimológica mejor ha conseguido imponerse del todo, de modo que la cuestión de la procedencia del campo semántico de la palabra ερμηνεύειν debe quedar aquí abierta.

En el nivel de la significación de la palabra nos ha llamado la atención sobre todo el horizonte sagrado de ερμηνευτική. Un estrato de sentido mucho más profano pero

³⁵ Jauss, H., *Ensayos en el campo de la experiencia estética*, Taurus, Madrid, 1986, pp. 223-224.

³⁶ Véase Van der Kolf, M. C., Artículo «Profetas», en: *Interpretación bíblica*, vol. 23/1, Madrid, 1957, pp. 797-816.

³⁷ Iser, W., *El acto de leer: Teoría del efecto estético*, Taurus, Madrid, 1987, p. 62.

³⁸ Véase Chantraune, P., *diccionario etimológico de la lengua griega*, Madrid, 1971. En cambio F. K. Mayr aboga por el mantenimiento de la conexión entre Hermes y la hermenéutica; véase su artículo «El dios Hermes y la hermenéutica», en: *Tradición y filosofía* 30, Madrid (1968), pp. 535-625.

emparentado lo podemos encontrar ya en las *Definitiones* (414 d 1) pseudoplatónicas, donde el adjetivo ερμηνευτική quiere decir tanto como «significando algo». Esta lectura semántica se encuentra consecuentemente en relación con la palabra ερμηνεία. No sólo significa enunciado, sino también lenguaje en general,³⁹ así como traducción, explicación o también estilo o manera de recitar (*elocutio*).⁴⁰ Por ejemplo, περὶ ερμηνείας (en latín: *De elocutione*) de Demetrio es un tratado sobre estilística.⁴¹

También aquí llama la atención la función homogénea de la ερμηνεία. Siempre se refiere a la reproducción de algo ya pensado para hacerlo comprensible. Porque el «estilo» ¿acaso es otra cosa que la transmisión lograda de sentido? Esta conexión seguía siendo dominante en la temprana literatura latina lo mismo que en la patristica, donde ερμηνεύειν se traducía por *interpretari* y ερμηνεία por *interpretatio*, aunque sólo designaba el enunciado. Muy acertada es la definición de Boecio (480-525): «*Interpretatio est vox articulata per se ipsam significans*».⁴² Filón de Alejandría (alrededor de 13-54 d. C.) entenderá por ερμηνεία el *logos* enunciado.⁴³ Clemente de Alejandría (alrededor de 150-215 d. C.) la concibe igualmente como manifestación del pensamiento por la palabra η τῆς διανοίας ερμηνεία.⁴⁴

Lo que importa aquí para una hermenéutica filosófica es la amplitud, que no la vaguedad (porque es altamente consistente), de la relación que la antigüedad ve entre el lenguaje en tanto reproducción o *interpretatio* de los pensamientos y ερμηνεύειν. Porque la explicación o la interpretación que también se llama la mayoría de las veces ερμηνεία, no significa otra cosa que la inversión de este proceso del hacer comprensible lo que caracteriza al lenguaje como tal. La pretensión de universalidad de la hermenéutica contemporánea sólo tendrá que reconquistar esta concepción.

³⁹ Véase la equiparación de ερμηνεία y διαλέκτος (manera de hablar, lenguaje, dialecto) en Aristóteles, *De anima*, II, 2, 420 b 18-20.

⁴⁰ Véase Pépin, J., *Op. cit.*, p. 726 con muchas referencias de comprobación.

⁴¹ El libro se basa en el pensamiento peripatético aunque su datación es insegura. Véase Kerényi, «Origine e senso dell'ermeneutica», en: Castelli, E., (comp.), *Ermeneutica e tradizione*, Roma 1963, p. 134.

⁴² Boecio, *Commentarum in librum Aristotelis Peri hermeneias, liber primus*, Meiser, C., (comp.), Madrid, 1877, p. 32.

⁴³ *De migratione Abrahami*, I, 12 (Las obras de Filón de Alejandría, vol 14, Barcelona 1965, p. 100: ερμηνεία = προφορα λογῶν).

⁴⁴ Véase Pépin, J., *Op. cit.*, p. 732; también Hasso-Jaeger, H. E., *Op. cit.*, pp. 64-65, quien aclara muy acertadamente que ερμηνεία significa por principio el llegar-a-expresar el pensamiento y por tanto la transferencia de lo pensado a la expresión. Sin embargo, la tesis que extrae de ello, dirigida contra la hermenéutica actual, de que la ερμηνεία entendida así no tiene nada que ver con explicación o interpretación es totalmente errónea.

Resumamos brevemente los aspectos que consideramos más importantes de este segundo apartado:

La idea de que el objeto de la hermenéutica es el hacer comprensible un sentido encuentra su primer punto de apoyo en la etimología: ερμηνεύειν.

Se suele diferenciar tres direcciones de significado de ερμηνεύειν: *expresar*, *explicar* y *traducir*. Sin embargo dos son significados principales de ερμηνεύειν: expresar e interpretar.

En el acto de «expresar» el espíritu en cierto modo da a conocer al exterior su contenido interior, mientras que el «interpretar» trata de penetrar lo expresado acerca de su contenido interior. En ambas direcciones se trata, por tanto, de un hacer comprensible o de una mediación de determinados sentidos.

Los griegos entendían el expresar como un «interpretar», como ερμηνεύειν. El discurso expresado es puramente la traslación de pensamientos a palabras. El enunciado (ερμηνεία) siempre es la traslación de pensamientos que se encuentran en el alma (o sea desde el interior) al lenguaje exterior.

Quien quiere interpretar la palabra expresada, ha de intentar recorrer el camino inverso, hacia el interior. El ερμηνεύειν se muestra así como un proceso de mediación de sentido, que retorna de un exterior a un interior del sentido.

El concepto de hermenéutica se considera generalmente como una creación de la Edad Moderna. Esto puede ser cierto si se tiene en mente sólo la hermenéutica latina. Pero este término no es otra cosa que la translación latinizada de la palabra ερμηνευτική, que ya se encuentra en la Grecia clásica y que se le observa por primera vez en el *Corpus* platónico.

Ya en la antigüedad, el servicio mediador de lo hermenéutico llevó a relacionar etimológicamente la familia de palabras alrededor de ερμηνεύειν y ερμηνευτική con el dios

mediador Hermes. Pero la conexión es demasiado obvia para ser verdadera, por lo que la filología moderna la consideraba con un desdén escéptico.

Ninguna interpretación etimológica mejor ha conseguido imponerse del todo, de modo que la cuestión de la procedencia del campo semántico de la palabra ερμηνεύειν debe quedar abierta.

En el nivel de la significación de la palabra nos ha llamado la atención sobre todo el horizonte sagrado de ερμηνευτική. Un estrato de sentido mucho más profano pero emparentado lo podemos encontrar ya en las *Definitiones* pseudoplatónicas, donde el adjetivo ερμηνευτική quiere decir tanto como «significando algo».

Lo que importa para una hermenéutica filosófica es la amplitud, que no la vaguedad, de la relación que la antigüedad ve entre el lenguaje en tanto reproducción o *interpretatio* de los pensamientos y ερμηνεύειν.

3. La interpretación alegórica de los mitos

Con esta evidencia terminológica, que discute el lenguaje fundamentalmente como *interpretatio*, sólo se presentan los inicios de una teoría explícita de la interpretación. Aún no constituye una hermenéutica en cualquier sentido sistemático. El problema del hacer comprensible sólo se vuelve actual como tal cuando ya no se puede lograr. La necesidad de una reflexión explícita sobre la explicación, sobre el acontecer primario del lenguaje en tanto *interpretatio* o como reproducción del pensamiento, se debe -y no hay nada más humano que esto- a la experiencia de la incomprendibilidad.

Esta reflexión surgió sólo cuando el comprender se vio ante el desafío de pasajes y elementos de la tradición religiosa y mitológica que se habían convertido en oscuros o escandalosos. Especialmente en la época helenística, cuando se equiparó lo divino con el logos racional -hasta aquí había llegado la filosofía-, ya no parecía adecuado a lo divino o a la razón hablar de acaecimientos demasiado humanos en el Olimpo, como engaños y celos tal como los refería la épica. El lenguaje mítico ya no se podía tomar en su sentido verbal o literal, de modo que requería una reinterpretación «alegórica». Sus comienzos se sitúan generalmente en la filosofía estoica que elaboró una interpretación sistemática, racionalizadora y por tanto alegórica de los mitos.

En la medida en que su función era adaptar contenidos de pensamiento más antiguos al espíritu del tiempo de épocas posteriores, la práctica de la alegoría es probablemente aún más antigua, ya que también Platón y Aristóteles habían hecho interpretaciones racionales de mitos. Incluso los rapsodas, aunque sólo fuese en su estilo de recitación (*ἔρμηνεα!*), seguramente tenían en cuenta el gusto actual de su público. También en la exégesis rabínica temprana se dieron desviaciones del sentido literal⁴⁵ que ocasionalmente dio lugar a críticas. En cierto modo es práctica subyace en la esencia de la *ἐρμηνεία* como *mediación de sentido*.

Desde la plena concepción del *ἐρμηνεύειν* parece claro que detrás de lo literalmente enunciado hay algo diferente, algo más, que requiere un mayor esfuerzo hermenéutico justamente porque el sentido inmediato y verbal resulta incomprensible.

Esta *práctica* sólo fue sistematizada y convertida en un método consciente por los estoicos. Sin embargo, ante el carácter fragmentario de la tradición (no se ha conservado ningún tratado completo de los estoicos) resulta dudoso y difícil de averiguar si la estoa también llegó a elaborar una teoría de la alegoría. La expresión misma de *ἀλληγορία* no se encuentra en los fragmentos estoicos.⁴⁶ En cambio circulaba el término probablemente equivalente de *ὑπονοία*, al que ya Jenofonte y Platón usaron en el sentido de alegoría. La *ὑπονοία* es una forma de comunicación indirecta, que dice algo para hacer entender otra cosa, un procedimiento que quedará conceptualizado en el verbo *ἀλλεγορεῖν*, que significa literalmente decir (*ἀγορεύειν*) algo diferente (*ἄλλος*) y concretamente en público (se puede discernir aquí también el *ágora*). Detrás del sentido cara al *ágora* hay algo otro, algo más profundo que de entrada resulta extraño al *ágora*, a los asuntos públicos.

La práctica de la interpretación alegorizante de los mitos consistía, por tanto, en encontrar algo más profundo detrás del sentido literal escandaloso. Lo chocante o absurdo del sentido inmediato es justamente un indicio de que se refería a un sentido alegórico que el lector u oyente avisado tenía que descifrar. Pero ¿en qué consiste este sentido diferente? ¿No significa precipitarse a la arbitrariedad cuando se prescinde del sentido literal? Aunque no se podía evitar este peligro y ya en la antigüedad le valió cierto descrédito a la alegoresis, los intérpretes alegóricos insistieron en que siempre había que

⁴⁵ Pépin, J., *Op. cit.*, p. 744

⁴⁶ Véase el cuidadoso análisis verbal de Klauack, H.-J., *Alegoría y alegorías en los textos griegos*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1978, p. 39.

partir del sentido literal para ubicar a éste correctamente. El recurso favorito para ello era la etimología. Porque los estoicos eran de la opinión de que los hombres más arcaicos aún llevaron un logos no adulterado dentro de sí, de manera que podían acceder a la esencia de las cosas.

Esta práctica se describe de manera especialmente ilustrativa en el segundo libro del *De natura deorum* de Cicerón, donde se habla de un discurso atribuido al estoico Balbus. Éste quiere demostrar que los griegos habían convertido cualidades morales o fuerzas benévolas de la naturaleza en dioses. Por Saturno había que entender, por ejemplo, el tiempo, ya que Saturno significa «saturado de años» (*quod saturatur annis*⁴⁷). De este modo la etimología podía esclarecer la dirección del sentido oculto que iba más allá del sentido literal.

En realidad, la expresión ἀλληγορία procede de la retórica y fue acuñada por un gramático, el Pseudo-Heráclito (siglo I d. C.). En su definición la alegoría es un tropos retórico que permite decir algo y al mismo tiempo insinuar otra cosa.⁴⁸ La alegoría no designa en primer lugar el proceso intelectual de la explicación, sino que es inherente al propio lenguaje. Está incluida en la función enunciativa del lenguaje, en su capacidad de hacer resonar algo distinto en lo enunciado. Es obvio que la distinción estoica entre un λογος προφορικος y un λογος ενδιαιητος anticipó esta formación conceptual retórica.⁴⁹

La palabra enunciada no se basta a sí misma, sino que remite a algo diferente, de lo cual es signo. En la explicación y en la comprensión se trata manifiestamente de este logos interior y no de la palabra misma. Por eso, el lenguaje invita a reconocer el logos literario dentro de sus límites y de sobrepasarlos. Antes de que la alegoría se convirtiera en una técnica de la explicación, era una simple forma de hablar (lo que también es cierto para υπονοια), y más concretamente una forma retórica, ya que el ejercicio de la retórica tiene que ver con la transmisión de sentido. Por esta razón se ha establecido en la investigación hacer una diferencia⁵⁰ entre la *alegoría* como forma originaria del hablar, que apunta a algo supraliterario, y la *alegoresis*, que significa el proceso explícito del interpretar, la reconducción de la letra a la voluntad del sentido que se comunica en ella (bien mirado la inversión de la alegoría).

⁴⁷ Cicero, *De natura deorum*, liber II, cap. XXV. Véase al respecto Pépin, J., *Mito y alegoría. Los orígenes griegos y la recepción judeo-cristiana*, Herder, Barcelona, 1976, pp. 125-127

⁴⁸ Pseudo-Heráclito, *Quaestiones Homericae*, Oelmann, F., (comp.), Barcelona, 1910, p. 2. Véase Klauck, H.-J., *Op. cit.*, pp. 45-53.

⁴⁹ Klauck, H.-J., remite a este respecto a la filosofía estoica del lenguaje, *Op. cit.*, p. 39

⁵⁰ Véase Klanck, H.-J., *Op. cit.*, p. 52.

Hay tres razones para la interpretación alegórica de los mitos, es decir para la alegoresis.⁵¹ La primera es de tipo moral: Tenía que ayudar a eliminar lo escandaloso de los textos míticos. Según la expresión acertada del Pseudo-Heráclito, la alegoresis servía como *αντιφάρμακον της ασεβειας* como antídoto contra la impiedad. La segunda razón, próxima a la primera, era de índole racional. Los estoicos querían demostrar que la interpretación racional del mundo era compatible con el mito, en cierto modo como testimonio de su convicción de que el *logos* omniabarcador era en todas partes el mismo.⁵² Finalmente se sumó una razón tal vez algo utilitarista. Ningún autor quiso prescindir en aquella época de la autoridad de los antiguos poetas. Para los estoicos era de una importancia enorme el mantener la autoridad del mito.

Anteriormente, la sospecha de impiedad podía llevar al simple rechazo de la literatura mítica, como fue el caso en Jenófanes⁵³ y no pocas veces en Platón.⁵⁴ Los estoicos ya no podían permitirse esto. Necesitaban el apoyo de la tradición para mantener su imagen del mundo perfecto a pesar de la relación ya quebradiza con el mundo griego más antiguo. Cuanto más problemática y alejada se vuelve la tradición, tanto más urgente resulta salvarla, aunque fuese artificialmente, por medio de la alegoresis.

En el fondo, ninguna de estas tres razones es obsoleta. También hoy en día se movilizan a veces interpretaciones alegóricas para reinterpretar puntos moralmente chocantes, para poner en concordancia la razón con la poesía o para dejar intacta la autoridad de los clásicos. En la medida en que surgió a partir de estas razones, la doctrina estoica del *logos* interior y exterior en la explicación alegórica de los mitos dio un impulso esencial al desarrollo de la hermenéutica.

Expongamos a modo de resumen las ideas más importantes de lo expuesto en este apartado:

La necesidad de una reflexión explícita sobre la explicación, sobre el acontecer primario del lenguaje en tanto *interpretatio* o como reproducción del pensamiento, se debe a la experiencia de la incomprendibilidad.

⁵¹ Véase de Lubac, H., *Historia y espíritu*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1950, p. 160.

⁵² Véase Klauck, H.-J., *Op. cit.*, p. 39: «El *logos* único, racional, que sostiene todo el universo, también actúa en el lenguaje, en el mito y la poesía».

⁵³ *Ibid.*, «Homero y Hesíodo atribuyeron a los dioses todo lo peor y vergonzoso de los hombres: robar, adulterio y engaño».

⁵⁴ Véase Pépin, J., 1976, pp. 112-121

Esta reflexión explícita sobre la explicación sólo surge cuando el comprender se ve ante el desafío de pasajes y elementos de la tradición religiosa y mitológica que se han convertido en oscuros o escandalosos. El lenguaje mítico ya no se podía tomar en su sentido verbal o literal, de modo que requería una reinterpretación «alegórica».

Los comienzos de esta reinterpretación «alegórica» se sitúan generalmente en la filosofía estoica que elaboró una interpretación sistemática, racionalizadora y por tanto alegórica de los mitos. En la medida en que su función era adaptar contenidos de pensamiento más antiguos al espíritu del tiempo de épocas posteriores, la práctica de la alegoría es probablemente aún más antigua, ya que también Platón y Aristóteles habían hecho interpretaciones racionales de mitos.

Esta *práctica*, sin embargo, sólo fue sistematizada y convertida en un método consciente por los estoicos. Por otro lado, ante el carácter fragmentario de la tradición resulta difícil de averiguar si la estoa llegó a elaborar una teoría de la alegoría. La práctica de la interpretación alegorizante de los mitos consistía en encontrar algo más profundo detrás del sentido literal escandaloso. Lo chocante o absurdo del sentido inmediato es justamente un indicio de que se refería a un sentido alegórico que el lector u oyente avisado tenía que descifrar.

Los intérpretes alegóricos insistieron en que siempre había que partir del sentido literal para ubicar a éste correctamente. El recurso favorito para ello era la etimología. La expresión *αλληγορία* procede de la retórica y fue acuñada por un gramático, el Pseudo-Heráclito. En su definición la alegoría es un tropos retórico que permite decir algo y al mismo tiempo insinuar otra cosa.

Hay tres razones para la interpretación alegórica de los mitos, es decir para la alegoresis: La primera es de tipo moral: Tenía que ayudar a eliminar lo escandaloso de los textos míticos; la segunda razón, próxima a la primera, era de índole racional. Los estoicos querían demostrar que la interpretación racional del mundo era compatible con el mito y, finalmente, se sumó una razón tal vez algo utilitarista. Ningún autor quiso prescindir en aquella época de la autoridad de los antiguos poetas.

CAPÍTULO II

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL HORIZONTE DE LA TEORÍA DE LA INTERPRETACIÓN

Introducción

Hemos dicho al inicio del capítulo primero que una historia rigurosa de la hermenéutica debe volver a sus orígenes «provinciales» para asegurarse de la comprensión de sí misma,⁵⁵ pero no sólo eso, hay que ir más allá. De interés para el descubrimiento de su arqueología es la circunstancia de que hubo ciertos tiempos y personalidades de bisagra de la hermenéutica, en cierto modo épocas de conmutación en las que el problema de la interpretación se volvió más urgente, son estos momentos los que queremos indicar y destacar en el presente capítulo. Aunque estos momentos han sido detectado a menudo retrospectivamente se puede decir que estaban relacionados con experiencias de rupturas de tradiciones que provocaron un interés más intenso por el problema de la interpretación y su teoría hermenéutica.⁵⁶

Muchas veces el allanamiento de estas rupturas de tradición se efectuaba al precio de interpretaciones que violentaban los contenidos.⁵⁷ También la profecía del advenimiento de Jesús, que en la tradición judía parecía tener un lugar secundario, tuvo que provocar una reflexión especial sobre los principios de la interpretación.⁵⁸ Para el temprano medievo en general la interpretación debía ocupar un lugar preferente, ya que todos los conocimientos se basaban en la exégesis de las Sagradas Escrituras y de los autores de la antigüedad. Veamos, pues, lo que hemos considerado los antecedentes históricos del horizonte de la teoría de la interpretación.

1. Filón de Alejandría

Filón es un judío nacido en Alejandría entre el 15 y el 10 a. C. y que actuó durante la primera mitad del siglo I d. C., puede ser considerado, al menos en parte, como un antecesor de los Padres de la Iglesia. Entre sus numerosas obras destacan la serie de tratados que constituyen un Comentario *alegórico* al Pentateuco (recordemos en especial *La creación del mundo*, *Las alegorías de las leyes*, *El heredero de las cosas divinas*, *La*

⁵⁵ Ferraris, M., *Op. cit.*, pp. 7-9.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁷ Reale, G.-Anuseri, D., *Op. cit.*, pp. 238-240.

emigración de Abraham y La mutación de los nombres, que se cuentan entre sus obras más bellas).⁵⁹

El mérito histórico de Filón reside en haber intentado por primera vez en la historia una fusión entre filosofía griega y teología mosaica, creando así una filosofía mosaica. Filón llevó a cabo esta tarea mediante el método de la *alegoría*. Afirmó que la Biblia posee: a) un significado literal que, sin embargo, no es el más importante, y b) un significado oculto, según el cual los personajes y los acontecimientos bíblicos son símbolos de conceptos y de verdades morales, espirituales y metafísicas. Estas verdades ocultas (que se sitúan en diferentes planos) requieren una peculiar disposición de ánimo (o incluso, una auténtica inspiración) para poder ser captadas. La *interpretación alegórica* tendrá un éxito enorme y se convertirá en un auténtico método de lectura de la Biblia para la mayoría de los Padres de la Iglesia y, por lo tanto, se convertirá durante mucho tiempo en una constante de la historia de la patrística.⁶⁰

1.1 Lo alegórico según Filón de Alejandría

Por prudencia hemos omitido hablar de una teoría hermenéutica en relación con los estoicos. Un esbozo de la misma no se encuentra con anterioridad a Filón de Alejandría, un autor fuertemente influenciado por los estoicos. Se le considera generalmente como el padre de la alegoría,⁶¹ aunque no define en ningún lugar su método alegórico.⁶² También Filón se dedica en primer lugar a la práctica aplicando la alegoresis a los textos del Antiguo Testamento, pero sólo raras veces reflexiona sobre los principios básicos de su proceder.

La alegoresis que él se propone tiene motivos apologeticos y la aplica cuando una explicación literal corre peligro de causar un malentendido con respecto al mito. Ahora bien, ¿cómo se puede determinar si un texto bíblico debe ser interpretado literal o alegóricamente? Según Filón, el autor, o en ciertos casos Dios mismo, se ocupa de que se entienda el texto, alegóricamente, diseminando signos objetivos o apoyos alegóricos en el texto.⁶³ Por ejemplo, el primer Libro de Moisés habla de árboles en el paraíso, árboles de

⁵⁸ Ibid., pp. 351-352.

⁵⁹ Reale, G. - Antisen, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. I, Herder, Barcelona, 1995, pp. 353-354.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Véase la recopilación reciente de ensayos de Pépin, J., *La tradición de la alegoría de Filón de Alejandría a Dante*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1987.

⁶² Véase Christiansen, I., *La técnica de la alegoría en Filón de Alejandría*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1969, p. 134.

⁶³ Véase Pépin, J., 1987, p. 34 ss («Los índices de la alegoría»).

la vida y árboles del conocimiento (Gn 2,9), que son tan diferentes de los nuestros que una interpretación literal parece poco plausible. De este modo, en las Escrituras mismas hay trampolines para la alegoría, como las de la aporía, de la absurdidad, de la extrañeza o de error de la letra, que sólo podían ser intencionados por el autor de las Sagradas Escrituras, puesto que la revelación divina no puede contener falsedades.⁶⁴ Lo que pretenden revelar son especialmente los misterios incorpóreos y divinos, para los que los sentidos «corporales» son inservibles por principio. Por eso, el contenido mismo sugiere optar por el camino alegórico.

Filón compara la relación entre el sentido verbal y el alegórico con la relación entre cuerpo y alma, una metáfora que justifica una cita más larga por su gran influencia posterior:

«La interpretación (ἐξηγήσεις) de las Sagradas Escrituras consiste en explicar el significado oculto en las alegorías. Porque, según estos hombres, la totalidad de los Libros de las Leyes se parece a un ser viviente que tiene un orden verbal en tanto cuerpo, pero en tanto alma posee un significado invisible y escondido en las palabras. El alma dotada de razón comienza a ver aquí lo que le es familiar. A través de las palabras, como a través de un espejo, descubre la inmensa belleza de las ideas que se muestran en aquéllas; ella despliega los símbolos alegóricos y los aparta para poner bajo la luz el significado desnudo de las palabras para aquellos que son capaces de ver en pequeños indicios lo invisible a través de lo visible.»⁶⁵

El hecho de que la alegoresis pretende alcanzar algo invisible y más elevado conlleva que este sentido no pueda ser inmediatamente accesible a todos los lectores. Sólo el intérprete iniciado, con vocación y experiencia puede llegar hasta este sentido más elevado, que Dios quiso preservar del lector corriente que queda adherido a la literalidad. Tal como lo explica Filón, sólo aquellos que pueden ver gracias a pequeños indicios lo invisible a través de lo visible (τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς υπομνήσεως τὰ ἀφανήδια τῶν φανερῶν θεωρεῖν) están en condiciones de captar el sentido más profundo de la escritura. Por eso, Filón se sirvió en varias ocasiones del lenguaje órfico de los *mistagogos* para describir la elevación al sentido alegórico. No es para la mayoría (πρὸς τοὺς πολλοὺς), sino para la minoría (πρὸς ολίγους), para aquellos que se interesan por el alma y no por la

⁶⁴ Aquí se encuentra al parecer el punto de reconexión para la actualización de la doctrina del *logos exterior e interior* por parte de Filón que ya hemos mencionado.

⁶⁵ *De vita contemplativa*, § 78.

ietra.⁶⁶ La llave de la escritura sólo se abre al círculo esotérico de aquellos que son dignos de lo invisible. De hecho es lógico que el discurso religioso sugiere una comprensión alegórica, ya que trata de lo no terreno por medio de un lenguaje plenamente terreno. La característica del logos expresado, del *λογος προφορικος*, de ser siempre signo de otro logos invisible, sólo pudo favorecer esta concepción.

En la época desde la estoa hasta la patrística, en general era muy extendida la convicción de que todo lo religioso poseía algo simbólico, indirecto, misterioso. Lo religioso trataba del espíritu, o sea de algo esotérico que sólo la alegoría y el sentido espiritual o pneumático podía descifrar. Poco a poco se iba imponiendo la idea de que lo religioso consistiría *únicamente* en misterios, lo cual parecía perfectamente correcto en cuanto al contenido (lo divino) y en cuanto al destinatario humano (adherido a lo corporal).

Aunque Filón subraya ocasionalmente que el sentido verbal es inevitable y advierte del peligro de una alegorización radical, él mismo no escapó a este peligro. Se pueden encontrar afirmaciones suyas según las cuales *toda* la Escritura consistiría en misterios. Cualquier pasaje sería misterioso y necesitaría la alegoría. La primera teoría consistente de la alegoría que ofrece la antigüedad culmina, por tanto, en la intuición del carácter universal de lo alegórico. Lo que asoma aquí por primera vez en el terreno teórico (porque ya estaba insinuado en la concepción de la palabra *ερμηνειαι*) es un lejano estadio previo de la pretensión de universalidad de la hermenéutica. Lo que nos sugiere pensar es que todo lo verbal debe remitir a algo preverbal para ser plenamente comprendido. La escritura no se basta a sí misma,⁶⁷ sino que requiere la ayuda o la luz de otra instancia, una necesidad que parece satisfacer lo alegórico. Su universalización indica la necesidad de que el *λογος προφορικος* remonte al espíritu que lo anima. Sólo este último interesa al intérprete.

La universalidad de lo alegórico que en principio no habría que cuestionar, ya que ninguna palabra escrita puede bastarse a sí misma puede seducir, sin embargo, a descuidar el logos verbal, la voluntad de enunciación que sólo en él puede manifestarse, de modo que tal descuido puede dar lugar a la arbitrariedad interpretativa. Por eso, ya en

⁶⁶ Acerca de este trasfondo mistagógico en Filón véase Pépín, J., 1987, p. 13. Siguió siendo de gran importancia para los primeros Padres de la iglesia. Algunos pasajes del Nuevo Testamento, especialmente del cuarto Evangelio (el Logos entró en el mundo, pero el mundo no lo reconoció), parecían favorecer una lectura mistagógica. Véase Jn 1, 5; 3, 12.

⁶⁷ Aquí sigue ejerciendo claramente su influencia la herencia del Fedro platónico (274-278) Acerca de la universalidad de la problemática que señalamos en Platón véase el artículo de Szlezák, Th., «Diálogo y Esoterismo», en: *Museum Helveticum* 35 (1978), pp 18-32

la antigüedad la preferencia por la alegoría valió a Filón cierto descrédito, porque se alejó demasiado violentamente del primado de la interpretación verbal de las leyes, practicada por los exegetas judíos de la Torá, que estaban menos influenciados por la tradición órfica de Grecia. Tal vez por esta razón su influencia en la exégesis palestinese fue tan escasa que el judaísmo rabínico lo excluyó tácitamente del canon de la tradición judía.⁶⁸

Resumamos los aspectos más importantes del presente apartado sobre la universalidad de lo alegórico según Filón de Alejandría:

A Filón se le considera generalmente como el padre de la alegoría, se dedica a la práctica aplicando la alegoresis a los textos del Antiguo Testamento, pero sólo raras veces reflexiona sobre los principios básicos de su proceder.

La alegoresis que él se propone tiene motivos apologéticos y la aplica cuando una explicación literal corre peligro de causar un malentendido con respecto al mito.

Según Filón, el autor sagrado o en ciertos casos Dios mismo, se ocupa de que se entienda el texto, alegóricamente, diseminando signos objetivos o apoyos alegóricos en el texto. Por lo tanto en las Escrituras mismas hay trampolines para la alegoría, como las de la aporía, de la absurdidad, de la extrañeza o de error de la letra, que sólo podían ser intencionados por el autor de las Sagradas Escrituras, puesto que la revelación divina no puede contener falsedades.

Lo que pretenden revelar las Escrituras son los misterios incorpóreos y divinos, para los que los sentidos «corporales» son inservibles por principio. Por eso, el contenido mismo sugiere optar por el camino alegórico y así lo asume Filón.

El judío alejandrino compara la relación entre el sentido verbal y el alegórico con la relación entre cuerpo y alma, el cuerpo una cárcel que no nos permite ver más allá y el alma la auténtica libertad del hombre.

El hecho de que la alegoresis pretende alcanzar algo invisible y más elevado conlleva que este sentido no pueda ser inmediatamente accesible a todos los lectores. Sólo el intérprete iniciado, con vocación y experiencia puede llegar hasta este sentido más elevado, que Dios quiso preservar del lector corriente que queda adherido a la literalidad

⁶⁸ Klauck, H.-L., *Op. cit.*, p. 98.

No es para la mayoría, sino para la minoría, para aquellos que se interesan por el alma y no por la letra. Para Filón es lógico que el discurso religioso sugiere una comprensión alegórica, ya que trata de lo no terreno por medio de un lenguaje plenamente terreno.

En la época desde la estoa hasta la patrística, era muy extendida la convicción de que todo lo religioso poseía algo simbólico, indirecto, misterioso. Lo religioso trataba del espíritu, o sea de algo esotérico que sólo la alegoría y el sentido espiritual o pneumático podía descifrar.

Aunque Filón subraya que el sentido verbal es inevitable y advierte del peligro de una alegorización radical, él mismo no escapó a este peligro. Se pueden encontrar afirmaciones suyas según las cuales *toda* la Escritura consistiría en misterios. La primera teoría consistente de la alegoría que ofrece la antigüedad culmina, por tanto, en la intuición del carácter universal de lo alegórico.

2. Orígenes de Alejandría

El pensamiento de Orígenes representa un primer y grandioso intento de síntesis entre filosofía y fe cristiana, en el que las doctrinas de los griegos (en especial, la de los platónicos, pero también las de otros filósofos, por ejemplo los estoicos) fueron utilizadas como instrumentos conceptuales aptos para expresar e interpretar racionalmente las verdades reveladas en la Escritura.⁶⁹

Orígenes nació en Alejandría, hacia el 185. Su padre, Leónidas, murió mártir. El patrimonio de la familia fue confiscado y Orígenes tuvo que ganarse la vida con la enseñanza. Todavía muy joven, a partir del 203, estuvo a cargo de la escuela catequética, manifestándose como un auténtico modelo por su doctrina y por su virtud. Obligado en el 231 a abandonar Alejandría, expulsado por el obispo Demetrio, Orígenes continuó con éxito sus actividades en Cesarea (Palestina). La persecución de los cristianos ordenada por el emperador Decio le alcanzó también a él, y fue encarcelado y torturado. Murió en el 253, a consecuencia de estas torturas.

⁶⁹ Reale, G. - Antuseri, D., *Op. cit.*, pp. 362-363.

El pensamiento de Orígenes fue durante mucho tiempo objeto de controversias y de ardorosas polémicas, que envenenaron los ánimos, llegando a un punto culminante a principios del siglo VI. Debido a ello el emperador Justiniano condenó en el 543 algunas tesis origenistas y también lo hizo un concilio en el 553. Estas condenas, provocadas en gran medida por los excesos a que habían llegado los origenistas, ocasionaron la pérdida de gran parte de la enorme producción de Orígenes. Entre las obras que se conservan, son de relieve para la filosofía *Los principios*, su obra maestra doctrinal (si bien no nos ha llegado en su redacción original), la *Refutación de Celso* y el *Comentario a Juan*.⁷⁰

Orígenes coloca en el centro a Dios y a la Trinidad (no al Logos, como había sido el caso de Clemente). A Dios hay que concebirlo de acuerdo con el signo distintivo de la incorporeidad. Se equivocan quienes piensan -interpretando groseramente la Biblia- que Dios es fuego o es aire, o quienes -como los estoicos- piensan el ser sólo como cuerpo. «Dios no puede ser entendido como cuerpo», sino como «realidad intelectual y espiritual», «naturaleza intelectual simple».

La naturaleza de Dios no puede conocerse: «Dios es incomprensible e inescrutable en su realidad. Cualquier cosa que pensemos y comprendamos de Dios, debemos creer que El es muy superior a lo que de El pensemos... Por esto, su naturaleza no puede ser abarcada por la capacidad de la mente humana, aunque sea la más pura y la más límpida.» En estas palabras se advierten resonancias neoplatónicas: en efecto, Orígenes asistió en Alejandría a las clases de Ammonio Sacas, cuya escuela fue la forja del neoplatonismo. Además Orígenes habla de Dios en términos de mónadas y enéadas, y llega a utilizar la expresión «por encima de la inteligencia y el ser», que Plotino convertirá en famosa. Sin embargo, no vacila en considerar a Dios como Inteligencia, como fuente de toda inteligencia y de toda substancia intelectual, como Ser que da el ser a todas las cosas, o mejor dicho, que participa en todo lo que es el ser, como Bien o Bondad absoluta de la que proceden todos los demás bienes.⁷¹

2.1 Lo tipológico según Orígenes

En el cristianismo temprano la influencia de la alegoresis de Filón fue muy importante, porque, desde un principio, se encontraba ante el reto que suponía la anunciación de Jesús y su relativización implícita de la ley judía. A partir de su enseñanza ya no se podía tomar al pie de la letra la ley mosaica y especialmente sus

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid., p., 364.

esperanzas proféticas referidas al Mesías. Pero por el hecho de que Jesús apelaba explícitamente a la autoridad de la ley, tampoco se podía simplemente dejar de lado la tradición judía. Por eso parecía indicado interpretarla alegóricamente y referirla completamente a la persona de Jesús, quien se convirtió en la pauta a partir de la cual había que interpretar la letra del Antiguo Testamento. Al menos según el testimonio desde la posterioridad del Evangelio las palabras de Jesús mismo invitaron a ello: «Investigad las Escrituras (...) ellas dan testimonio de mí» (Jn 5,39). «Si creyeráis a Moisés, también me creeréis a mí, porque él escribió sobre mí» (Jn 5,46).

Fue todo menos evidente que este era el caso, ya que el mesianismo judío esperaba más bien un rey poderoso que restauraría el reino de los judíos en su antiguo esplendor. Pero en cualquier caso no se esperaba a alguien que no respetaba la ley y que moriría en la cruz como blasfemo. En este punto no había forma de cambiar el sentido literal de la Escritura. Por tanto era preciso encontrar una interpretación alegórica con ayuda de la clave que ofrecía la persona de Jesús.

Esta interpretación alegorizante del Antiguo Testamento referido a Jesús fue designada más tarde -y no antes del siglo XIX- con el nombre de «tipología». Su propósito era encontrar en el Antiguo Testamento unos «*τύποί*», es decir prefiguraciones de la figura de Cristo, que debían quedar irreconocibles como tales antes de su aparición. Esta lectura tipológica de la Biblia, que Jesús mismo había recomendado, se llamó entonces «alegórica», por la falta de otra palabra mejor, pero de todos modos conforme al espíritu del tiempo.

En la apologética eclesiástica se intentó durante mucho tiempo diferenciar entre la tipología y la alegoría, porque esta última fue considerada como extravagancia pagana que inducía a la arbitrariedad y la frivolidad interpretativa, mientras que la tipología tenía la finalidad aparentemente muy distinta de localizar en el Antiguo Testamento anuncios históricos reales y correspondencias de la persona de Jesús. Así, se pretendía que el sacrificio de Isaac por parte de Abraham anunciaba la muerte sacrificial de Cristo por la mano del Padre, que los tres días que Jonás había pasado en la barriga de la ballena reflejaban el lapso entre la muerte y la resurrección de Jesús etc. Sin duda se trataba de una forma muy especial de la interpretación alegórica, pero ya entonces fue denominada alegoría.

El primero que habló explícitamente de la alegoría fue el apóstol san Pablo en su carta a los galatas (4,21-4). En ella elabora una interpretación «tipológica» de la historia

de los dos hijos de Abraham, uno de la esclava (Hagar) y uno de la mujer libre (Sara). Pablo afirmó que esto se dijo alegóricamente (ἀλληγορούμενα). Porque el hijo nacido de la esclava significaría la Jerusalén actual, que se encontraba en la esclavitud, es decir, bajo la ley. En cambio el hijo nacido de la mujer libre no sería esclavo de la ley (o de la carne), sino que sería libre por ser heredero del espíritu. Alegoría era, por tanto, el nombre que la antigua iglesia dio a su método de interpretación tipológica,⁷² de manera que todo el Antiguo Testamento se convirtió en una alegoría del Nuevo Testamento. Éste revelaba el espíritu desde el cual había que entender la letra del primero.

El teórico de mayor peso en esta práctica de la alegoría fue el padre de la iglesia Orígenes. En el cuarto libro de su tratado «*De principiis*» presentó «la primera indagación sistemática del problema hermenéutico»⁷³ de Occidente. Siguiendo a Filón,⁷⁴ desarrolla en este tratado su famosa doctrina de los tres estratos de significado de las Sagradas Escrituras, que preparó el terreno para la doctrina posterior de su cuádruple sentido. En un lejano proverbio de Salomón (Pr 22,20), según el cual habría que escribir la escritura «tres veces»⁷⁵ para poder dar testimonio de su verdad, veía Orígenes una llave para la interpretación de las Sagradas Escrituras. Su sentido sería que también el exegeta tenía que escribir el significado de la escritura en su alma,⁷⁶ primero el corporal luego el anímico y finalmente el espiritual. Esta tripartición corresponde a la tripartición del ser humano en cuerpo, alma y espíritu, que se encuentra en el Nuevo Testamento y en Filón.⁷⁷

Orígenes da una importancia especial a la progresión espiritual que su doctrina pretende marcar. El significado corporal, es decir literal, que también se llamaba somático o histórico, estaba destinado a las personas sencillas o simples. No hay que desestimar esta finalidad, puesto que la gran masa que alimenta su fe sincera en él da buena prueba de su utilidad.⁷⁸ El sentido anímico está destinado a los más avanzados en la fe y cuya mirada es capaz de ampliarse por medio del alma de la escritura. Pero sólo a los

⁷² Todavía San Agustín habla del la «allegorica praefiguratio» en el Antiguo Testamento (*De ciuitate Dei*, liber XVII, cap. 5, n. 2). Véase H. de Lubac, 1947 p. 189

⁷³ Ebeling, G., *Op. cit.*, p. 247. Véase también el juicio de J. Pépin en su artículo enciclopédico sobre hermenéutica, *Op. cit.*, 1988, p. 753: «El texto griego cristiano más importante sobre el tema» de la hermenéutica.

⁷⁴ Véase (en contra de H. de Lubac, 1950, pp. 159-161, quien quita importancia a la influencia de Filón para resaltar la tradición paulina) Daniélou, J., *Orígenes*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1948, pp. 179-190.

⁷⁵ Orígenes se atiene a una lectura más antigua; hoy se lee «treinta veces».

⁷⁶ Orígenes, *De principiis*, IV, 2, 4.

⁷⁷ Acerca de las desviaciones terminológicas y en parte temáticas de esta doctrina en Orígenes véase de Lubac, H., *Historia y espíritu*, 1950, p. 141 ss.

⁷⁸ *De principiis*, IV, 2, 6

«perfectos» se les abre el sentido espiritual, que ha de revelar los últimos misterios de la sabiduría divina que se hallan escondidas en la letra.

Los tres estratos del significado de la Biblia obedecen a la voluntad de Dios para dar a los cristianos la posibilidad de progresar de lo visible a lo invisible, de lo corporal a lo inteligible.⁷⁹ Dios quiso evitar que cualquiera dispusiera de los misterios para profanarlos. Por eso, el Espíritu Santo (al que se considera como autor de las Escrituras) escondió un sentido más profundo bajo el vestido de una narración común (IV, 2, 9). En sus relatos diseminó deliberadamente incoherencias y discordancias para agudizar el oído del lector atento y digno y recordarle la necesidad de sobrepasar la letra. Al ser retenido por obstáculos en la comprensión, se ve invitado a averiguar un sentido oculto, interior, espiritual y moral, en resumen, un sentido divino (IV, 2, 9). Orígenes menciona como un ejemplo entre muchos otros la absurdidad de que en el relato de la Creación se hable de un primer, segundo y tercer día antes de que hayan sido creados el sol y la noche. El Espíritu Santo no puede equivocarse o difundir una doctrina indigna de Dios. De modo que el paso más allá de la letra no surge de cualquier afán de alegorizar, sino del propósito de salvar la coherencia de la Escritura misma y, por tanto, de la letra,⁸⁰ un propósito que Orígenes comparte con Filón, aunque la práctica de ambos pueda haber suscitado la impresión de tener objetivos contrarios.

Lo que distingue a Orígenes de Filón es que su manejo de la alegoría es de tendencia preferentemente «tipológica». Esto vale en primer lugar para el desafío interpretativo más grande del cristianismo temprano: la exégesis cristológica del Antiguo Testamento, que fue introducida por la manera en que Cristo quiso que se cumpliera la profecía mesiánica. Porque no se podía hablar de un cumplimiento según la letra. Precisamente el no cumplimiento de la letra se convirtió para Orígenes en indicio de que había que interpretar la Escritura en un sentido espiritual.⁸¹ Así, a menudo el sentido espiritual se agotaba en la localización de correspondencias entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, de manera que desde el punto de vista temático había de hecho dos estratos de sentido de la letra: el sentido literal y el cristológico⁸² al que Orígenes indagaba en todas partes en el Antiguo Testamento con su universalización de lo tipológico.

⁷⁹ *Ibid.*, IV, 4, 10, que se refiere a Col 1, 16.

⁸⁰ Véase Daniélou, J., *Op. cit.*, p. 180; también de Lubac, H., 1950, p. 107: «Si no hubiese una intención oculta del santo Espíritu bajo la letra, que va más allá de lo que dice, esta letra misma a menudo sería increíble, sea por lo que pueda tener de chocante, sea por sus aparentes contradicciones, su falta de lógica o, finalmente, por su misma banalidad (...). El sentido espiritual, que da el verdadero valor al texto, justifica la letra en su literalidad y, por añadidura, salva la letra.»

⁸¹ Véase Daniélou, J., *Op. cit.*, p. 147 y de Lubac, H., 1950, p. 170.

Sin embargo, Orígenes aplicó la interpretación alegórico-tipológica también al Nuevo Testamento, puesto que contenía igualmente su parte de discordancias y secretos (piénsese sólo en el Apocalipsis). También el Nuevo Testamento quiere ser el augurio de algo venidero, a saber de la parusia divina, que era expresión de la esperanza protocristiana de un nuevo y cercano advenimiento del Señor. Mientras el Antiguo Testamento tenía que ser una tipología del Nuevo, éste, a su vez, se tenía que entender como la tipología del «Evangelio eterno», conforme a la expresión de la Revelación, que Orígenes cita en su «*De principiis*».⁸³ De esta manera abrió al cristianismo el camino a una interpretación alegórico simbólica del Nuevo Testamento como garante de algo diferente y superior. Sin embargo, el mérito de su descubrimiento quedó ensombrecido por la tesis exagerada de Orígenes de que todo el texto requería una interpretación espiritualista (πνευματικόν).⁸⁴ Toda la Escritura consistiría en misterios, proclamó Orígenes, universalizando así la dimensión de lo tipológico. Al estar destinada por su propia naturaleza a la revelación de misterio, la Escritura tenía que encerrar un secreto en todas sus letras.

Esta tesis fue considerada demasiado extrema por el cristianismo temprano, puesto que Orígenes cometió la imprudencia de adoptar muchos elementos paganos, especialmente de Filón y del lenguaje de los misterios órficos. Su exageración a menudo arbitraria de lo alegórico tipológico hizo sospechosa a su teología, aunque ejerció una influencia sin igual. Porque, a fin de cuentas, la doctrina de la cuádruple significación de la Escritura, que representa probablemente el mayor logro de la hermenéutica medieval, se remonta a su teoría de los tres estratos de sentido de la Biblia. Según esta doctrina, cuya versión definitiva se debe a Juan Casiano (alrededor de 360-430/435),⁸⁵ la escritura puede mostrar un significado cuádruple por la voluntad de Dios: uno literario (es decir somático o histórico), uno alegórico, uno moral y uno anagógico (que debe descubrir los misterios del fin de los tiempos).

En el medievo tardío, Agustín de Dacia lo formuló en este famoso poema didáctico: *Litera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia* (El sentido literal enseña lo que sucedió; el alegórico, lo que debes creer, el moral, lo que debes hacer y el anagógico, hacia dónde debes tender). Como se desprende de la

⁸² Véase, Daniélou, J., *Op. cit.*, p. 163.

⁸³ *Ibid.*, p. 172.

⁸⁴ *De principiis*, IV, 3, 5 y otros lugares. Véase Daniélou, J., *Op. cit.*, p. 182. Numerosas referencias mencionadas en H. De Lubac, pp. 92-93.

⁸⁵ Véase el estudio en cuatro volúmenes de H. de Lubac, *Exégesis medieval. Los cuatro sentidos de la Escritura*, André Bello, Barcelona, 1959-1964.

dísquisición de Tomás de Aquino sobre este tema,⁸⁶ operamos de hecho con dos posibilidades de sentido, el literal y el espiritual, los que a su vez podían tener tres horizontes. El sentido anagógico -como aclara santo Tomás- tiene que ver con la gloria eterna (*quae sunt in aeterna gloria*) y el moral (o tropológico) con los preceptos de la acción. El sentido alegórico se ofrece allí donde la Ley mosaica contiene una premonición tipológica del Evangelio (por ejemplo, donde Jerusalén, la ciudad santa de los judíos debe simbolizar la iglesia eterna). Lutero rechazó la doctrina de los cuatro significados de las Escrituras, lo que tuvo consecuencias importantes, pero aun así sigue vigente en la distinción corriente entre el sentido literal y el figurativo o metafórico, es decir, en la tensión entre la palabra y el enunciado, de la que surge la necesidad de una hermenéutica.

Ya en su tiempo, la universalización de la tipología por parte de Orígenes, criticada por su arbitrariedad y sus raíces paganas, hizo que la alegoresis cayera en descrédito. Identificándola con la «Escuela de Alejandría», porque Filón y Orígenes habían actuado allí, surgió una resistencia contra la universalización de lo alegórico desde la «Escuela de Antioquía», cuyos representantes principales eran Diodoro de Tarso (muerto antes del 394), Teodoro de Mopsuestia (alrededor de 350-428), Juan Crisóstomo (alrededor de 349-407) y Teodoreto de Ciro (alrededor de 393-466).⁸⁷ Su rechazo de lo alegórico o de su universalización dio lugar a un nuevo interés por lo histórico y lo literal, que se manifestó en comentarios y trabajos de edición muy cuidadosos. Su modesto nivel científico, que contrastó mucho con los altos vuelos espirituales de Filón y Orígenes, los acerca bastante al método histórico-crítico de la Edad Moderna.

Resumamos los elementos más importantes en torno a lo expuesto anteriormente sobre Orígenes de Alejandría:

En el cristianismo temprano la influencia de la alegoresis de Filón fue muy importante porque los primeros cristianos se encontraban ante el reto que suponía la anunciación de Jesús y la relativización implícita de la ley judía.

Pero por el hecho de que Jesús apelaba explícitamente a la autoridad de la ley, tampoco se podía simplemente dejar de lado la tradición judía. Por eso parecía indicado interpretarla alegóricamente y referirla completamente a la persona de Jesús, quien se

⁸⁶ *Summa theol.* q. I, art. 10, conclusio.

⁸⁷ Acerca de Teodoreto de Ciro véase A. Viciano, «Homeron ex Homerou saphenizein». Principios hermenéuticos de Teodoreto de Ciro en su Comentario a las Epístolas paulinas, en: *Scripta Theologica* 21 (1989), pp. 13-61.

convirtió en la pauta a partir de la cual había que interpretar la letra del Antiguo Testamento.

Esta interpretación alegorizante del Antiguo Testamento referido a Jesús fue designada más tarde con el nombre de «tipología». Su propósito era encontrar en el Antiguo Testamento unos «*typoi*», es decir prefiguraciones de la figura de Cristo, que debían quedar irreconocibles como tales antes de su aparición. Esta lectura tipológica de la Biblia, que Jesús mismo había recomendado, se llamó entonces «alegórica», conforme al espíritu del tiempo.

En la apologética eclesiástica se intentó durante mucho tiempo diferenciar entre la tipología y la alegoría, porque esta última fue considerada como extravagancia pagana que inducía a la arbitrariedad y la frivolidad interpretativa, mientras que la tipología tenía la finalidad aparentemente muy distinta de localizar en el Antiguo Testamento anuncios históricos reales y correspondencias de la persona de Jesús.

El teórico de mayor peso en esta práctica de la alegoría fue Orígenes de Alejandría. En el cuarto libro de su tratado «*De principiis*» presentó «la primera indagación sistemática del problema hermenéutico» de Occidente.

En «*De principiis*» Orígenes desarrolla su famosa doctrina de los tres estratos de significado de las Sagradas Escrituras. Para Orígenes el exégeta tenía que escribir el significado de la escritura en su alma, primero el corporal, luego el anímico y finalmente el espiritual. Esta tripartición corresponde a la tripartición del ser humano en cuerpo, alma y espíritu.

Orígenes da una importancia especial a la progresión espiritual que su doctrina pretende marcar. El significado corporal, es decir literal, que también se llamaba somático o histórico, estaba destinado a las personas sencillas o simples. El sentido anímico está destinado a los más avanzados en la fe y cuya mirada es capaz de ampliarse por medio del alma de la escritura. Pero sólo a los «perfectos» se les abre el sentido espiritual, que ha de revelar los últimos misterios de la sabiduría divina que se hallan escondidas en la letra.

Los tres estratos del significado de la Biblia obedecen a la voluntad de Dios para dar a los cristianos la posibilidad de progresar de lo visible a lo invisible, de lo corporal a lo inteligible.

De modo que el paso más allá de la letra no surge de cualquier afán de alegorizar, sino del propósito de salvar la coherencia de la Escritura misma y, por tanto, de la letra, un propósito que Orígenes comparte con Filón.

Lo que distingue a Orígenes de Filón es que su manejo de la alegoría es de tendencia preferentemente «tipológica». Esto vale en primer lugar para el desafío interpretativo más grande del cristianismo temprano: la exégesis cristológica del Antiguo Testamento, que fue introducida por la manera en que Cristo quiso que se cumpliera la profecía mesiánica.

Orígenes aplicó la interpretación alegórico-tipológica también al Nuevo Testamento, puesto que contenía igualmente su parte de discordancias y secretos. Mientras el Antiguo Testamento tenía que ser una tipología del Nuevo, éste, a su vez, se tenía que entender como la tipología del «Evangelio eterno», conforme a la expresión de la Revelación.

Orígenes abrió al cristianismo el camino a una interpretación alegórico simbólica del Nuevo Testamento como garante de algo diferente y superior. Sin embargo, el mérito de su descubrimiento quedó ensombrecido por la tesis exagerada de Orígenes de que todo el texto requería una interpretación espiritualista.

Esta tesis fue considerada demasiado extrema por el cristianismo temprano, puesto que Orígenes cometió la imprudencia de adoptar muchos elementos paganos, especialmente de Filón y del lenguaje de los misterios órficos.

Ya en su tiempo, la universalización de la tipología por parte de Orígenes, criticada por su arbitrariedad y sus raíces paganas, hizo que la alegoresis cayera en descrédito. Identificándola con la «Escuela de Alejandría», porque Filón y Orígenes habían actuado allí, surgió una resistencia contra la universalización de lo alegórico desde la «Escuela de Antioquía».

El rechazo de lo alegórico o de su universalización dio lugar a un nuevo interés por lo histórico y lo literal, que se manifestó en comentarios y trabajos de edición muy cuidadosos.

3. San Agustín de Hipona

Aurelio Agustín nació en el 354 en Tagaste, población de la Numidia, en el África. Su padre, Patricio, era un pequeño propietario rural, vinculado con el paganismo (se convirtió sólo al final de su vida). Mónica, su madre, era por lo contrario una cristiana. Después de haber asistido a escuelas en Tagaste y en la cercana Madaura, se trasladó a Cartago, gracias a la ayuda económica de un amigo de su padre, para llevar a cabo los estudios de retórica (370/371).⁸⁸

Su formación cultural se realizó exclusivamente en lengua latina y basándose en autores latinos (sólo se aproximó de modo superficial al griego). Durante mucho tiempo, Cicerón fue para él un modelo y un punto de referencia esencial.

En la época de Agustín, el retórico ya había perdido su antigua función, que era de carácter político y civil, como ya sabemos convirtiéndose esencialmente en un maestro. Así, Agustín primero enseñó en Tagaste (374) y luego en Cartago (375-383). No obstante, la indisciplina de los estudiantes cartagineses le indujo a trasladarse a Roma en el 384. Desde aquí, en ese mismo año, viajó a Milán, donde desempeñó el cargo de profesor oficial de retórica de la ciudad. Agustín había llegado a Milán gracias al apoyo de los maniqueos, de los que durante cierto tiempo fue seguidor. En Milán, sin embargo, entre el 384 y el 386 y a través de un profundo esfuerzo espiritual maduró su conversión al cristianismo. Por consiguiente, Agustín renunció al cargo de profesor oficial y se retiró a Casiciaco (en Brianza), a una casa de campo donde vivió junto con un grupo de amigos, su madre Mónica, su hermano y su hijo Adeodato.⁸⁹

En el 387 Agustín fue bautizado por el obispo Ambrosio -que había desempeñado un papel relevante, si bien indirecto, en su conversión- y abandonó Milán para regresar al África. En el camino de vuelta, en Ostía, falleció su madre, Mónica. Agustín no logró llegar al África hasta el 388, porque Máximo había usurpado el poder en aquel país, y el viaje se había vuelto peligroso. Mientras esperaba, permaneció casi un año en Roma. Cuando finalmente regresó a Tagaste, vendió los bienes paternos y fundó una comunidad religiosa.

En el 391, hallándose en Hipona, fue ordenado sacerdote por el obispo Valerio, debido a las presiones de los fieles. Ayudó a Valerio en Hipona, sobre todo en la

⁸⁸ Reale, G. - Antiseri, D., *Op. cit.*, pp. 374-375.

⁸⁹ *Ibid.*

predicación, y fundó un monasterio, donde se reunieron viejos y fieles amigos, a los que se agregaron nuevos seguidores. En el 395 fue consagrado obispo, y a partir del año siguiente, cuando falleció Valerio, Agustín se convirtió en obispo titular. En la pequeña ciudad de Hipona entabló grandes batallas contra cismáticos y herejes, y escribió sus libros más importantes. Desde aquella localidad africana, con su pensamiento y con su tenaz labor, provocó un giro decisivo en la historia de la Iglesia y del pensamiento occidental. Murió en el 430, durante un asedio de los vándalos a la ciudad.⁹⁰

3.1 La universalidad del *logos interior* según San Agustín

Al acercarnos a San Agustín nos encontramos por primer vez en esta investigación ante un filósofo que goza de una recepción muy importante entre los representantes de la hermenéutica contemporánea. El joven Heidegger que se dedicó a la fenomenología de la religión, manifestó muy pronto su interés por Agustín. En el semestre de verano de 1921 impartió un seminario -hasta ahora inédito- sobre san Agustín y el neoplatonismo y aún en 1930 ofreció una conferencia, igualmente inédita, bajo el título «*Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI*». Las referencias a Agustín en *El ser y el tiempo*⁹¹ y también en las lecciones son en su mayoría positivas, lo cual merece ser destacado, puesto que ya entonces Heidegger se había comprometido con el programa de una destrucción crítica de la historia de la ontología occidental.

Según el testimonio de Gadamer, Heidegger saludó en Agustín tal vez al correligionario más importante de su concepción del *sentido de ejecución* de la enunciación, al que puso en juego contra la tradición metafísico-idealista. Porque de Agustín se derivaba la distinción principal entre el *actus signatus* de la enunciación predicativa y su ejecución posterior en el *actus exercitus*, una palabra mágica como recuerda Gadamer, con la que Heidegger hechizó en aquel tiempo a sus oyentes en Friburgo y Marburgo e incluso a él mismo.⁹²

También en Gadamer se puede detectar una dedicación muy importante a Agustín. Gadamer remite a Agustín en relación con la pretensión universalista de la hermenéutica. Además, en la parte final de *Verdad y método* le dedicó un capítulo decisivo. No es exagerado decir decisivo, porque Agustín le permitió a Gadamer en aquel punto sobrepasar el olvido del lenguaje de la ontología griega, que se caracterizaba por

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 376.

⁹¹ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1988.

⁹² De Santiago, L., *Gadamer*, Ediclás, Madrid, 1997, p. 21.

una concepción nominalista y técnica del lenguaje. Gadamer pudo mostrar en Agustín -y a ello se debe su enorme importancia- que este olvido del lenguaje no fue total en la tradición. Tan sólo la idea agustiniana del *verbum* hubiese hecho plena justicia al ser del lenguaje dentro de la tradición. En la concepción de la palabra como encarnación en proceso de lo espiritual, que está plenamente presente en la palabra aunque remite a algo otro, se perfila la universalidad de la aproximación hermenéutica al lenguaje.⁹³

Por lo que podemos observar, tanto Heidegger como Gadamer se dejaron estimular en sus especulaciones sobre todo por las «*Confesiones*» y por «*De Trinitate*». Pero da la casualidad de que Agustín también fue autor de un tratado hermenéutico con el título «*De doctrina christiana*», del que G. Ebeling sostuvo no sin razón que fue «la obra históricamente más influyente de la hermenéutica».⁹⁴ En la historia de la hermenéutica -desgraciadamente sólo es un breve esbozo-, que Heidegger ofreció al comienzo de sus lecciones sobre la hermenéutica de la facticidad en el semestre de verano de 1923, ya se puede apreciar cuánta importancia dio él también a este tratado.

En ese contexto Heidegger lee con entusiasmo el comienzo del libro tercero de la «*Doctrina christiana*» en alemán y en latín: «Agustín ofrece la primera "hermenéutica" de gran envergadura: "¿En qué condición el hombre debe acercarse a los pasajes ambiguos de las Escrituras? Con temor a Dios, con la única preocupación de encontrar en la Escritura la voluntad de Dios; plenamente formado en la fe, de manera que no se complazca con disputas sobre palabras; equipado con conocimientos del lenguaje, para que no se quede enredado en palabras y modismos desconocidos; provisto del conocimiento de ciertas cosas y acontecimientos naturales a las que se recurre como ilustración, para que no interprete mal su fuerza demostrativa respaldada en el contenido de verdad".»⁹⁵

Heidegger insiste claramente en la «gran envergadura» de esta hermenéutica en comparación con la posterior de Schleiermacher, que en su opinión es más formalista: «Schleiermacher redujo la idea de una hermenéutica amplia y entendida como algo vivo (de Agustín) a un "arte de comprender"..."»⁹⁶ ¿En qué medida es apropiado reconocer en Agustín la «idea de una hermenéutica amplia y entendida como algo vivo»? Es probable que Heidegger quedara impresionado por la conexión inconfundible que Agustín establece en el mencionado Proemio entre lo que hay que entender y la actitud diligente del que

⁹³ Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Madrid, 1999, p. 62.

⁹⁴ G. Ebeling, *Op. cit.*, p. 249.

⁹⁵ Heidegger, M., *Ontología* (Hermenéutica de la facticidad), Madrid, 1988, p. 12.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 13.

entiende, animado por la sola preocupación de buscar la viva verdad. Esta conexión otorga a la hermenéutica agustiniana un rasgo claramente «existencial», que se puede encontrar en todos sus textos y que le ha valido desde hace mucho tiempo la fama de un protoexistencialista. El querer entender las Escrituras no es un proceso indiferente y puramente epistémico, que se desarrolla entre el sujeto y el objeto, sino que da testimonio de la fundamental inquietud y manera de ser de una existencia que aspira a encontrar un sentido.

En relación con lo que nos interesa aquí también llama la atención en el texto de Agustín que limite su indagación hermenéutica a los «pasaje ambiguos» de la Escritura (*ad ambigua Scripturarum*). Porque Agustín parte de la posición de que, en principio, la Escritura es clara e incluso accesible a los niños.⁹⁷ De esta manera se distancia ostensivamente de Orígenes, para quien toda la Escritura podía ser alegórica. Agustín considera que una reflexión expresamente hermenéutica sólo es necesaria donde se topa con la dificultad de pasajes ambiguos. En «De doctrina christiana» (especialmente el libro tercero) se tratará sólo de dar instrucciones (*praeceptae*) para superar el problema de los pasajes ambiguos. No podemos extendernos mucho sobre estas instrucciones, que permitirían mostrar que Agustín no sólo es el padre de la hermenéutica existencialista, sino también de la hermenéutica basada en reglas. Pero al menos daremos un breve esbozo.

Agustín recuerda en primer lugar que cualquier ciencia tiene tres fundamentos: la fe, la esperanza y el amor.⁹⁸ De ahí se deduce que por mucho que se siga las reglas, la luz que se precisa para penetrar los pasajes oscuros debe venir de Dios. Por tanto, todo depende de la disposición espiritual del intérprete, y especialmente de la *caritas*. Quien se acerca con amor y prudencia a las Escrituras, comenzará por leer todos los libros canónicos para obtener al menos cierto conocimiento de ellos, aunque no comprenda todo su contenido.⁹⁹ Por este camino se familiarizará con el lenguaje de las Escrituras y estará en condiciones de iluminar los pasajes oscuros con ayuda de los claros.

Agustín insistirá varias veces en esta instrucción aparentemente banal de explicar los pasajes oscuros con pasajes paralelos más claros. Además recomienda cultivar el conocimiento de las lenguas hebrea y griega y subraya el beneficio que se puede sacar de la diversidad de las interpretaciones¹⁰⁰ y traducciones para aclarar los

⁹⁷ Véase *De Trinitate*, I, 2: «Sancta Scriptura parvulis congruens».

⁹⁸ *De doctrina christiana*, I, cap. XXXV.

⁹⁹ *Ibid.*, II, cap. VIII.

¹⁰⁰ *Ibid.*, II, cap. XII.

pasajes oscuros. También incorpora un elemento histórico-crítico en su hermenéutica: El cristiano crítico siempre buscará un sentido conforme a Dios y no tomará al pie de la letra las fábulas supersticiosas de las Escrituras. Por añadidura, hay que tener en cuenta el contexto histórico, especialmente en el manejo del Antiguo Testamento. Por ejemplo, se tendrá que comprender que había tiempos en que un hombre podía vivir castamente con varias mujeres (como Abraham vivió su relación con Sara, que animó ya a san Pablo a hacer una interpretación alegórica), mientras que en la actualidad un hombre puede llevar una vida pecaminosa aunque sea monógamo.¹⁰¹ En este punto, además del precepto de la *caritas*, al que Agustín apela sistemáticamente y en todas partes, también señala que puede ayudar la regla general de iluminar pasajes oscuros con pasajes paralelos más claros. Por otro lado, no hay que tomar al pie de la letra aquello que tiene un sentido metafórico.

Para esclarecer el espíritu de las metáforas de las Escrituras, Agustín recomienda adquirir conocimientos de retórica que permiten dominar los diversos «tropos» o giros del lenguaje (desde la ironía hasta la catarsis).¹⁰² Por otro lado, prescinde explícitamente de una explicación exhaustiva de los giros del lenguaje, puesto que son tan amplias que ninguna inteligencia podría captarlos todos. El tercer libro de su tratado lo cierra con un llamado a la oración, porque el espíritu de la letra debe iluminarse desde Dios. Como explica en el último párrafo, así termina lo que habíamos que decir sobre la relación entre los signos con la palabra o con el pensamiento (*de signis, quantum ad verba pertinent*).¹⁰³

El final del libro tercero evoca una relación entre signo y *verbum*, que hay que complementar desde el «*De Trinitate*» de Agustín, ya que la hermenéutica lingüística de Gadamer hace referencia explícita a esta doctrina. La manera de establecer esta relación en el contexto de esta obra está, sin duda, en función de un problema teológico: ¿Cómo se puede pensar al Hijo de Dios de tal manera sin entender el *verbum* como un simple exteriorización sensorial de Dios, que tendría como consecuencia un subordinacionismo trinitario? Para resolver esta cuestión, Agustín recurre a la distinción entre un *logos* interno (ενδιαθετος) y un *logos* o *verbum* externo (προφορικος). Como dice, el hablar o pensar original es interior, es el lenguaje del corazón.¹⁰⁴ Este hablar interior aún no tiene

¹⁰¹ *Ibid.*, III, cap. XVIII.

¹⁰² *Ibid.*, III, cap. XXIX.

¹⁰³ *Ibid.*, III cap. XXXVII.

¹⁰⁴ *De Trinitate*, XV, cap. X, 19: «Verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicujus alterius.»

una forma sensorial o material, es puramente intelectual o universal, lo que quiere decir aquí: Aún no ha adquirido la forma de un lenguaje sensorial o histórico determinado.

Cuando escuchamos una palabra humana en un lenguaje determinado, está claro que no tratamos de entender su configuración específica y casual, sino el *verbum* o la razón que se encarna en ella aunque sea de manera incompleta como toda encarnación de lo espiritual en el hombre. Así, se trata de trascender el lenguaje sensorial expresado para llegar al *verbum* verdaderamente humano (*sed transeunda sunt hac, ut ad illud preveniatur hominis verbum*).¹⁰⁵ Lo que se aspira a alcanzar en el *verbum* que no se puede proferir en ningún sonido particular, pero que sin embargo es inherente a todo habla y que precede a todos los signos a los que puede ser «traducido». Cuando esta palabra interior (*verbum intimum*) del alma o del corazón adopta la forma sensorial de un lenguaje concreto, no se la dice tal como es, sino de la manera en que se la puede ver a través de nuestro cuerpo en aquel momento.¹⁰⁶

La ganancia teológica que Agustín puede sacar de esta doctrina es considerable. También para Cristo, el *verbum* divino vale esta distinción por analogía. El *verbum* divino que se introdujo en un tiempo determinado en el mundo histórico no se debe confundir con el *verbum* eterno de Dios. Esta distinción permite a Agustín pensar tanto la diferencia como la igualdad del *verbum* históricamente revelado con respecto a Dios.

Del mismo modo en que a la expresión humana de una palabra precede una palabra interior, así también preexiste junto a Dios un *verbum* antes de la creación y del advenimiento terrenal de Cristo, que la tradición entendía como la *sapientia* o el autoconocimiento de Dios.¹⁰⁷ También con respecto a este *verbum* se consideraba que en un tiempo determinado adoptó una forma sensorial para comunicarse a los hombres. Puesto que nuestro lenguaje no transmite una copia exacta de nuestros pensamientos íntimos, también debe ser cierto para Dios que el *verbum* manifestado sensorialmente en su forma externa y contingente debe ser diferenciado del *verbum* divino tal como es en sí mismo. Sin embargo, y esto sólo es posible para Dios, esta manifestación era idéntica en su esencia con la *sapientia* divina, de modo que Dios podía estar plenamente presente en la manifestación de su palabra.

¹⁰⁵ *Ibid.*, XV, cap. XI, 20.

¹⁰⁶ *Ibid.* En cuanto a la concepción de *επιηνα* como mediación de lo pensado véase además Agustín, *De civitate dei*, VIII, cap. XIV: «ideo ερηης Graece, quod sermo vel interpretatio, quae ad sermonem utique pertinet; ερηνα dicitur ..., per sermonem omnia cogitata enunciatur.

¹⁰⁷ La orientación para ello era 1 Cor 1, 24. Véase *De Trinitate*, IV, cap. XX, 27; cap. I, 1, VII, cap. III, 4-6, cap. XII, 222, y otros lugares.

Los seres humanos no logran casi nunca esta identidad de la esencia del pensamiento y la palabra concreta, y con esta afirmación Agustín marca el límite de su analogía con la palabra humana. Porque el *verbum* divino se refiere al autoconocimiento completo de Dios, mientras que el *verbum* humano nunca es capaz de poseerse a sí mismo de esta manera. Sólo muy raras veces nuestra palabra es el reflejo de un conocimiento seguro. Agustín se pregunta si nuestro *verbum* sólo surge de lo que podemos llegar a saber por nuestra ciencia.¹⁰⁸ ¿No ocurre más bien que decimos muchas cosas sin tener una claridad última sobre el saber que empleamos al hablar? Al contrario del *verbum* divino, nuestro *verbum* no está dotado con una autoevidencia última. La razón de ello es que nuestro ser no se resuelve en un puro y verdadero conocimiento de sí mismo (*quia non hoc est nobis esse, quod est nosse*). Nuestro *verbum* se nutre siempre de un saber implícito, de un «no sé qué»,¹⁰⁹ que ayuda al pensamiento a expresarse. Este «no sé qué» -Agustín debe pensar aquí en el lenguaje concreto- no es algo sólidamente formado, puesto que no brota de una visión clara, sino algo infinitamente formable (*hoc forma nondumque formatum*). Agustín pone aquí especialmente de relieve el contraste con la autopresencia divina, de la que testimonia el *verbum* del Hijo.

Sólo podemos interesarnos aquí por aquellas consecuencias hermenéuticas de esta concepción que se han transmitido en parte a la hermenéutica actual. Lo que Gadamer extrajo de ella en primer lugar era la insistencia en el hecho de que la palabra que se trata de comprender no sólo se refiere al mero sonido, sino a lo significado con este signo, es decir aquello a que se refiere o lo pensado y, finalmente, a la palabra de la razón misma en su universalidad.¹¹⁰

Ahora bien, ¿qué significa esto para el filosofar actual? ¿Se refiere a una representación mental, con lo que estaríamos ante el peligro de una recaída en el mentalismo, psicologismo, etc.? De acuerdo con Gadamer, debemos plantar la pregunta de qué ha de ser esta "palabra interior".¹¹¹ Hay que partir de la observación de Agustín de que el carácter de signo por medio del cual pretendemos expresar algo, nuestro «espíritu», implica algo contingente o material. Siempre expresa sólo un aspecto y no la totalidad de lo que queremos enunciar. La doctrina del *verbum cordis* nos advierte de no tomar este signo del lenguaje como algo último, puesto que siempre representa sólo una

¹⁰⁸ *De Trinitate*, XV, cap. XV, 24: «Numquid verbum nostrum de sola scientia nostra nascitur».

¹⁰⁹ XV, cap. XV, 25. (trad. castellana: San Agustín, Obras, vol. 16, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955, p. 497).

¹¹⁰ VM, p. 398.

¹¹¹ *Ibid.*

interpretación (*interpretatio*) incompleta, que necesita que continuemos hablando si queremos abarcar la totalidad de la cosa: Por tanto, la palabra interior no depende en absoluto de una lengua determinada, y no tiene de ningún modo el carácter de un presentir las palabras que surgen de la memoria sino que se trata del estado de hecho que se ha terminado de pensar (*forma excogita*). En la medida en que se trata de un terminar de pensar, hay que reconocer en él también un momento procesual.¹¹²

Este elemento procesual es el de la búsqueda de la palabra y de su comprensión. Todo enunciado no forma más que un segmento del diálogo que da vida al lenguaje. El «estado de hecho terminado de pensar», el *actus exercitus* o su ejecución posterior por medio del hablar, que no puede ser encerrado en el *actus signatus* asible de la enunciación real del decir sólo existe en este diálogo que requiere comprensión. Gadamer aprendió de Agustín que el sentido transmitido por el lenguaje «no es un sentido lógico que se pueda abstraer del enunciado, sino que significa el entrelazamiento que se produce en él».¹¹³ La fijación del pensamiento occidental en la proposición significa, por tanto, una reducción del lenguaje que omite su dimensión decisiva, es decir, omite que cualquier discurso está incluido en un diálogo. La concentración en la lógica de la proposición abstrae del carácter inevitablemente respondedor de la palabra,¹¹⁴ de su dependencia de algo anterior, es decir, la pregunta. En esta dialéctica de pregunta y respuesta consiste la verdadera universalidad del lenguaje, de la que se nutre la pretensión de universalidad de la hermenéutica, que eleva el lenguaje al pensamiento.

De manera inconfundible, aunque raras veces comprendido, Gadamer lo concibió en su ensayo «La universalidad del fenómeno hermenéutico» (1966) precisamente como «el fenómeno hermenéutico primario», que implica «que no existe un enunciado posible que no se pueda entender como respuesta a una pregunta, y que se debe entender sólo así».¹¹⁵ Esta concepción dialógica es un eco de la doctrina agustiniana del *verbum cordis*, por medio de la cual Gadamer se propone superar el olvido occidental del lenguaje, es decir, la fijación en el enunciado como algo último abstrayendo el carácter de acontecimiento del sentido.

La verdad del enunciado no se halla en él mismo o en el signo escogido en el momento correspondiente, sino en la totalidad que desencierra: «No se debe tomar la

¹¹² *Ibid.*, p. 399.

¹¹³ *Ibid.*, p. 404.

¹¹⁴ Véase *Ibid.*, p. 404: «La unidad de la palabra que se explica, en la multiplicidad de las palabras, permite ver además algo que no se resume en la estructura peculiar de la lógica y que pone de relieve el carácter de acontecimiento del lenguaje: el proceso de la formación de conceptos».

palabra sólo como un signo que apunta a un significado determinado, sino al mismo tiempo hay que percibir todo aquello que conlleva». ¹¹⁶ En su ensayo pionero «*Was ist Wahrheit?*» (¿Qué es la verdad?), de 1957, Gadamer ya había intentado liberar la pretensión de verdad del lenguaje de la base de la proposición: «No hay proposición que se pueda concebir sólo por el contenido que presenta si se la quiere captar en su verdad. Toda proposición está motivada. Toda proposición tiene presupuestos que no enuncia». ¹¹⁷ De ello se desprende que la universalidad del lenguaje no puede ser la del lenguaje hablado, sino la de la «palabra interior», como se podría expresarlo con Agustín. Esto implica todo menos una negligencia del lenguaje concreto. Sólo se trata de situar este lenguaje correctamente en su horizonte hermenéutico. No podemos percibir una palabra del «espíritu», pero sí podemos apuntar a ella como objetivo cuando nos proponemos entender un lenguaje.

La universalidad de la hermenéutica no se toca ni siquiera tangencialmente cuando se remite a la experiencia prelingüística o a los límites del lenguaje. Al contrario, la hermenéutica es precisamente un pensar hasta el final los límites del lenguaje. ¹¹⁸ Porque «el fracaso del lenguaje prueba su capacidad de buscar para todo una expresión». ¹¹⁹ Una hermenéutica que procede de Agustín no necesita que se le instruya sobre los límites del lenguaje enunciado.

La universalidad a la que se refiere es la de la búsqueda de la comprensión, del intento o de la capacidad de encontrar expresiones para todo. La tesis principal de Gadamer es que el enunciado tiene *límites* por principio, que se deben a nuestra finitud histórica y nuestra dependencia de la densidad de un lenguaje ya existente pero abierto. «En los ejemplos vemos cuáles son los límites que un enunciado tiene por principio. Nunca puede decir todo lo que hay que decir. (...) Platón llamó al lenguaje el diálogo interior del alma consigo misma. Aquí se muestra claramente la estructura del asunto se llama diálogo, porque se trata de pregunta y respuesta, porque uno se pregunta tal como pregunta a otro y habla a sí mismo tal como hablaría a otro. Ya Agustín señaló esta manera de hablar. Cada uno está en cierto modo en diálogo consigo mismo. Aunque esté dialogando con otros debe seguir dialogando consigo mismo en la medida en que piensa. Por tanto el lenguaje no se ejecuta en enunciados, sino como diálogo, como unidad de

¹¹⁵ VM, II, p. 226

¹¹⁶ Gadamer, H.-G., «Destrucción y deconstrucción», en: *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 17.

¹¹⁷ VM, II, p. 52; véase en la misma página: «La prioridad lógica no la tiene el juicio, sino la pregunta, como también lo prueban históricamente el diálogo platónico y el origen dialéctico de la lógica griega. La prioridad de la pregunta frente al enunciado significa, empero, que el enunciado es en esencia una respuesta. No hay enunciado que no represente una especie de respuesta.»

¹¹⁸ Véase el ensayo: «¿Qué es interpretar?», en: *Evolución e interpretación*, Madrid, Texto 66 (1985), pp. 89-99.

sentido que se construye con palabras y respuestas. Sólo así el lenguaje obtiene toda su redondez.»¹²⁰

Presentamos a continuación resumidamente los elementos que consideramos más importantes del presente apartado:

Con San Agustín nos encontramos ante un filósofo que goza de una recepción muy importante entre los representantes de la hermenéutica contemporánea.

Tanto Heidegger como Gadamer se dejaron estimular en sus especulaciones sobre todo por las «*Confesiones*» y por «*De Trinitate*». Pero da la casualidad de que Agustín también fue autor de un tratado hermenéutico con el título «*De doctrina christiana*», del que G. Ebeling sostuvo no sin razón que fue «la obra históricamente más influyente de la hermenéutica».

Heidegger insiste en la «gran envergadura» de esta hermenéutica en comparación con la posterior de Schleiermacher, que en su opinión es más formalista: «Schleiermacher redujo la idea de una hermenéutica amplia y entendida como algo vivo (de Agustín) a un "arte de comprender"».

El querer entender las Escrituras para San Agustín no es un proceso puramente epistémico, que se desarrolla entre el sujeto y el objeto, sino que da testimonio de la fundamental inquietud y manera de ser de una existencia que aspira a encontrar un sentido.

Esta conexión otorga a la hermenéutica agustiniana un rasgo claramente «existencial», que se puede encontrar en todos sus textos y que le ha valido la fama de un protoexistencialista.

Llama la atención que San Agustín limite su indagación hermenéutica a los «pasaje ambiguos» de la Escritura, pues considera que una reflexión expresamente hermenéutica sólo es necesaria donde se topa con la dificultad de pasajes ambiguos. En «*De doctrina christiana*» tratará sólo de dar instrucciones para superar el problema de los pasajes ambiguos.

¹¹⁹ VM, II, p. 185.

¹²⁰ *Evolución e interpretación*, pp. 97-98.

Agustín afirma que cualquier ciencia tiene tres fundamentos: la fe, la esperanza y el amor. De ahí que por mucho que se sigan las reglas, la luz que se precisa para penetrar los pasajes oscuros debe venir de Dios. Por tanto, todo depende de la disposición espiritual del intérprete, y especialmente de la *caritas*.

Quien se acerca con amor y prudencia a las Escrituras, comenzará por leer todos los libros canónicos para obtener al menos cierto conocimiento de ellos, aunque no comprenda todo su contenido

Agustín insistirá varias veces en la instrucción de explicar los pasajes oscuros con pasajes paralelos más claros. Además recomienda cultivar el conocimiento de las lenguas hebrea y griega y subraya el beneficio que se puede sacar de la diversidad de las interpretaciones y traducciones para aclarar los pasajes oscuros.

También incorpora un elemento histórico-crítico en su hermenéutica: El cristiano crítico siempre buscará un sentido conforme a Dios y no tomará al pie de la letra las fábulas supersticiosas de las Escrituras. Por añadidura, hay que tener en cuenta el contexto histórico, especialmente en el manejo del Antiguo Testamento.

Para esclarecer el espíritu de las metáforas de las Escrituras, Agustín recomienda adquirir conocimientos de retórica que permiten dominar los diversos «tropos» o giros del lenguaje.

El tercer libro de su tratado «*De doctrina christiana*» lo cierra con un llamado a la oración, porque el espíritu de la letra debe iluminarse desde Dios.

Agustín recurre a la distinción entre un *logos* interno y un *logos* o *verbum* externo. El obispo de Hipona afirma que el hablar o pensar original es interior, es el lenguaje del corazón. Este hablar interior aún no tiene una forma sensorial o material, es puramente intelectual o universal: Aún no ha adquirido la forma de un lenguaje sensorial o histórico determinado.

Cuando escuchamos una palabra humana en un lenguaje determinado, está claro que no tratamos de entender su configuración específica y casual, sino el *verbum* o la razón que se encarna en ella aunque sea de manera incompleta como toda encarnación de lo espiritual en el hombre. Así, se trata de trascender el lenguaje sensorial expresado para llegar al *verbum* verdaderamente humano.

Cuando esta palabra interior del alma o del corazón adopta la forma sensorial de un lenguaje concreto, no se la dice tal como es, sino de la manera en que se la puede ver a través de nuestro cuerpo en aquel momento.

Los seres humanos no logran casi nunca la identidad de la esencia del pensamiento y la palabra concreta, y con esta afirmación Agustín marca el límite de su analogía con la palabra humana. Porque el *verbum* divino se refiere al autoconocimiento completo de Dios, mientras que el *verbum* humano nunca es capaz de poseerse a sí mismo de esta manera. Sólo muy raras veces nuestra palabra es el reflejo de un conocimiento seguro.

Gadamer extrajo de Agustín la idea de que la palabra que se trata de comprender no sólo se refiere al mero sonido, sino a lo significado con este signo, es decir aquello a que se refiere o lo pensado y, finalmente, a la palabra de la razón misma en su universalidad.

La palabra interior no depende en absoluto de una lengua determinada, y no tiene de ningún modo el carácter de un presentir las palabras que surgen de la memoria sino que se trata del estado de hecho que se ha terminado de pensar. En la medida en que se trata de un terminar de pensar, hay que reconocer en él también un momento procesual.

Este elemento procesual es el de la búsqueda de la palabra y de su comprensión. Todo enunciado no forma más que un segmento del diálogo que da vida al lenguaje.

Gadamer aprendió de Agustín que el sentido transmitido por el lenguaje «no es un sentido lógico que se pueda abstraer del enunciado, sino que significa el entrelazamiento que se produce en él».

La fijación del pensamiento occidental en la proposición significa, por tanto, una reducción del lenguaje que omite su dimensión decisiva, es decir, omite que cualquier discurso está incluido en un diálogo.

En la dialéctica de pregunta y respuesta consiste la verdadera universalidad del lenguaje, de la que se nutre la pretensión de universalidad de la hermenéutica, que eleva el lenguaje al pensamiento.

La verdad del enunciado no se halla en él mismo o en el signo escogido en el momento correspondiente, sino en la totalidad que desencierra.

No podemos percibir un palabra del «espíritu», pero sí podemos apuntar a ella como objetivo cuando nos proponemos entender un lenguaje.

Una hermenéutica que procede de Agustín no necesita que se le instruya sobre los límites del lenguaje enunciado. La universalidad a la que se refiere es la de la búsqueda de la comprensión, del intento o de la capacidad de encontrar expresiones para todo.

La tesis principal de Gadamer es que el enunciado tiene *límites* por principio, que se deben a nuestra finitud histórica y nuestra dependencia de la densidad de un lenguaje ya existente pero abierto

Con esta concepción agustiniano-gadameriana de la universalidad del *logos* interior podemos concluir nuestro resumido panorama de lo histórico previo a la Reforma de la hermenéutica. Considerando el punto de culminación de esta universalidad, podemos adherirnos sin duda al juicio de Ebeling sobre el medioevo restante: «Desde el punto de vista hermenéutico, después de Agustín no surgieron planteamientos y criterios fundamentalmente nuevos a lo largo de un milenio aproximadamente». ¹²¹ Sin embargo, sería ciertamente injusto abundar en el habitual juicio despectivo sobre el milenio «oscuro» del medioevo. ¹²² Para sustraerse a este prejuicio corriente que se debe a la ignorancia, lo mejor que se puede hacer es consultar la obra excelente y apasionada en cuatro volúmenes de Henri de Lubac sobre la hermenéutica medieval. ¹²³

4. Martín Lutero

Martín Lutero (1483-1546) irrumpió en el escenario de la vida espiritual y política de su época como un auténtico huracán, que sacudió a Europa y provocó una fractura en la

¹²¹ Ebeling, G., Artículo «Hermenéutica», p. 249.

¹²² Este es el defecto del libro de Gusdorf, G., *Los orígenes de la hermenéutica*, Madrid, 1988, especialmente pp. 68-70 («sus obras deben figurar en el museo de los errores y de los horrores de la historia» y otras afirmaciones por el estilo).

¹²³ de Lubac, H., *Exégesis Medieval. Los cuatro sentidos de la escritura*, Barcelona, 1959-1964.

unidad del mundo cristiano. Desde el punto de vista de la unidad de la fe, el medievo acaba con Lutero y con él se inicia una fase importante del mundo moderno.¹²⁴

Entre los numerosos escritos de Lutero recordemos el *Comentario a la Carta a los Romanos* (1515-1516), las 95 *Tesis sobre las indulgencias* (1517), las 28 tesis referentes a la *Disputa de Heidelberg* (1518), los grandes escritos de 1520, que constituyen los auténticos manifiestos de la reforma: *Llamada a la nobleza cristiana de nación alemana para la reforma del culto cristiano*, *El cautiverio de Babilonia de la Iglesia*, y en 1525 -en contra de Erasmo- *La libertad del cristiano* y el *Esclavo arbitrio*.

Desde una perspectiva histórica el papel de Lutero posee una importancia primordial, dado que a su reforma religiosa muy pronto se añadieron elementos sociales, económicos y políticos que modificaron el rostro de Europa, y por supuesto es de una importancia primordial para la historia de las religiones y del pensamiento teológico.¹²⁵

También merece un lugar en la historia del pensamiento filosófico, ya que Lutero fue portavoz de aquella misma voluntad de renovación que manifestaron los filósofos de la época, su pensamiento religioso poseyó determinadas vertientes teóricas (sobre todo de carácter antropológico y teológico), y el nuevo tipo de religiosidad que él defendía influyó sobre los pensadores de la época moderna (por ejemplo, sobre Hegel y sobre Kierkegaard) y contemporáneos (sobre determinadas corrientes del existencialismo y de la nueva teología).

Lutero asumió con respecto a los filósofos una postura completamente negativa: la desconfianza en las posibilidades de la naturaleza humana de salvarse por sí sola, sin la gracia divina, debió conducir a Lutero a quitar todo valor a una búsqueda racional autónoma o al intento de afrontar los problemas humanos fundamentales basándose en el *logos*, en la mera razón. Para él, la filosofía no es más que un vano sofisma o, aún peor, fruto de aquella soberbia absurda y abominable tan característica del hombre, que quiere basarse en sus solas fuerzas y no sobre lo único que salva: la fe. Aristóteles, desde este punto de vista, es considerado como la expresión en cierto sentido paradigmática de esta soberbia humana. (El único filósofo que parece no estar del todo incluido en esta condena es Ockham. Ockham, al escindir fe y razón -contraponiéndolas- había abierto uno de los caminos que debían conducir a la postura luterana.¹²⁶

¹²⁴ Reale, G. - Antusen, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. II, Herder, Barcelona, 1995, pp. 99-101.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 102.

4.1 El principio de la *sola scriptura* de Lutero

Presumiblemente hay más estudios sobre la «hermenéutica» de Lutero que sobre cualquier otro clásico de la hermenéutica. Esto se debe sin duda a la inmensa importancia de Lutero para la historia intelectual y eclesiástica, pero también a la circunstancia de que la tradición de la hermenéutica fue cultivada sobre todo por el protestantismo, desde Flacius hasta Schleiermacher, Dilthey, Bultmann, Ebeling y tal vez también Gadamer.¹²⁷

Para Dilthey, el primer historiador de la hermenéutica, era seguro que la ciencia hermenéutica sólo comenzó con el protestantismo.¹²⁸ Sin duda que el cometido reformador de Lutero sembró las premisas de una revolución hermenéutica, pero hay que preguntarse en serio si Lutero mismo desarrolló realmente una *teoría* hermenéutica. Su «hermenéutica se confunde por completo con su interpretación de las Sagradas Escritura y como profesor sólo ofreció lecciones exegéticas, lo cual era una novedad en aquella época.¹²⁹ Es sabido que Lutero estaba tan concentrado en las Escrituras y su palabra que no se interesó por la filosofía o la teoría, a la que solía equiparar con la escolástica vacía de contenido. Su concepción hermenéutica sólo se puede deducir del método de su exégesis de las Sagradas Escrituras.¹³⁰

El punto de partida de Lutero era obviamente el principio reformativo de la «*sola scriptura*», a la que defendió contra la tradición y la doctrina de la Iglesia. La instauración de este principio significó sin duda una afrenta para la Iglesia de entonces, que estaba en una situación de olvido del texto. Pero desde el punto de vista estrictamente hermenéutico no era algo desconocido. Por ejemplo para la patrística la primacía del texto era la norma. En Agustín hemos podido ver la exigencia de partir siempre de las Escrituras para esclarecer los pasajes oscuros con pasajes paralelos de texto. Al comienzo de su «*Doctrina christiana*» aconsejaba al lector de leer en primer lugar todo el texto y de fiarse en la luz esclarecedora del espíritu. Al contrario de la tendencia alegorizante de los alejandrinos, partía además del principio de que las Escrituras eran comprensibles.

¹²⁷ Véase especialmente VM, II, pp. 121-132, considerado en el segundo volumen de sus GW incluso como «primer desarrollo ulterior de VM»; hay que señalar además los numerosos trabajos sobre la dimensión religiosa de Heidegger y sus relaciones con la teología de Marburgo. En general, las indagaciones de Gadamer sobre la historia de la hermenéutica estaban fuertemente marcadas por la tradición protestante.

¹²⁸ Así lo dice literalmente en la primera frase de su informe sobre «El sistema hermenéutico de Schleiermacher». Véase acerca de esta tesis von Bormann, C., Artículo «Hermenéutica», *Op. cit.*, p. 112.

¹²⁹ Véase Ebeling, G., «Hermenéutica luterana», en: *La hermenéutica protestante* 48 (1951), p. 174.

Es absolutamente cierto que en la época de Lutero la Iglesia había perdido de vista esta evidencia, pero desde una óptica puramente hermenéutica esto es menos importante, ya que en la Reforma sólo se trataba de reconquistar esta evidencia perdida. Tanto la *sola scriptura* como la convicción de que la Escritura era en principio transparente ya eran los pilares de la patrística, que Lutero no menospreciaba en absoluto. Su rechazo de la alegoresis y del cuádruple sentido de las Escrituras significaba a este respecto una renovación provocadora de la mentalidad patrística.

El rechazo de la alegoresis, que el joven Lutero aún había practicado, significaba claramente una orientación decidida hacia el sentido literal.¹³⁰ La intuición básica de Lutero era que el sentido literal bien entendido contenía por sí mismo un significado espiritual, de manera que de la correcta comprensión de lo verbal surgía el espíritu de la Escritura. El espíritu no es un más allá licuado de la palabra, sino que se le encuentra en la fiel ejecución de la palabra. Ésta sigue siendo letra muerta mientras no se la experimenta en su ejecución que apunta a una transformación espiritual, una concepción que recuerda la doctrina agustiniana del *verbum*. La conocida afirmación de Lutero de que las Escrituras contienen su propia llave, *sui ipsius interpres*, significa que la palabra, en tanto oferta divina, está en espera de una ejecución que debe realizarse en la comprensión creyente de las Escrituras.

Dicho de otra manera, una palabra de la Escritura siempre espera una interpretación, la que sólo puede realizar la ejecución posterior del *verbum* mismo en tanto permite que resuene la totalidad liberadora de la significación que pretende expresar por medio de la gracia divina. La orientación por la palabra cumple todo lo que pueden revelar las Escrituras. Esta es la forma del universalismo hermenéutico que adopta el protestantismo.

El principio de la *sola scriptura* que sería su propio intérprete, la doctrina subyacente del *verbum* y la anticipación de la comprensibilidad fundamental de las Escrituras no son descubrimientos de Lutero. Sin embargo, hay que preguntarse si estos criterios pueden ser suficientes para una teoría de la interpretación rigurosa. Porque no bastan cuando se trata del dilema de los pasajes ambiguos de las Escrituras. Sólo a causa de ellos Agustín se vio motivado a elaborar las instrucciones hermenéuticas en su «*Doctrina christiana*». Aunque en principio las Escrituras son claras y comprensibles, no lo son en todo momento. A este respecto la Iglesia oficial se había apoyado en la autoridad

¹³⁰ De esta manera procede Ebeling, G., 1951.

¹³¹ Véase Ebeling, G., 1951, p. 176.

de la tradición y del magisterio. ¿Cómo resolvió el protestantismo este problema? Su apelación a la intuición del Espíritu Santo o al hecho de que las Escrituras son en todas sus partes e unívocamente sus propios intérpretes (*sui ipsius interpretes*) resulta poco satisfactoria y en parte ingenua, ya que no parecía poder frenar en absoluto la arbitrariedad de interpretaciones opuestas.

Para el Concilio de Trento (1546) de la Contrarreforma fue fácil reafirmar la insuficiencia hermenéutica ante las Escrituras y la necesidad de recurrir a la tradición. Uno de los argumentos más contundentes fue que el establecer una oposición entre las Escrituras y la tradición sería artificial, ya que ambos habían surgido del mismo Espíritu Santo. Además, el catolicismo pudo sacar provecho de las grandes divisiones de opinión en el bando protestante, para llevar al absurdo el principio de que en las Escrituras el sentido sería siempre claro y unívoco. Por lo tanto, para los pasajes ambiguos el testimonio de la tradición patristica seguía siendo imprescindible, puesto que sus conocimientos del griego y del hebreo eran mucho mejores que los de Lutero.

Con esta crítica el movimiento de la Contrarreforma llamó la atención sobre el punto débil de la hermenéutica protoprotestante o, más concretamente, sobre su ausencia en general. De esta manera, el desarrollo de una hermenéutica explícita se convirtió en una de las necesidades más urgentes del protestantismo. El hecho dramático de que Lutero no se había dedicado en absoluto a formular una teoría hermenéutica condujo poco después a la construcción de una hermenéutica científica de las Sagradas Escrituras. El problema del que ya se habían ocupado los padres de la iglesia eran los pasajes oscuros, para los que el protestantismo (todavía) no podía contar con tradición alguna. El primero que aportó una clave hermenéutica para los pasajes oscuros de las Escrituras fue Matthias Flacius.

Expongamos a modo de resumen los elementos más importantes del presente apartado:

Existen más estudios sobre la «hermenéutica» de Lutero que sobre cualquier otro clásico de la hermenéutica. Esto se debe a la circunstancia de que la tradición de la hermenéutica fue cultivada sobre todo por el protestantismo.

La hermenéutica de Lutero se confunde por completo con su interpretación de las Sagradas Escritura. Es sabido que Lutero estaba tan concentrado en las Escrituras que no se interesó por la filosofía, a la que solía equiparar con la escolástica vacía de

contenido. Su concepción hermenéutica sólo se puede deducir del método de su exégesis de las Sagradas Escrituras. El punto de partida de Lutero era el principio reformatorio de la «*sola scriptura*», a la que defendió contra la tradición y la doctrina de la Iglesia. La instauración de este principio significó sin duda una afrenta para la Iglesia de entonces, que estaba en una situación de olvido del texto.

El principio de la «*sola scriptura*» desde el punto de vista hermenéutico no era algo desconocido. Para la patrística la primacía del texto era la norma. En Agustín hemos podido ver la exigencia de partir siempre de las Escrituras para esclarecer los pasajes oscuros con pasajes paralelos de texto, partía además del principio de que las Escrituras eran comprensibles.

Tanto la *sola scriptura* como la convicción de que la Escritura era en principio transparente ya eran los pilares de la patrística, que Lutero no menospreciaba en absoluto. El rechazo de la alegoresis, que el joven Lutero había practicado, significaba claramente una orientación decidida hacia el sentido literal.

La intuición básica de Lutero era que el sentido literal contenía por sí mismo un significado espiritual, de manera que de la correcta comprensión de lo verbal surgía el espíritu de la Escritura. El espíritu no es un más allá licuado de la palabra, sino que se lo encuentra en la fiel ejecución de la palabra. Ésta sigue siendo letra muerta mientras no se la experimenta en su ejecución que apunta a una transformación espiritual.

La conocida afirmación de Lutero de que las Escrituras contienen su propia llave, significa que la palabra está en espera de una ejecución que debe realizarse en la comprensión creyente de las Escrituras. La orientación por la palabra cumple todo lo que pueden revelar las Escrituras. Esta es la forma del universalismo hermenéutico que adopta el protestantismo.

5. Matthias Flacius

Matthias Flacius Illyricus (1520-1575), un seguidor de Lutero, fue el primero que aportó una clave hermenéutica para los pasajes oscuros de las Escrituras.¹³²

¹³² Hirschberger, J., *historia de la filosofía*, t. I, Herder, Barcelona, 1986, p. 520.

Con su «*Clavis scripturae sacrae*» de 1567, Flacius ofreció la primera hermenéutica ejemplar de las Sagradas Escrituras. Aunque la palabra misma todavía no estaba en uso, se puede decir que era la primera teoría hermenéutica del protestantismo. Su propósito era brindar una llave (*clavis*) para descifrar los pasajes oscuros de la Biblia. Para semejante tarea Flacius estaba perfectamente preparado. Se había formado con el humanista Juan Bautista Egnatius en Venecia y tenía, entre otros, conocimientos excelentes del hebreo. Melancthon le proporcionó un puesto de profesor de hebreo en Wittenberg.¹³³

5.1 La universalidad de la gramática según Flacius

Antes de abordar en el segundo libro de las «*Clavis*» el delicado problema de los pasajes oscuros, en su prefacio, Flacius había insistido enérgicamente el principio luterano de la comprensibilidad general de las Sagradas Escrituras. Si Dios nos había dado las Escrituras para nuestra salvación, sostener que era oscura e insuficiente para la salvación de los cristianos sería una blasfemia contra la filantropía divina.¹³⁴ La réplica de Flacius al Concilio de Trento es que la oscuridad de las Escrituras no se debe a ellas mismas, sino a los conocimientos deficientes de la gramática y la lengua, de la que era culpable la Iglesia de entonces. La primera parte de las «*Clavis*» será una pura enciclopedia bíblica, que ofrece una exhaustiva concordancia de los pasajes paralelos. De esta manera se subrayaba eficazmente el peso de los conocimientos gramaticales para la hermenéutica protestante. Las «*Clavis*» se convirtieron así en un instrumento de una importancia sistemática decisiva para la teología protestante.¹³⁵ El dominio de la letra, del *gramma*, tenía que ser la clave universal de las Escrituras.

Con ayuda de esta llave universal, al comienzo del segundo libro Flacius declara que las razones de las dificultades de las Sagradas Escrituras son puramente gramaticales o lingüísticas. Todos los obstáculos se deben a la oscuridad del lenguaje mismo, de la que sería responsable la deficiente formación gramatical del intérprete, o sea del lector actual. Porque: «El lenguaje es un signo o una imagen de las cosas y en cierto modo unos anteojos a través de los cuales miramos las cosas mismas. Si el lenguaje

¹³³ Para la movida biografía de Flacius véase las referencias de L. Geldsetzer en la introducción a la nueva impresión de la segunda parte de las *Clavis scripturae sacrae*, bajo el título: De ratione cognoscendi sacras literas.

¹³⁴ *Clavis*, Prefacio (sin foliación): «horrendum in modum blasphemant, vociferantes Scripturam esse obscuram, ambiguam, non etiam sufficientem ad plenam institutionem hominis Christiani ad salutem...» Véase también Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Alianza, Madrid, 1986, p. 600 ss.

¹³⁵ L. Geldsetzer (en la introducción a «De ratione») ve con razón la importancia hermenéutica de las *Clavis* en el «paso que significaba que (...) Flacius remitiera la dogmática teológica tan exclusivamente a la Biblia como única base textual, otorgando así a la exégesis bíblica la posición de mayor autoridad dentro de la ciencia teológica».

resulta oscuro en sí mismo o para nosotros, nos resulta difícil reconocer las cosas mismas a través de él». ¹³⁶ Por eso hay que dominar el medio que representa la gramática si se quiere acceder al espíritu o al contenido de las Escrituras.

Contra la dificultad puramente gramatical de las Escrituras, Flacius propone una serie de remedios. Además de la invocación ritual del Espíritu Santo, subraya una y otra vez la importancia del conocimiento del lenguaje: «La fuente más importante de la dificultad de las Sagradas Escrituras se halla en el hecho de que los teólogos casi nunca se han esforzado con el esmero suficiente a entender más a fondo las Sagradas Escrituras y su texto o a explicarlos a otros». ¹³⁷

Lo que Flacius tiene en mente es por tanto, una interpretación estrictamente immanente de las Escrituras recurriendo a la comparación de pasajes paralelos, lo que concretiza la intuición de Lutero de que la Escritura es su propio intérprete (*sui ipsius interpres*). Como la mayoría de las instrucciones que aconseja Flacius, este principio de los textos paralelos ya se encontraba en Agustín. En general apela a menudo a la autoridad de Agustín y otros padres de la Iglesia probablemente por su intención característica ¹³⁸ de demostrar que lo nuevo del protestantismo se basa en antiguos precedentes que lo legitiman «Así, Agustín dice muy acertadamente que alguna frase no se usa fácilmente en sentido figurado si no se la explica claramente en otro lugar». ¹³⁹ Debido a la fuerte conexión, en cuanto al contenido, con a la tradición más antigua de la Iglesia, que Flacius pone claramente en juego contra la Iglesia católica de su tiempo, su propia teoría hermenéutica, a fin de cuentas, se muestra como poco original. Apenas ofrece alguna regla hermenéutica que no se encuentra ya en los padres de la Iglesia, una situación que no escapó a los historiadores de la hermenéutica. Así, Dilthey anota: «Casi todo el cuarto libro *De doctrina* de Agustín se ha incorporado en varios largos pasajes (...) De manera que este libro [las «*Clavis*»] es de hecho el resultado de la cosecha de toda la exégesis anterior». ¹⁴⁰

Desde el lado católico se le reprochó esta apropiación. El hecho de que las «*Clavis*» aún se discutieran en 1686 prueba de todos modos su amplia y duradera influencia. La utilidad de su enciclopedia bíblica y del carácter de suma de sus reglas

¹³⁶ Flacius, *De ratione*, p. 7.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 25.

¹³⁸ Véase Geldsetzer, L., Introducción a «*De ratione*».

¹³⁹ Flacius, *De ratione*, p. 27.

¹⁴⁰ Dilthey, W., GS, XIV/1, p. 602.

hermenéuticas convirtió a este texto en la obra básica de la hermenéutica del primer protestantismo hasta bien entrado el siglo XVIII.¹⁴¹

Flacius no sólo se inspiró en Agustín, sino también en la tradición de la retórica. Su doctrina del *scopus*, que se hizo famosa, sobre el respeto a la intención con la cual se escribió un libro, fue tomada directamente de la retórica.¹⁴² En cambio pasó por alto la gramática en cuanto al germen mismo de su intención subyacente. Con ello Flacius muestra los límites relativos del nivel puramente gramatical, qué habría que descifrar desde su *scopus*, es decir, desde un *logos* no expresado. De esta manera conecta no sólo con la antigua doctrina del *verbum interius*, sino también con su seducción esotérica.

En efecto, en Flacius se puede observar claramente una influencia de la tradición alegórica, y en las «*Clavis*» se encuentran con cierta frecuencia rasgos esotéricos que remiten sin excepción a Orígenes. Dado que parecen difícilmente reconciliables con el principio reformacionista de la universalidad de la categoría gramatical, sólo raras veces han sido puestos de relieve. Para corregir el cuadro hay que citar pasajes más largos: «Dios formuló muchas cosas intencionadamente en parábolas, porque no todos son capaces de comprender los misterios (...) Muchas cosas se ocultaron a los fieles, para que leyeran con mayor diligencia las Sagradas Escrituras y encontraran una revelación aún más clara».¹⁴³

Flacius también parece haber adoptado la coordinación de Orígenes del sentido literal y espiritual a dos niveles de sabiduría: «Conforme a su sabiduría peculiar, las Sagradas Escrituras contienen dos tipos de conocimiento de una misma cosa. Uno de ellos es para los necios y los niños y se compara metafóricamente con la leche. En cambio la otra es para los maduros y fuertes y es un manjar consistente (1 Cor 3, 2 y Heb 5, 13 y 14). El primero es la doctrina más antigua, el catecismo de los capítulos principales, que se exponen de manera breve general y sencilla. El conocimiento más tardío, en cambio, aborda los mismos temas, pero de manera mucho más precisa y completa, examinando más cuidadosamente las fuentes de las cosas y explicando muchos enigmas y misterios ocultos (...) Por eso hay que procurar que los incultos reciban esta sencilla alimentación de leche, mencionada en primer lugar, para que queden satisfechos y tranquilos, y

¹⁴¹ Véase Wach, J., *El Antiguo Testamento*, vol. I, Barcelona 1926, p. 14.

¹⁴² La consideración de la intención de un texto, en la que también insistió Melancthon (véase H.-G. Gadamer, *VM II*, p. 282), también era una norma de la exégesis más antigua. En último término se remontaba también a la advertencia de Platón, en Fedro, de tener en cuenta todo el contexto de sentido en la redacción de discursos (véase Hasso Jaeger, H.-E., *Op. cit.*, p. 46.)

¹⁴³ Flacius, *De ratione*, p. 23

proporcionar más tempranamente sólo a los fuertes ese alimento más sólido de la doctrina seria». ¹⁴⁴

Con el propósito de proporcionar a la Reforma una clave universal para el esclarecimiento de los pasajes oscuros de la Biblia, Flacius elaboró un resumen sincrético de todas las corrientes hermenéuticas, que puso de relieve la vertiente gramatical, pero que adoptó al mismo tiempo ciertos elementos de la alegoresis.

Hay que preguntarse hasta qué punto esta síntesis y la conservación de partes de la tradición alegórica eran conciliables con el rechazo de la alegoresis por parte de Lutero. En todo caso la continuación de ciertos motivos conceptuales de la alegoresis demuestra la imposibilidad de desarrollar una hermenéutica puramente gramatical que pretendía romper con la práctica más antigua y especialmente la imposibilidad de liberarse de la fascinación de la doctrina de la alegoría. Al parecer, al entendimiento humano no le resulta fácil aceptar la idea de que la letra pueda bastarse a sí misma. Parece mucho más plausible pensar que detrás (o mejor: con) la letra se escucha simultáneamente la totalidad del sentido. A fin de cuentas, la letra originó la hermenéutica. La aparición de la palabra «hermenéutica» ya no pudo hacerse esperar por más tiempo.

Expongamos resumidamente los elementos más importantes del presente apartado sobre Flacius:

Matthias Flacius Illyricus con su «*Clavis scripturae sacrae*» de 1567, ofreció la primera hermenéutica de las Sagradas Escrituras. Se puede decir que era la primera teoría hermenéutica del protestantismo. Su propósito era brindar una llave (*clavis*) para descifrar los pasajes oscuros de la Biblia.

Flacius insistió enérgicamente el principio luterano de la comprensibilidad general de las Sagradas Escrituras. Si Dios nos había dado las Escrituras para nuestra salvación, sostener que era oscura e insuficiente para la salvación de los cristianos era una blasfemia contra la bondad divina.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 69

La réplica de Flacius al Concilio de Trento es que la oscuridad de las Escrituras no se debe a ellas mismas, sino a los conocimientos deficientes de la gramática y la lengua, de la que era culpable la iglesia de entonces.

La primera parte de las «*Clavis*» será una pura enciclopedia bíblica, que ofrece una exhaustiva concordancia de los pasajes paralelos. De esta manera se subrayaba eficazmente el peso de los conocimientos gramaticales para la hermenéutica protestante.

Las «*Clavis*» se convirtieron así en un instrumento de una importancia sistemática decisiva para la teología protestante. El dominio de la letra, del *gramma*, tenía que ser la clave universal de las Escrituras.

Con ayuda de esta llave universal Flacius declara que las razones de las dificultades de las Sagradas Escrituras son puramente gramaticales o lingüísticas. Todos los obstáculos se deben a la oscuridad del lenguaje mismo, de la que sería responsable la deficiente formación gramatical del intérprete. Por eso hay que dominar el medio que representa la gramática si se quiere acceder al espíritu o al contenido de las Escrituras.

Contra la dificultad puramente gramatical de las Escrituras, Flacius propone una serie de remedios. Además de la invocación al Espíritu Santo, subraya una y otra vez la importancia del conocimiento del lenguaje.

Como la mayoría de las instrucciones que aconseja Flacius, el principio de los textos paralelos ya se encontraba en Agustín. En general apela a menudo a la autoridad de Agustín y otros padres de la Iglesia probablemente por su intención de demostrar que lo nuevo del protestantismo se basa en antiguos precedentes que lo legitiman.

Debido a la fuerte conexión con la tradición más antigua de la iglesia la propia teoría hermenéutica de Flacius se muestra como poco original. Apenas ofrece alguna regla hermenéutica que no se encuentra ya en los padres de la iglesia.

Por la utilidad de su enciclopedia bíblica y el carácter de suma de sus reglas hermenéuticas las «*Clavis*» se convirtieron en la obra básica de la hermenéutica del primer protestantismo hasta bien entrado el siglo XVIII.

Flacius no sólo se inspiró en Agustín, sino también en la tradición de la retórica. Su doctrina del *scopus* fue tomada directamente de la retórica. En cambio pasó por alto la

gramática en cuanto al germen mismo de su intención subyacente. Con ello Flacius muestra los límites relativos del nivel puramente gramatical, que habría que descifrar desde su *scopus*, es decir, desde un *logos* no expresado.

En Flacius se puede observar claramente una influencia de la tradición alegórica, y en las «*Clavis*» se encuentran con cierta frecuencia rasgos esotéricos que remiten sin excepción a Orígenes.

Flacius también parece haber adoptado la coordinación de Orígenes del sentido literal y espiritual a dos niveles de sabiduría

Con el propósito de proporcionar a la Reforma una clave universal para el esclarecimiento de los pasajes oscuros de la Biblia, Flacius elaboró un resumen sincrético de todas las corrientes hermenéuticas, que puso de relieve la vertiente gramatical, pero que adoptó al mismo tiempo ciertos elementos de la alegoresis.

CAPÍTULO III

TRAYECTORIA HISTÓRICA DE LA HERMENÉUTICA

Introducción

En los dos capítulos anteriores hemos advertido del peligro de presentar la historia de la hermenéutica a modo de una concepción teleológica de sí misma. Conviene mantener un razonable escepticismo ante la idea corriente de un alcanzarse a sí misma de la hermenéutica que pretendería que un conjunto inconexo de reglas de interpretación haya evolucionado en la dirección única y ascendente hacia una problemática universal.

A lo largo de su «prehistoria», que sólo se llamó hermenéutica por la falta de otra palabra más adecuada, se ha podido comprobar que semejante visión teleológica en realidad no tiene una correlación en los hechos. Sin embargo, en las diferentes etapas de lo que merece ser llamado hermenéutica, es decir teoría de la interpretación, se iba defendiendo la pretensión de universalidad.

Esta pretensión, que adoptó diversas formas en autores como Filón, Orígenes, Agustín o Flacius, se sostenía en una concepción común, arraigada ya en las palabras *ερμηνεύειν* y *ερμηνεία* tal como las habían percibido los griegos. Se trata de la idea de que la palabra (del lenguaje) encarna siempre la traslación o traducción de algo espiritual (en el sentido más propio de la palabra). Mientras la traducción es comprensible por sí misma, no hace falta un esfuerzo especial de mediación para el oyente. La palabra lo realiza por sí misma y no es otra cosa que la ejecución de este esfuerzo.

Una mediación hermenéutica (y desde Filón también una teoría) sólo se exige cuando fallan las funciones naturales de remisión de la palabra. La solución más coherente de esta perturbación de la situación natural del lenguaje era la alegórica: la palabra significa algo espiritual, que oculta y al mismo tiempo revela sólo a los iniciados.

En el contexto del lenguaje religioso, esto no era más que un pequeño paso, ya que el misterio no tiene nada que ver con lo terrenal. Para Orígenes la alegoresis se concretizaba en la tarea de una interpretación tipológica del Antiguo y Nuevo Testamento (lo que muestra cuan problemático sería hablar de un progreso desde Filón a Orígenes,

puesto que en ambos casos se trata de simbolizaciones muy diferentes de una función universal del *logos*).

Agustín no sólo creó la teoría hermenéutica reconocida como la más eficaz de la antigüedad, sino además elaboró de una manera muy sutil la significación fundamental del *logos*. Para ello recurrió a la distinción estoica entre palabra interior y exterior, pero consiguió mostrar que el *verbum interius* es plenamente inherente al *logos* expresado. En el caso del *verbum* divino y se podía hablar incluso de una identidad esencial de ambos. Los seres humanos, en cambio, no siempre conseguimos esta igualdad, por lo que hace falta una relación hermenéutica con la palabra expresada para situarla en su horizonte correcto. Lo expresado no coincide plenamente con lo pensado e intencionado, aunque no pretende ser otra cosa que su configuración material. Hemos visto que la hermenéutica contemporánea de un Gadamer pudo conectar con esta concepción que hace justicia a la limitación humana en su uso del lenguaje.

Eso también se puede afirmar de la renovación de la concepción de la palabra en la Reforma. En esa época, la profundización en la función de la palabra a partir del principio de una *sola scriptura* que es *sui ipsius interpres*, lleva consecuentemente al rechazo de la alegoresis. ¿Qué papel habría que desempeñar si la palabra era del todo clara? Sin embargo, la *sola scriptura* no basta cuando se trata del problema de los pasajes oscuros, única razón que motivó la elaboración de una hermenéutica en la tradición agustiniana, aunque tenía sus precedentes en la experiencia con los elementos «oscuros» o escandalosos de la interpretación alegorizante de los mitos por parte de los estoicos.

Para hacerse cargo de este desafío, Flacius, el fiel compañero de Lutero, ofreció una clave para la interpretación inmanente de las Escrituras, que subrayaba especialmente la necesidad de buenos conocimientos gramaticales. El dominio adecuado de conocimientos gramaticales se convierte así en la condición previa prioritaria y más universal, aunque poco extendida, para descifrar la palabra divina. Este nuevo comienzo, que fue decisivo para la hermenéutica, se entendía a sí mismo como renacimiento de la concepción patristica de la palabra y del espíritu. Esto indica que la idea de un núcleo común de los esfuerzos hermenéuticos que siempre hay que reconquistar no deja de tener algunos argumentos a su favor.

Puede llamar la atención que la universalidad de la hermenéutica a la que nos hemos referido hasta ahora, se limitaba al ámbito religioso. Para la mentalidad medieval, sin embargo, esto no significaba restricción alguna, ya que las Escrituras contenían todo

lo que había que saber. En este sentido, la interpretación de las Escrituras tenía un carácter universal por definición.

En la Edad Moderna, el ámbito de la lectura y de lo que merecía ser interpretado se iba ampliando. Esta nueva época fue la consecuencia del Renacimiento que puso de relieve la importancia del estudio de los clásicos griegos y latinos. El estudio y la edición de autores antiguos se emprendió en el marco de una disciplina que en el siglo XVI solía llamarse *ars critica*.¹⁴⁵ También otras disciplinas se enfrentaban en esa época a la interpretación, especialmente los juristas, que tenían que interpretar la Ley, pero también los médicos, cuya tarea principal era (y es) la interpretación de los síntomas.

En la situación de la incipiente Edad Moderna, que trataba de encontrarse a sí misma, surgió la necesidad de un nuevo canon metodológico en las diversas ciencias nacientes. Se precisaba un nuevo órgano del saber que sustituyera o complementara el aristotélico, y su construcción se convirtió en una de las tareas más importantes pendientes de la filosofía. Como se sabe, encontró en el *Novum organum* (1620) de Bacon y en el *Discours de la méthode* (1637) de Descartes sus testimonios más elocuentes. Justamente entre Bacon y Descartes surgió el *Neologismus hermeneutica*, como resultado del esfuerzo de ofrecer la contribución pendiente al *organon* tradicional. Esta nueva creación y este programa eran obra de J. C. Dannhauer.

1. Johann C. Dannhauer

Johann Conrad Dannhauer (1603-1666), teólogo racionalista originario de Estrasburgo, fue el iniciador de una hola de doctrinas generales de la interpretación, hoy casi olvidadas, que seguían al espíritu racionalista en su propósito de ofrecer reglas metódicas para la averiguación del verdadero sentido de los textos.¹⁴⁶

Durante mucho tiempo, la historiografía de la hermenéutica descuidó a Dannhauer, porque no parecía encajar demasiado bien en ella. Dilthey apenas le había atribuido importancia y Gadamer lo pasó por alto en *Verdad y método*.¹⁴⁷ Los artículos enciclopédicos lo mencionaban en el mejor de los casos como aquel que usó por primera vez la palabra «hermenéutica» en un título de libro, concretamente en su *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrum litterarum* de 1654. Este hecho no tendría

¹⁴⁵ Véase la síntesis en: von Bormann, C., artículo «Crítica», en: *Historias de la filosofía*, vol. IV, Basilea, 1976, pp. 1249-1262.

¹⁴⁶ Hirschberger, J., *historia de la filosofía*, t. II, Herder, Barcelona, 1986, pp. 29-30.

¹⁴⁷ Una laguna que llenó con dos artículos en los años setenta (véase VM, II, pp. 276-291.292-300).

relevancia si Dannhauer sólo hubiese usado una palabra para designar una tarea como la que se había propuesto, por ejemplo, Flacius con sus «*Clavis*». La presencia de una palabra no implica en modo alguno que la cosa a la que se refiere no haya existido ya antes. Los capítulos precedentes de esta reconstrucción hubiesen sido en balde si antes de Dannhauer no hubiera existido una teoría de la interpretación.

Lo cierto es que la importancia de Dannhauer supera con mucho la circunstancia ocasional de haber usado por primera vez la palabra «hermenéutica» en un título de libro.

1.1 La distinción Dannhaueriana de verdad hermenéutica y verdad objetiva

La idea de una hermenéutica universal fue concebida dentro de la tendencia de buscar una doctrina metodológica de las ciencias que se estaba independizando de la escolástica. Dannhauer se propone mostrar que en la propedéutica de todas las ciencias (que era tarea de la filosofía) debía haber una ciencia general de la interpretación. La idea inaudita de una ciencia universal de esta índole se introduce por medio de un silogismo: Todo lo conocible tiene alguna ciencia filosófica que le corresponda; el procedimiento del interpretar es algo conocible de este tipo; por tanto, este procedimiento debe tener una ciencia que le corresponda.¹⁴⁸

Esta «hermenéutica filosófica» tiene un enfoque universal en la medida en que debe ser aplicable a todas las ciencias. Sólo debía existir una hermenéutica, aunque sus objetos serían diferentes en cada caso.¹⁴⁹ La idea de Dannhauer es, por tanto, una hermenéutica general, que hay que elaborar en el terreno de la filosofía y que debería permitir a las otras disciplinas (derecho, teología, medicina) interpretar adecuadamente el sentido de los documentos escritos.¹⁵⁰

En esa época surgió la idea de que todas las ramas del saber implicaban la tarea de interpretar y en primer lugar la de interpretar textos. La dependencia del saber de la interpretación o, más exactamente, de los textos estaba evidentemente en relación con el cambio fundamental que había provocado la extensión de la imprenta.¹⁵¹

¹⁴⁸ *Idea boni interpretis*, Art. 1, § 3: «Omne scibile habet aliquam respondentem scientiam philosophicam. Modus interpretandi habet aliquam respondentem scientiam philosophicam.» Véase Geldsetzer, L., «¿Qué es la hermenéutica?», en: *Revista de filosofía neoescolástica* 73, Madrid (1983), pp. 594-622.

¹⁴⁹ *Idea boni interpretis*, § 6: «Una generalis est hermeneutica, quamvis in objectis particularibus sit diversitas.»

¹⁵⁰ Véase H.-E. Hasso Jaeger, *Op. cit.*, p. 50.

El conocido cartesiano Clauberg -quien siguió el propósito de Dannhauer y elaboró también una hermenéutica general dentro de su lógica- afirmó que los científicos se dedicaban en una medida mucho mayor a los textos de autores famosos que a la investigación de las cosas mismas.¹⁵² La ampliación del interés por la lectura de textos más allá de las Sagradas Escrituras, que se produjo en el Renacimiento, parecía imponer la necesidad una hermenéutica universal.

Esta orientación universal sólo podía ser una ciencia «propedéutica», una tarea que en el panorama clásico de las ciencias correspondía a la lógica. Por eso, Dannhauer desarrolló su hermenéutica *generalis* en paralelo y como complemento de la lógica tradicional según la doctrina aristotélica del método (*Organon*). El libro básico de esta lógica era el texto aristotélico *περί ερμηνείας*. En él se tematizaban en general las relaciones entre conceptos que aparecen en el discurso enunciativo.

La palabra *ερμηνεία* indicaba un procedimiento de interpretación que en la época de Dannhauer y siguiendo la tradición de los comentaristas medievales de Aristóteles se concebía como «analítico». El análisis lógico consistía en la reducción (análisis siempre significaba reducción de lo compuesto a sus elementos constituyentes) de la enunciación a su sentido pensado.¹⁵³

Podemos recordar, por ejemplo, la fórmula que empleó Boecio en su comentario al *περί ερμηνείας*, donde entendía la *hermeneia* como *vox artikulata per se itsam significans*. La enunciación es siempre la expresión vocalizada de un sentido pensado. La lógica, en tanto doctrina general de la verdad, veía su tarea en esta reducción de la enunciación a su sentido lógico de distinguir entre frases lógicas (o sea las que poseían un contenido fáctico) y frases no lógicas.¹⁵⁴ Esta reducción, que había sido desde la antigüedad el estímulo de los esfuerzos hermenéuticos, llegó a ser decisiva nuevamente para la idea original de Dannhauer de elaborar una hermenéutica universal.

Como también la lógica, la hermenéutica se propone averiguar una verdad para refutar lo falso. Pero mientras el análisis puramente lógico tiene la tarea de dilucidar la *verdad* objetiva del sentido pensado por medio de la reducción de éste a los principios más altos, la *hermenéutica* se conforma con establecer el sentido pensado como tal, es

¹⁵¹ Véase *Ibid.* y H.-G. Gadamer, en VM, II, p. 279 . 296.

¹⁵² Johannes Clauberg, *Logica vertus nova*, 1ª ed., Taurus, Madrid, 1981, p. 591.

¹⁵³ Véase Hasso Jaeger, H.-E., *Op. cit.*, p. 52.

¹⁵⁴ *Ibid.*

decir, con independencia de si este sentido es objetivamente verdadero o falso. Al nivel del pensamiento, de la *διανοία*, se produce una intención de sentido que en sí misma puede parecer oscura o confusa. Antes de probar su verdad fáctica o lógica, se pretende averiguar su sentido con ayuda de una hermenéutica científica general. Esta diferenciación entre la *sententia* (la verdad de la afirmación) y el *sensus* (significado del sentido) ya había sido corriente mucho antes de Dannhauer.¹⁵⁵ Lo nuevo es que él la introduce como primera determinación de la meta de una hermenéutica universal.

Al parecer Dannhauer se apoya en el título «*Peri hermeneias*» para formar la palabra «hermenéutica». De este modo pretende continuar el tratado aristotélico para enriquecerlo «con una nueva ciudad», como él mismo escribe.¹⁵⁶ En efecto, pensó fielmente hasta sus últimas consecuencias el sentido originario de *hermeneia*, que no quiere decir otra cosa que la mediación o una expresión verbal de sentido. Antes de decidir sobre su verdad fáctica, en pasajes problemáticos la hermenéutica está llamada a averiguar su «verdad hermenéutica», es decir, a aclarar lo que quiso decir un autor sin considerar si es rigurosamente lógico o fácticamente cierto.

Así, Dannhauer definirá al «buen» intérprete de la siguiente manera: es el analista de todos los discursos en tanto son oscuros pero «exponibles» (o interpretables), para separar el sentido verdadero del falso.¹⁵⁷ Para poder hacer esta separación, la hermenéutica de Dannhauer indicará toda una serie de directrices o *media interpretationis*, entre ellas sin duda la consideración del *scopus*, es decir, de la intención del autor.¹⁵⁸ No podemos ocuparnos aquí en detalle de estas reglas hermenéuticas, que se apoyan además en tradiciones más antiguas.

Con su programa de una hermenéutica universal integrada en la lógica, Dannhauer encontró numerosos seguidores en el racionalismo de los siglos XVII y XVIII, como J. Clauberg, J. E. Pfeiffer, J. M. Chaldenios y G. F. Meier. No cabe duda de que es un error de la historiografía de la hermenéutica ver el primer enfoque de una hermenéutica universal en la conocida afirmación de Schleiermacher con la que comenzaba su *Hermenéutica* en la edición de Lucke: «La hermenéutica como arte del

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 56; véase Beetz, M., *Op. cit.*, p. 598.

¹⁵⁶ *Idea boni interpretis*, p. 4: «Hermeneuticam (...) organi Aristotelici adjectione novae civitatis auctun.» Véase Hasso Jaeger, H.-E., *Op. cit.*, p. 51 y Gadamer, H.-G., *GW*, II, p. 287.

¹⁵⁷ *Idea boni interpretis*, p. 29: «interpres enim est analyticus orationum omnium quatenus sunt obscurae, sed exponibiles, ad discernendum verum sensum a falso».

¹⁵⁸ Véase para más detalle Hasso Jaeger, H.-E., *Op. cit.*, p. 46 y acerca del *scopus* Beetz, M., *Op. cit.*, p. 612.

comprender aún no existe generalmente, sino sólo en forma de diversas hermenéuticas especiales». ¹⁵⁹

Por otra parte, durante la Ilustración no faltaban las hermenéuticas especiales. Dannhauer mismo había publicado una en 1654 bajo el título «*Hermenéutica sacra*», en la que remitía repetidas veces y a lo largo de muchas páginas al trabajo precursor de Agustín. ¹⁶⁰ Filosóficamente más importante fue su intento de 1630 -que no pasó de ser sólo un programa- de elaborar una hermenéutica general, con la que pretendió contribuir a ampliar la lógica y la metodología de la ciencia, situándose entre el «*Novum organum*» de Bacon y el «*Discurso del método*» de Descartes.

Los elementos más importantes del aporte de Dannhauer en torno a la hermenéutica son los siguientes:

Johann Conrad Dannhauer acuñó el neologismo hermenéutica en 1629 y en su escrito de 1630 «*Die Idee eines guten Interpreten*» había expresado su intención de elaborar una hermenéutica universal bajo el título de *hermeneutica generalis*.

Dannhauer se propone mostrar que en la propedéutica de todas las ciencias debía haber una ciencia general de la interpretación. Esta «hermenéutica filosófica» tiene un enfoque universal pues debe ser aplicable a todas las ciencias. Sólo debía existir una hermenéutica, aunque sus objetos serían diferentes en cada caso. La idea de Dannhauer es, por tanto, una hermenéutica general, que hay que elaborar en el terreno de la filosofía.

La orientación universal sólo la podía dar una ciencia «propedéutica», una tarea que en el panorama clásico de las ciencias correspondía a la lógica. Por eso, Dannhauer desarrolló su hermenéutica *generalis* en paralelo y como complemento de la lógica tradicional según la doctrina aristotélica del método. El libro básico de esta lógica era el texto aristotélico *περί ερμηνείας*. En él se tematizaban en general las relaciones entre conceptos que aparecen en el discurso enunciativo.

La palabra *ερμηνεία* indicaba un procedimiento de interpretación que se concebía como «analítico». El análisis lógico consistía en la reducción de la enunciación a su sentido pensado.

¹⁵⁹ Schleiermacher, F., *Hermenéutica y crítica*, comp. M. Frank, Madrid, 1977, p. 75.

¹⁶⁰ Véase H.-G. Gadamer, *GW*, II, p. 288.

La lógica veía su tarea en esta reducción de la enunciación a su sentido lógico de distinguir entre frases lógicas y frases no lógicas. Esta reducción llegó a ser decisiva nuevamente para la idea original de Dannhauer de elaborar una hermenéutica universal.

Dannhauer se apoya en el título «*Peri hermeneias*» para formar la palabra «hermenéutica». Pensó fielmente hasta sus últimas consecuencias el sentido originario de *hermeneia*, que no quiere decir otra cosa que la mediación o una expresión verbal de sentido.

Antes de decidir sobre su verdad fáctica, en pasajes problemáticos la hermenéutica está llamada a averiguar su «verdad hermenéutica», es decir, a aclarar lo que quiso decir un autor sin considerar si es rigurosamente lógico o fácticamente cierto.

Dannhauer define al «buen» intérprete como el analista de todos los discursos en tanto son oscuros pero interpretables, para separar el sentido verdadero del falso. Para poder hacer esta separación, la hermenéutica de Dannhauer indicará toda una serie de directrices, entre ellas la consideración de la intención del autor.

2. El ámbito hermenéutico desde la Ilustración al Romanticismo

Si se entiende por romanticismo, en términos muy generales, la añoranza de totalidad imposible de satisfacer, se puede afirmar que el siglo XIX fue la centuria romántica también con respecto a la teoría hermenéutica. En efecto, se caracterizó por un inaudito recelo contra la publicación. Casi ninguno de los grandes clásicos de la hermenéutica desde Schlegel, pasando por Schleiermacher, Boeckh y Droysen hasta Dilthey, se atrevió publicar por propia iniciativa sus trabajos hermenéuticos. Hay que agradecerlo a sus alumnos que sus investigaciones se conservaran para la posteridad. Aparentemente, estos clásicos no tenían ni idea del hecho de que habían preparado con sus trabajos la hermenéutica filosófica del siglo XX.¹⁶¹

La transición de la Ilustración al romanticismo se caracteriza en primer lugar por una gran discontinuidad. Esto se ve ya en un plano exterior en el hecho de que Schleiermacher parece desconocer las numerosas hermenéuticas generales de los siglos

¹⁶¹ Reale, G. - Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. III, Herder, Barcelona, 1995, pp. 29-79.

precedentes. Sólo conoce aún las «*diversas hermenéuticas especiales*»¹⁶² (sobre todo las teológicas), que seguían llevando su existencia tranquila como disciplinas auxiliares no sistemáticas al lado de las ciencias tradicionales. El desarrollo de una hermenéutica general, entendida como arte de la comprensión y construida con principios más rigurosos, le parecía una tarea nueva y hasta el momento no emprendida, que sólo su esfuerzo intelectual estaba llamado a cumplir. La historiografía siguió a Schleiermacher en dicha opinión, de modo que sólo pudo confirmar el abismo que separaba el comienzo del siglo XIX del racionalismo de las décadas precedentes. Peter Szondi, quien investigó a fondo este periodo, observó con razón que «el medio siglo que mide entre Meier y Schleiermacher representa uno de los cortes más hondos en la historia intelectual».¹⁶³ ¿Qué había ocurrido?

Una palabra o nombre basta para indicarlo: Kant. La crítica kantiana tuvo muy diversos efectos, pero su mayor incidencia en la historia del pensamiento fue la de llevar al derrumbe del racionalismo, por el que se habían guiado Dannhauer, Chladenius y Meier, entre otros. Aunque las capacidades naturales del entendimiento puro cobraron mucha relevancia, la *Crítica de la Razón Pura* de Kant no dejó de significar una humillación para la razón. El presupuesto básico del racionalismo había sido que el espíritu humano, aunque finito, era capaz de conocer con ayuda de su pensamiento la estructura lógica y regular del mundo. Lo que guiaba esta convicción era el teorema: «*Nihil est sine ratione*», que implicaba que la razón tenía su sede en nuestra mente. A partir de ella se deducían *a priori* las «verdades de la razón» (*vérités de raison*, como las llamaba Leibniz), esto es, a partir de los principios de nuestro raciocinio.

De la circunstancia de que el teorema de la razón se derivaba de nuestro entendimiento, Kant saca la conclusión de que el orden establecido o encontrado por el entendimiento sólo tiene vigencia para el mundo de los fenómenos, o sea para las cosas tal como se nos muestran y son elaboradas por nosotros. El mundo de las cosas en sí mismas se evapora así en un nivel de lo totalmente inconocible.

La distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí se hunde una de las raíces secretas del romanticismo y del auge que la hermenéutica experimentó desde entonces. Si todo acceso al mundo, y en nuestro caso al texto, se efectúa por medio de una interpretación o visión subjetiva, una reflexión filosófica que pretende guiarse por principios debe arrancar desde este sujeto. En el nivel de éste habrá que plantear, por

¹⁶² Schleiermacher, F., *Hermenéutica y crítica*, p. 75

¹⁶³ *Ibid.*, p. 136.

ejemplo, la pregunta de cómo se puede alcanzar la objetividad en asuntos científicos y también hermenéuticos y si es posible alcanzarla. A este respecto la definición que Schleiermacher ofrece de la hermenéutica como arte del comprender representará una cierta novedad. Pero su condición previa es la ruptura con el acceso no problemático y puramente racional al mundo.

En esta situación, en que para el sujeto en medida creciente el mundo está ausente, en un principio el modelo del espíritu griego ejerció una fascinación mágica, que está relacionada con los nombres de Goethe, Schiller y Winkelmann.¹⁶⁴ La limitación de la autarquía de la razón humana por parte de la dialéctica kantiana parecía hacer recomendable un nuevo despertar del espíritu griego, que se consideraba como fuente de belleza y beneficioso para la vida. En esta situación, que evidentemente ya estaba muy lejos de Kant, la hermenéutica «idealista» se propuso reanimar este espíritu griego. Este será tal vez el denominador común de los esfuerzos del romanticismo temprano, que se pueden encontrar en autores tan diferentes como Friedrich Ast y Friedrich Schlegel, cuyas obras ejercieron una influencia notable en Schleiermacher.

2.1 Friedrich Ast

En 1805, Ast, un discípulo de Schelling, publicó una obra titulada *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (Líneas fundamentales de la gramática, la hermenéutica y la crítica), cuya intención era recuperar con ayuda de la «intuición» la unidad del espíritu que se expresaba en la antigüedad y en toda la historia. Para la Ilustración hubiese sido todavía imposible presentar una tarea tan ambiciosa bajo el título de hermenéutica. Ast parte de la concepción de la filosofía de la identidad, según la cual sin la unidad originaria de todo lo espiritual cualquier comprensión sería imposible.¹⁶⁵ Todo entender consiste en reconocer el espíritu en cualquier parte y a este espíritu nada le es extraño. Ahora bien, el punto de partida de esta concepción hermenéutica del espíritu es el conocimiento del espíritu de la antigüedad. Así, Ast declara: «Por eso, la *hermenéutica* o *exegetica* (ερμηνευτική, εξηγητική también llamada ιστορική *enarratio auctorum* en Quintil. Inst. Orat. I, 9.1) presupone la comprensión de la antigüedad en general, en todos sus elementos exteriores e interiores y esta comprensión es el fundamento de la explicación de las obras escritas de la antigüedad».¹⁶⁶

¹⁶⁴ Véase Szondi, P., *Op. cit.*, pp. 135-136.

¹⁶⁵ Ast, F., *Líneas fundamentales de la gramática, la hermenéutica y la crítica*, Landshut, 1808, 70 (véase el extracto en H.-G. Gadamer y G. Boehm, 1977, p. 112).

¹⁶⁶ *Ibid.*, § 71 (Gadamer/Boehm, pp. 113-114).

El enfoque de la empresa de Ast es obviamente de corte universalista, puesto que se trata de la autocomprensión hermenéutica del espíritu único e idéntico en todas sus manifestaciones partiendo desde la antigüedad. En conexión con este enfoque la concepción hermenéutica del *scopus* -según la cual cada pasaje debe explicarse a partir de su intención y su contexto-, adquiere una nueva significación: cada una de las manifestaciones debe comprenderse desde el todo del espíritu. De esta manera la idea del «círculo hermenéutico», como más tarde se la llamará, aparece aquí en su primera formulación, que también es la más universal: «La ley fundamental de todo entender y conocer consiste en encontrar en lo singular el espíritu del todo y en explicar a partir del todo lo singular».¹⁶⁷ Para la hermenéutica futura, esta «ley fundamental» ocasionará más bien un problema general que suscitará la pregunta de *cómo* habría que obtener de hecho esa totalidad a partir de lo singular, y si la presunción de una totalidad no condicionaría la comprensión de lo singular.

Para Ast, esta ley posee un carácter aún puramente descriptivo: hay que entender una cosa a partir de la otra y a la inversa. Ninguna de las dos es anterior a la otra, ambas se condicionan mutuamente y constituyen una «vida armoniosa». El cuestionamiento de esta armonía convertirá la concepción del círculo hermenéutico, que podemos observar aquí, en un objeto determinante de controversias de la hermenéutica posterior. Para Ast, en cambio, no significaba más que la evidencia de que cada letra tenía que remitir a un espíritu superior.

De lo anteriormente expuesto podemos resumir lo siguiente:

Friedrich Ast desea recuperar, con ayuda de la «intuición», la unidad del espíritu que se expresaba en la antigüedad y en toda la historia.

Ast parte de la concepción de la filosofía de la identidad, según la cual sin la unidad originaria de todo lo espiritual cualquier comprensión sería imposible. Todo entender consiste en reconocer el espíritu en cualquier parte y a este espíritu nada le es extraño. Ahora bien, el punto de partida de esta concepción hermenéutica del espíritu es el conocimiento del espíritu de la antigüedad.

¹⁶⁷ *Ibid.*, § 75 (Gadamer/Boehm, p. 116).

El enfoque de Ast es de corte universalista, puesto que se trata de la autocomprensión hermenéutica del espíritu único e idéntico en todas sus manifestaciones partiendo desde la antigüedad.

En conexión con este enfoque la concepción hermenéutica del *scopus* -según la cual cada pasaje debe explicarse a partir de su intención y su contexto-, adquiere una nueva significación: cada una de las manifestaciones debe comprenderse desde el todo del espíritu. De esta manera la idea del «círculo hermenéutico», aparece aquí en su primera formulación, que también es la más universal: «La ley fundamental de todo entender y conocer consiste en encontrar en lo singular el espíritu del todo y en explicar a partir del todo lo singular».

Para Ast, esta ley posee un carácter puramente descriptivo: hay que entender una cosa a partir de la otra y a la inversa. Ninguna de las dos es anterior a la otra, ambas se condicionan mutuamente y constituyen una «vida armoniosa». Para Ast cada letra tenía que remitir a un espíritu superior.

2.2 Friedrich Schlegel

La concepción hermenéutica de Schlegel permaneció durante mucho tiempo sin documentación. Se había conservado en los cuadernos de apuntes sobre filología, redactados entre 1796 y 1797, que no se llegaron a publicar hasta 1928 y que ahora son accesibles en una edición filológica y crítica publicada en 1981. Desconocida durante el siglo XIX, esta concepción merece ser mencionada, porque es más que probable que Schleiermacher tuviera conocimiento de ella.¹⁶⁸ En la época de la redacción de esos apuntes, Schleiermacher y Schlegel vivían en la misma casa y tenían el plan de realizar en colaboración una traducción de las obras de Platón, tarea que Schleiermacher, sin embargo, cumplió posteriormente a solas.

La aspiración básica de las reflexiones schlegelianas era la elaboración de una filosofía de la filología o, más exactamente de una filología de la filología. De la autodestrucción de la razón filosófica como consecuencia de la crítica a la metafísica de Kant seguía, en su opinión, que sólo una reconsideración de sí misma de la filología podía lograr una renovación de la filosofía. En su empeño, Schlegel se orientaba por la división clásica de la filología en gramática, crítica y hermenéutica. La gramática constituía el

¹⁶⁸ Acerca del conocimiento de estos cuadernos por parte de Schleiermacher véase Patsch, H., «Friedrich Schlegels "Filosofía de la filología"», en: *Teología y crítica* 63 (1966), pp. 432-472.

fundamento, mientras que la relación entre crítica y hermenéutica mostraba cierta antinomía y que implicaba que para comprender correctamente había que disponer de textos críticamente editados, pero que, para poder prepararlos de esta manera, era preciso recurrir a la hermenéutica.¹⁶⁹

Esta clase de vacilaciones y razonamientos antinómicos es bastante típica para el romanticismo y especialmente para Schlegel. En cualquier caso, se sostiene que la reflexión metodológica de la filología sobre su propia tarea debe guiarse por el modelo de la antigüedad. «La crítica y la hermenéutica presuponen por sí mismas una finalidad histórica» y si se pretende que la hermenéutica llegue a su perfección, hay que disponer de conocimientos históricos sobre la antigüedad.¹⁷⁰

Ahora bien, ¿cómo se configura en concreto la relación entre la hermenéutica y la filología de la antigüedad clásica? Es algo difícil destilar un programa real de los esbozos bastante vagos de Schlegel. Lo que parece tener en mente es una «hermenéutica filosófica»,¹⁷¹ capaz de enseñar la perfección del arte según las expresiones clásicas ejemplares de los antiguos. Esta hermenéutica debía trasladar a una sistemática doctrina del arte y de la metodología de la filología lo que en los antiguos había sido un talento intuitivo. En cierto modo, Schlegel pretendía un comprenderse a sí misma de la comprensión, que sacaría las enseñanzas del modelo de los clásicos, ya que consideraba que «la antigüedad es la arena del arte filológico».¹⁷²

Si lo vemos correctamente, Schlegel defiende la posibilidad de una función universal de la teoría hermenéutica después de Kant, remitiendo el arte de entender -que ahora se debe enseñar y cultivar urgentemente al modelo de la antigüedad clásica.¹⁷³ Privado de mundo y cada vez más inseguro, el sujeto hermenéutico se vuelve romántico: dirige la mirada hacia la antigüedad para explorar las reglas de arte de su propia producción. Para esta perspectiva romántica será constitutiva la inseguridad fundamental del sujeto y, en consecuencia, su dependencia de los esfuerzos anteriores de la tradición.

El rasgo básico del mundo schlegeliano es la incomprendibilidad congenial a la que el sujeto finito está permanentemente expuesto. Entender es siempre también un no

¹⁶⁹ Jaus, H. R., *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Taurus, Madrid, 1986, p. 57.

¹⁷⁰ Schlegel, F., *Crítica hermenéutica*, vol. 16, p. 38 [III, 49].

¹⁷¹ Véase la frase programática pero también sintomáticamente insegura en *CH* vol. 16, p. 69 [IV, 93]: «También debería preceder una filosofía de la hermenéutica. Esta es tal vez una ciencia por sí misma, como la gramática. ¿O no es más bien un arte? Si es arte, también es ciencia»

¹⁷² *CH*, vol. 16, p. 37 [III, 25].

¹⁷³ Jaus, H. R., *Op. cit.*, p. 62.

entender, porque la retraducción de una expresión a otra comprensible siempre conlleva cierto torcimiento.¹⁷⁴ En realidad nunca se puede lograr del todo entender algo genial (y al parecer se trata de esto para Schlegel), si el entender implica una reducción a lo acostumbrado y corriente.

El hecho mismo de no hacer una elaboración sistemática de sus concepciones hermenéuticas convierte a Schlegel en un precursor de la hermenéutica romántica; una deficiencia que se justificaba en cierto modo por la propia concepción. Su fundamentación del romanticismo influyó de manera decisiva en Schleiermacher (1768-1834), cuando éste se propuso incluir la inseguridad básica del sujeto en una doctrina general del arte de comprender.¹⁷⁵

Exponemos a modo de resumen las ideas más importantes en torno a la perspectiva schlegeliana de la hermenéutica:

La aspiración básica de las reflexiones schlegelianas era la elaboración de una filosofía de la filología o una filología de la filología. En su empeño, Schlegel se orientaba por la división clásica de la filología en gramática, crítica y hermenéutica. La gramática constituía el fundamento, mientras que la relación entre crítica y hermenéutica mostraba cierta antinomia y que implicaba que para comprender correctamente había que disponer de textos críticamente editados, pero que, para poder prepararlos de esta manera, era preciso recurrir a la hermenéutica.

Lo que parece tener en mente es una «hermenéutica filosófica», capaz de enseñar la perfección del arte según las expresiones clásicas ejemplares de los antiguos. En cierto modo, Schlegel pretendía un comprenderse a sí misma de la comprensión, que sacaría las enseñanzas del modelo de los clásicos.

Schlegel defiende la posibilidad de una función universal de la teoría hermenéutica después de Kant, remitiendo el arte de entender al modelo de la antigüedad clásica. Privado de mundo y cada vez más inseguro, el sujeto hermenéutico se vuelve romántico: dirige la mirada hacia la antigüedad para explorar las reglas de arte de su propia producción. El rasgo básico del mundo schlegeliano es la incomprensibilidad congénita a la que el sujeto finito está permanentemente expuesto. Entender es siempre

¹⁷⁴ Bekler, E., «Hermenéutica o Deconstrucción?», en: Bekler, E./ Horisch, J., (comp.), *La actualidad del romanticismo*, Paderborn, 1988, pp. 141-160.

¹⁷⁵ Kanizsa, G., *Gramática de la visión: percepción y pensamiento*, Paidós, Barcelona, 1986, p. 43.

también un no entender, porque la retraducción de una expresión a otra comprensible siempre conlleva cierto torcimiento. En realidad nunca se puede lograr del todo entender algo genial si el entender implica una reducción a lo acostumbrado y corriente.

3. Friedrich Schleiermacher

Friedrich Danill Ernst Schleiermacher nació en Breslau en 1768. En 1797 conoció en Berlín a F. Schlegel, y se unió al círculo de los románticos, colaborando en «Athenaeum». Después fue profesor en Halle, y a partir de 1810, en la Universidad de Berlín. Las obras que le dieron más notoriedad fueron los *Discursos sobre la religión* (1799) y los *Monólogos* (1800). En 1822 publicó la *Doctrina de la fe*, que tiene una especial importancia para la teología dogmática protestante. Entre 1804 y 1828 tradujo los diálogos de Platón (con introducciones y notas). Con carácter póstumo se publicaron sus cursos sobre *Dialéctica*, *Ética*, *Estética* y otras cuestiones, entre las que la hermenéutica reviste una importancia especial, ya que en ella Schleiermacher se revela como un precursor. Hay tres razones que justifican el recuerdo de Schleiermacher: 1) su interpretación romántica de la religión; 2) su relanzamiento de Platón, y 3) algunas ideas anticipadoras que aparecen en su hermenéutica.¹⁷⁶

Schleiermacher fue un auténtico precursor de la hermenéutica. Para él la hermenéutica no es sólo una mera técnica de comprensión y de interpretación de los diversos tipos de escritos, por ejemplo, de la Sagrada Escritura y de sus significados. Además, se convierte en comprensión global de la estructura interpretativa que caracteriza al conocer como tal. Hay que comprender el todo para poder comprender la parte y el elemento y, más en general, es preciso que texto y objeto interpretado, y sujeto interpretante, pertenezcan a un mismo ámbito, de una manera que podría calificar de circular. G. Vattimo, que investigó cuidadosamente este punto, escribe: «Schleiermacher fue el primero en exponer teóricamente con cierta claridad lo que las teorías modernas llamarán "círculo hermenéutico". En el fondo del problema planteado por el círculo hermenéutico aparece la cuestión de la totalidad del objeto que hay que interpretar, y, en un ámbito más vasto, la cuestión de la totalidad mayor a la que pertenecen el objeto y el sujeto de la operación interpretativa, de un modo que hay que determinar y que justamente constituye el tema de mayor interés filosófico. En Schleiermacher este círculo aparece definido en sus dos dimensiones fundamentales ([a] necesario preconocimiento de la totalidad de la obra que hay que interpretar; [b] necesaria pertenencia de obra e

¹⁷⁶ Reale, G - Antiseri, D., *Op. cit.*, pp 44-47.

intérprete a un mismo ámbito más vasto), aunque su atención se dedica con preferencia a la primera dimensión.»¹⁷⁷

3.1 El malentendido según Schleiermacher

Desde el comienzo de su actividad como profesor en Halle, en 1805, hasta su muerte en 1834, Friedrich Schleiermacher se ocupó intensamente de las cuestiones de la hermenéutica. Sin embargo, este famoso teólogo y traductor de Platón, quien fue llamado a la Universidad de Berlín en 1809 para ocupar una cátedra, nunca hizo imprimir una exposición completa de su teoría hermenéutica. Sólo consideró digno de una publicación su discurso académico bastante obstinado del 13 de agosto de 1829 «*Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*» (Sobre el concepto de la hermenéutica con referencia a las insinuaciones de F. A. Wolf y el manual de Ast), en el que polemiza con sus maestros en filología, cuya influencia en su hermenéutica hay que valorar, sin embargo, como secundaria.¹⁷⁸

La difusión de la hermenéutica schleiermachiiana misma se debe a la edición de su legado manuscrito y de apuntes de sus clases realizadas en 1838 por su discípulo Friedrich Lücke y publicada bajo el título *Hermeneutik und kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament* (Hermenéutica y crítica con referencia especial al Nuevo Testamento). Lücke no había asistido a las lecciones sobre hermenéutica de Schleiermacher,¹⁷⁹ pero para compilar su edición, que tenía un carácter de compendio, encontró un material abundante, ya que entre 1805 y 1832 Schleiermacher había impartido nueve cursos sobre hermenéutica. En 1805, al comienzo de su docencia teológica, sólo ofreció una «*Hermeneutica sacra*» tomando como modelo el manual pietista de J. A. Ernesti, pero a partir de 1809/1810 ya comenzó a enseñar «*Hermeneutica general*». En paralelo con sus lecciones redactó algunos esbozos para su hermenéutica en cuadernos, al parecer con miras a una publicación. Aunque nunca consiguió llevarla a cabo, estaba planeada desde 1805.¹⁸¹

No es fácil averiguar a qué se debía esta indecisión con respecto a la publicación. La razón no era ciertamente que pudiera haber considerado la hermenéutica como una

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ Moore, G. E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1972, p. 36.

¹⁷⁹ Véase también para lo que sigue Virmond, W., «Nuevo Testamento», en: *Archivo Schleiermacher I* (1985), pp. 575-590.

¹⁸⁰ Unos apuntes de oyente de este curso hasta ahora desconocido se publicaron recientemente: «Friedrich Schleiermachers», comp. por Virmond, W., en: *Archivo Schleiermacher I* (1985), pp. 1269-1310.

¹⁸¹ Virmond, W., *Op. cit.*, p. 576.

actividad marginal al lado de su dedicación a la teología. El trabajo constante sobre el tema y en los proyectos para una hermenéutica prueba lo contrario. Sin duda se podría considerar la «temprana e inesperada muerte»¹⁸² -aunque ya contaba 66 años- como explicación para la falta de una elaboración. Pero resulta más plausible la suposición de que Schleiermacher -como auténtico romántico (y también hermeneuta)- nunca estuvo del todo contento con sus proyectos o con la manera de formularlos. Lo prueba el incesante vacilar de su terminología y de los puntos centrales pese al mantenimiento de su concepción general, cosa que dio muchos quebraderos de cabeza a la investigación sobre Schleiermacher y la hermenéutica. Aquí sólo podemos poner de relieve su concepción general, muy concluyente en sí misma, y el nuevo comienzo que representa su hermenéutica.

Hablar de un nuevo comienzo es bastante tentador, pero en parte erróneo en el caso de Schleiermacher,¹⁸³ porque en términos generales sigue a la hermenéutica más antigua cuando declara, al principio de su propia hermenéutica, que «todo acto de comprender es la inversión del acto de hablar, en tanto debe llegar a la conciencia que pensamiento subyace a lo que se dice».¹⁸⁴ Si se parte de la idea de que «todo decir [se basa] en un pensar anterior»,¹⁸⁵ no cabe duda de que la tarea fundamental del comprender se agota en la reducción de la expresión al querer decir que la anima: «Lo que se busca es aquello mismo que el hablante ha querido expresar».¹⁸⁶

Lo que se trata de comprender es el sentido de algo que se dice,¹⁸⁷ es decir, lo otro o lo pensado que se manifiesta en la expresión. Por lo tanto, el entender no tiene otro objeto que el lenguaje. Por eso, Schleiermacher dice en una conocida afirmación, a la que Gadamer puso como lema a la última parte de *Verdad y método*: «Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica no es más que lenguaje».¹⁸⁸ Este presupuesto básico tiene en Schleiermacher un sentido específico y arquitectónico. Se puede considerar el lenguaje de dos maneras: Por un lado, el lenguaje que hay que interpretar en cada caso es un segmento de la totalidad del uso lingüístico de una comunidad dada. Porque toda expresión del lenguaje se rige por una sintaxis preestablecida o por el uso, y en esta medida es algo supraindividual. Schleiermacher llamará a la parte de la hermenéutica

¹⁸² Así lo dice M. Frank, en: *Hermenéutica y crítica*, 1977, p. 57.

¹⁸³ Con buenas razones escribió W. Hübener: «La gran evacuación historiográfica de la tradición hermenéutica facilitó a los estudiosos de Schleiermacher el énfasis en su primicia» (en: «Schleiermacher und die hermeneutische Tradition» *Archivo Schleiermacher* I, 1985, p. 565).

¹⁸⁴ *Hermenéutica y crítica*, comp. M. Frank, p. 76.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 78.

¹⁸⁶ Schleiermacher, F., *Hermenéutica de 1809/1810*, p. 1276.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 1276: «La tarea es comprender desde el lenguaje el sentido de algo que se dice».

¹⁸⁸ *Hermenéutica*, comp. Kimmerle, H., Barcelona, 1959, p. 38.

que se dedica a este aspecto «el lado gramatical»¹⁸⁹ de la interpretación. Su función es explicar una expresión a partir del contexto general de la totalidad del lenguaje en cuestión.

Ahora bien, un enunciado no es puramente el sostén anónimo de un lenguaje por principio supraindividual, sino también pone de manifiesto un alma individual. Las personas no siempre piensan lo mismo al usar las mismas palabras. Si fuese así, «sólo existiría la gramática».¹⁹⁰ Una hermenéutica que no quiere disolverse en la gramática - como se pretendía según una tendencia en boga dentro del estructuralismo de los años sesenta- debe tener en cuenta también el lado individual de la interpretación. Esta segunda tarea, que da a la hermenéutica su primer identidad, es la interpretación «técnica», lo que significa presumiblemente que el intérprete trata de comprender el arte específico que un autor de muestra en su texto. En este punto se sobrepasa claramente la perspectiva puramente sintáctica para llegar a lo que el lenguaje quiere expresar realmente. Se apunta a la comprensión del espíritu que descifra el lenguaje desde el alma que lo produce. Por eso, Schleiermacher llamó a esta tarea de la interpretación el lado «psicológico».¹⁹¹

La hermenéutica general de Schleiermacher se bifurca así en dos vertientes: la gramática y la técnica, que se define como psicológica. La gramática contempla el lenguaje desde la totalidad de su uso lingüístico mientras que la técnica y psicológica lo trata de comprender como expresión de algo interior. De todos modos, la hermenéutica ha de ser la «enseñanza de un arte», una nueva orientación que dará nuevas connotaciones a la hermenéutica, ya que Schleiermacher le asignará en medida creciente la tarea de entrenar el acto de entender «como un arte» (lo que hace recordar bastante las ideas de Schlegel). A este respecto resulta muy esclarecedora la diferenciación de Schleiermacher entre una práctica más laxa y otra más rigurosa de la interpretación, que se refieren a dos finalidades fundamentalmente diferentes de la hermenéutica.

La práctica más laxa (que es la habitual a lo largo de la historia de la hermenéutica) parte de supuesto de que «la comprensión se produce por sí misma y formula el objetivo en términos negativos: hay que evitar el malentendido». No cabe duda de que Schleiermacher se refiere aquí a la clásica hermenéutica que sólo pretendía dar

¹⁸⁹ Citrini, T., *Tradición*, Nuevo Diccionario de Teología, vol. I, BAC, Madrid, 1980, p 542.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ Sobre el cambio en la terminología, aunque no altera el tema, y la confusión que causó entre los especialistas véase Burus, H., «Schleiermacher y las técnicas de Interpretación», en. *Archivo Schleiermacher* I (1985), pp. 591-600.

instrucciones para descifrar los pasajes oscuros. Pero lo que le importa a Schleiermacher mismo es la práctica rigurosa, que debería partir del hecho de que «el malentendido es lo obvio y que el entender debe ser en todo punto lo que se pretende y se busca».¹⁹²

En esta distinción se pone de manifiesto la originalidad del enfoque hermenéutico de Schleiermacher. Lo que llama la práctica «más laxa» equivale a una comprensión sin arte por su carácter meramente intuitivo.¹⁹³ Es cierto que la comprensión en su desarrollo normal carece de arte, es decir, en sí mismo no es problemático y el punto de vista de la hermenéutica tradicional era que todo se comprende llana y lisamente hasta que se topa con una contradicción.¹⁹⁴ La hermenéutica sólo resulta necesaria cuando la comprensión (ya) no es posible. Antiguamente, la comprensibilidad era lo primero o lo natural, mientras que el no comprender era un caso excepcional que requería una ayuda hermenéutica especial. Schleiermacher invierte esta concepción «ingenua» y provinciana y establece como hecho fundamental el malentendido. Desde el inicio de sus esfuerzos de entender, el hermeneuta debe cuidarse de posibles malos entendidos. Por eso, el entender debe proceder en todos sus pasos como un arte: «El trabajo de la hermenéutica no debe empezar sólo cuando la comprensión comienza a ser insegura, sino desde el primer momento en que uno se propone entender un discurso, porque la inseguridad de la comprensión suele aparecer sólo cuando se la descuida desde un principio».¹⁹⁵

Esta práctica más rigurosa es el objetivo de la hermenéutica de Schleiermacher y con ella universaliza la dimensión del malentendido. Está orientada por una concepción del sujeto que ya encontramos anteriormente en Schlegel. La razón postkantiana, cuya pretensión de conocimiento había sido problematizado, se ha vuelto fundamentalmente inestable por haberse dado cuenta del carácter limitado, perspectivista e hipotético de sus intentos de entender. Por tanto, en adelante hay que partir del primado universal del malentendido. Esta implicación del entender es efectivamente universalizable, porque ¿cuándo alguien puede sostener que ha terminado del todo de comprender una cosa? En cualquier proceso de comprensión, incluso cuando parece exitoso, no se puede excluir un resto de malentendido.¹⁹⁶

¹⁹² *Hermenéutica y crítica*, comp. Frank, M., p. 92, *Hermenéutica*, comp. Kimmmerle, H., pp. 29-30.

¹⁹³ Pleger, W. H., *Filosofía de Schleiermacher*, California, 1988, pp. 173-174.

¹⁹⁴ Véase Virmond, W., *Exégesis moderna*, p. 582.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 1272.

¹⁹⁶ Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 128.

Por eso debe enfocar la operación básica de la hermenéutica o de la comprensión -sólo ahora ambos términos pueden llegar a ser plenamente idénticos- como la de una reconstrucción. Para entender realmente un discurso, es decir, para evitar el constante peligro del malentendido, debo ser capaz de reconstruirlo desde su base y en todas sus partes, como si fuera su autor. En la comprensión no se trata del sentido que yo pongo en una cosa, sino del sentido que hay que reconstruir tal como se muestra desde el punto de vista del autor. Esta justicia hermenéutica frente al objeto lleva a Schleiermacher a definir la tarea en el sentido de «entender el discurso primero tal como lo comprende su autor y luego incluso mejor que éste».

Se trata de una fórmula primero usada por Kant, que Schleiermacher cita en todos sus textos sobre hermenéutica.¹⁹⁷ El propósito de comprender mejor sólo se puede tomar como una exigencia óptima porque, planteada de esta manera, se trata de una «tarea infinita», como Schleiermacher subraya a menudo. Aunque el imperativo del comprender mejor suene algo exagerado, de acuerdo con la universalidad potencial del malentendido pretende ser tan sólo una invitación a seguir interpretando sin cesar.¹⁹⁸ Puesto que no podemos estar nunca del todo seguros de nuestra propia comprensión, debemos tratar de penetrar una y otra vez en el asunto que nos ocupa. El principio de la mejor comprensión como meta inalcanzable del entender pone de manifiesto que el entender siempre incompleto es un estímulo y que siempre merece la pena seguir profundizando en lo que se está interpretando.

Ahora bien, hay que preguntarse si la modalidad de una «doctrina de arte», que trata de interpretar un texto por medio de una rigurosa reconstrucción del sentido, puede estar a la altura del propósito que hemos descrito antes. Schleiermacher mismo ofreció algunos cánones y reglas para esta práctica, sobre todo con respecto a la parte gramatical de la hermenéutica, pero siempre era consciente de que para la aplicación de las reglas mismas de la hermenéutica no podía haber reglas.¹⁹⁹ Aunque hizo sugerencias de «métodos» generales de la interpretación, que mostraban esencialmente una renovación de las normas de la antigua tradición hermenéutica, como por ejemplo la exigencia de explicar ciertos pasajes desde su contexto, sin embargo, se abstuvo por principio de indicar reglas para su aplicación concreta o de considerarlas como algo decisivo para la interpretación.

¹⁹⁷ *Hermenéutica y crítica*, comp. Frank, M., p. 94.

¹⁹⁸ Véase *Archivo Schleiermacher* I (1985), p. 529.

¹⁹⁹ Véase *Hermenéutica y crítica*, p. 81.

En la parte «técnico-psicológica», que se ocupa del discurso como manifestación de un individuo, Schleiermacher habla incluso de la necesidad de la «adivinación» en el proceso interpretativo. No se refiere ni mucho menos a una inspiración divina, sino sencillamente al recurso de adivinar (*divinare*),²⁰⁰ es decir, cuando nos abandonan los medios principalmente comparativos de la interpretación gramatical, cuando hay que encararse al esclarecimiento de una forma especial de expresión de un autor, a menudo no queda más remedio que el de adivinar lo que había querido decir.

Schleiermacher presupone siempre y con razón que detrás de cualquier palabra dicha o escrita está algo diferente, algo pensado, que constituye el blanco verdadero de la interpretación. Puesto que lo pensado sólo puede manifestarse en palabras, no se puede hacer otra cosa que adivinarlo. Como se puede observar que Schleiermacher da cada vez más importancia a la comprensión adivinatoria para la hermenéutica, cabe decir que él mismo se «malentendió» en cierta medida cuando sometió su concepción hermenéutica al programa de una doctrina de arte que tenía que regirse por reglas. Como pocos otros poseía una sensibilidad muy fina por los límites de la aplicación de métodos y por la necesidad de una adivinación intuitiva en el campo de la interpretación. ¿Acaso fue por esta razón que renunciara a una edición de su hermenéutica en forma de una doctrina de arte?

Resumamos brevemente los aspectos más importantes de la hermenéutica de Schleiermacher:

Schleiermacher en términos generales sigue a la hermenéutica más antigua cuando declara que «todo acto de comprender es la inversión del acto de hablar, en tanto debe llegar a la conciencia qué pensamiento subyace a lo que se dice».

Lo que se trata de comprender es el sentido de algo que se dice, es decir, lo otro o lo pensado que se manifiesta en la expresión. Por lo tanto, el entender no tiene otro objeto que el lenguaje. Por eso, Schleiermacher dice: «Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica no es más que lenguaje».

En Schleiermacher se puede considerar el lenguaje de dos maneras: Por un lado, el lenguaje que hay que interpretar en cada caso es un segmento de la totalidad del uso lingüístico de una comunidad dada. Schleiermacher llamará a la parte de la

²⁰⁰ Véase Zimmermann, H., *Los métodos histórico-críticos*, BAC, Madrid, 1979, p. 162.

hermenéutica que se dedica a este aspecto «el lado gramatical» de la interpretación. Por otro lado, una hermenéutica que no quiere disolverse en la gramática debe tener en cuenta también el lado individual de la interpretación. Esta segunda tarea es la interpretación «técnica», lo que significa presumiblemente que el intérprete trata de comprender el arte específico que un autor de muestra en su texto. Schleiermacher llamó a esta tarea de la interpretación el lado «psicológico».

La hermenéutica general de Schleiermacher se bifurca en dos vertientes: la gramática y la técnica, que se define como psicológica. La gramática contempla el lenguaje desde la totalidad de su uso lingüístico mientras que la técnica y psicológica lo trata de comprender como expresión de algo interior. De todos modos, la hermenéutica ha de ser la «enseñanza de un arte», una nueva orientación que dará nuevas connotaciones a la hermenéutica.

Schleiermacher hace la diferenciación entre una práctica más laxa y otra más rigurosa de la interpretación, que se refieren a dos finalidades fundamentalmente diferentes de la hermenéutica.

La práctica más laxa parte de supuesto de que «la comprensión se produce por sí misma y formula el objetivo en términos negativos: hay que evitar el malentendido». Pero lo que le importa a Schleiermacher mismo es la práctica rigurosa, que debería partir del hecho de que «el malentendido es lo obvio y que el entender debe ser en todo punto lo que se pretende y se busca».

Para Schleiermacher, el hermeneuta debe cuidarse de posibles malos entendidos desde el inicio de sus esfuerzos de entender. Por eso, el entender debe proceder en todos sus pasos como un arte: «El trabajo de la hermenéutica no debe empezar sólo cuando la comprensión comienza a ser insegura, sino desde el primer momento en que uno se propone entender un discurso, porque la inseguridad de la comprensión suele aparecer sólo cuando se la descuida desde un principio».

Esta práctica más rigurosa es el objetivo de la hermenéutica de Schleiermacher y con ella universaliza la dimensión del malentendido. Está orientada por una concepción del sujeto que ya encontramos anteriormente en Schlegel. La razón postkantiana, cuya pretensión de conocimiento había sido problematizado, se ha vuelto fundamentalmente inestable por haberse dado cuenta del carácter limitado, perspectivista e hipotético de sus

intentos de entender. Por tanto, en adelante hay que partir del primado universal del malentendido.

Para entender realmente un discurso, es decir, para evitar el constante peligro del malentendido, debo ser capaz de reconstruirlo desde su base y en todas sus partes, como si fuera su autor. En la comprensión no se trata del sentido que yo pongo en una cosa, sino del sentido que hay que reconstruir tal como se muestra desde el punto de vista del autor.

Aunque el imperativo del comprender mejor suene algo exagerado, de acuerdo con la universalidad potencial del malentendido pretende ser tan sólo una invitación a seguir interpretando sin cesar. Puesto que no podemos estar nunca del todo seguros de nuestra propia comprensión, debemos tratar de penetrar una y otra vez en el asunto que nos ocupa.

En la parte «técnico-psicológica», que se ocupa del discurso como manifestación de un individuo, Schleiermacher habla incluso de la necesidad de la «adivinación» en el proceso interpretativo. No se refiere ni mucho menos a una inspiración divina, sino sencillamente al recurso de adivinar.

Schleiermacher presupone siempre y con razón que detrás de cualquier palabra dicha o escrita está algo diferente, algo pensado, que constituye el blanco verdadero de la interpretación. Puesto que lo pensado sólo puede manifestarse en palabras, no se puede hacer otra cosa que adivinarlo.

Schleiermacher entiende por dialéctica el arte del hacerse entender mutuamente. Su necesidad resulta de la imposibilidad de los seres humanos de asimilar un «saber completo» o de situarse en un punto de perfecto equilibrio.

Nuestro autor subraya que estamos obligados a dialogar con los otros y con nosotros mismos para llegar a verdades comunes exentas de disputa. Este principio dialéctico, que resulta del fracaso de los intentos de fundamentaciones metafísicas últimas va a la par con la universalización del malentendido, que constituye la novedad específica de su hermenéutica: el individuo que se encuentra por principio en el error, sólo puede obtener su saber por la vía del diálogo del intercambio de ideas.

BIBLIOTECA NACIONAL
DE ESPAÑA

La hermenéutica en tanto «arte de comprender correctamente el discurso del otro, sobre todo el escrito»,²⁰¹ participa de esta búsqueda dialógica del saber. Para entender un texto hay que entrar en un diálogo con él y captar así el fondo de lo que las palabras dicen inmediatamente

La hermenéutica se apoya en una base dialéctica: interpretar un texto significa entrar en un diálogo con él, plantearle preguntas y dejar que él también plantee preguntas. Para no volverse redundante, la interpretación debe sobrepasar una y otra vez lo puramente escrito y «leer entre líneas». Este arte se parece mucho al diálogo. Cada palabra escrita es en sí misma una oferta de diálogo que un espíritu quiere llevar con otro. En este marco dialógico, Schleiermacher retoma la cuestión del círculo hermenéutico.

En opinión de Schleiermacher se puede definir la totalidad del discurso según sus dos vertientes: Una vertiente es la gramatical, aquí llamada objetiva, desde la cual el todo es el género literario desde el cual se puede iluminar el texto singular que surge de aquel. Según la vertiente psicológica o subjetiva, en cambio, hay que considerar lo singular (el pasaje, la obra) como «acto de su autor» y explicarlo desde la «totalidad de su vida».²⁰²

De esta manera, Schleiermacher comprende al individuo como el último fin al que el intérprete debe acercarse. La limitación del círculo a la totalidad de una vida individual es característica para la tendencia de Schleiermacher de entender el lenguaje como emanación de un pensar interior, es decir, como intento de comunicación de un alma.

4. Wilhelm Dilthey

La obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911) constituye un intento articulado y tenaz de construir una crítica de la razón histórica. El intento de Dilthey, en otros términos, consiste en fundamentar la validez de las ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften). Se muestra contrario a la filosofía de la historia de Hegel y se opone al positivismo, ya que éste reduce el mundo histórico a mera naturaleza, al aplicarle el esquema causal determinista que -según Dilthey- sólo es válido para la naturaleza. Si bien Dilthey está de acuerdo con los neocriticistas sobre el «retorno a Kant», se propone sin embargo llevar la

²⁰¹ *Hermenéutica y crítica*, comp. Frank, M., p. 71.

²⁰² *Ibid.*, p. 335.

problemática criticista al interior de las ciencias histórico-sociales, que versan sobre hombres que no sólo son conocimiento sino también sentimiento y voluntad. Dilthey, por lo tanto, quiso llevar a cabo una crítica de la razón histórica. No debemos olvidar que él también fue historiador, como lo demuestran sus obras: *Vida de Schleiermacher* (1867-1870), *La intuición de la vida en el renacimiento y en la reforma* (1891-1900), *La historia del joven Hegel* (1905-1906), *Experiencia vivida y poesía* (sobre el romanticismo, 1905) y *Las tres épocas de la estética moderna* (1892).²⁰³

En la *Introducción a las ciencias del espíritu* -que es de 1883- Dilthey ya había sostenido que las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu se diferencian ante todo por su objeto. El objeto de las ciencias de la naturaleza son los fenómenos exteriores al hombre, mientras que las ciencias del espíritu estudian el mundo de las relaciones entre los individuos, mundo del cual los hombres poseen una conciencia inmediata. La diferencia de objetos de estudio implica una diferencia gnoseológica: la observación externa es la que nos brinda los datos propios de las ciencias naturales, mientras que la observación interna -la *Erlebnis*, experiencia vivida- es la que nos ofrece los datos de las ciencias del espíritu. También son distintas las categorías o conceptos que utilizan las ciencias del espíritu: las categorías de significado, finalidad, valor, etc., no pertenecen a las ciencias de la naturaleza. Dilthey escribe: «Nosotros comprendemos los hechos sociales desde su interior, hasta cierto punto nos es posible reproducirlos en nosotros mismos, basándonos en la observación de nuestros propios estados, y al intuirlos acompañamos la representación del mundo histórico con el amor o el odio, con todo lo que representan nuestros afectos. En cambio, la naturaleza está muda para nosotros [...]. La naturaleza nos es extranjera. Es para nosotros algo externo y no interno. La sociedad es nuestro mundo.» Este mundo humano, que tiene su centro en el individuo, se configura, a través de las relaciones entre individuos, en sistemas de cultura y de organizaciones sociales que poseen una existencia histórica. La estructura del mundo humano es una estructura histórica.²⁰⁴

En las *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894) y en las *Aportaciones al estudio de la individualidad* (1895-1896) Dilthey afronta respectivamente el problema de la psicología analítica (diferente a la psicología explicativa, de tipo positivista) como fundamento de las demás ciencias del espíritu, y el problema de la relación entre uniformidad e individuación histórica. Las ciencias del espíritu estudian las leyes y la uniformidad de los fenómenos, así como los acontecimientos en su

²⁰³ Reale, G.- Antiseri, D., *Op. cit.*, t III, p. 406.

²⁰⁴ *Ibid*

singularidad; el «tipo» es el encargado de ligar entre sí estas dos nociones opuestas. Por otra parte, Dilthey parece convencido en este último escrito de que la *Erlebnis* no puede considerarse como único fundamento de las ciencias del espíritu. La experiencia interna debe ser completada con el *Verstehen* (entender) que es revivir (*Nacherleben*) y reproducir (*Nachbilden*), porque sólo así se logrará una comprensión de los demás individuos.²⁰⁵

4.1 Dilthey y las ciencias del espíritu

Dilthey partirá del desafío metodológico del historicismo. Desde el primer momento de sus esfuerzos teóricos alrededor de 1860 hasta sus últimos escritos, puso todo el trabajo de su vida bajo el motivo conductor de una crítica de la razón histórica,²⁰⁶ cuya tarea tenía que ser la legitimación -desde el punto de vista de la teoría del conocimiento- de la categoría científica de las ciencias del espíritu. Sin embargo, sus apasionadas investigaciones en esta dirección no llegaron a un final satisfactorio para él. Por eso se negó a dar el título sustancioso de una crítica a la razón histórica a algún escrito suyo y renunció a la impresión del segundo volumen de carácter sistemático de su «Introducción a las ciencias del espíritu», aunque ya disponía de materiales y trabajos previos importantes, como se desprende de su legado que entretanto se ha hecho accesible.

Dilthey se entendía como el metodólogo de la escuela histórica. Para comprender las ciencias del espíritu en su derecho científico propio -de manera parecida a Droysen, al que Dilthey curiosamente no se refiere apenas- para protegerlas así de la penetración del método de las ciencias naturales, trataba de fundamentar filosóficamente sus bases gnosciológicas de validez general.

Así, en el Prólogo a la *Introducción*, su obra principal inconclusa, se preguntó por el «punto de apoyo para un complejo de principios que dé conexión y certeza»²⁰⁷ a las ciencias del espíritu. Aunque el propósito de Dilthey es al parecer recuperar la autonomía de las ciencias del espíritu liberándolas de la tutoría científico-natural del positivismo de Mill y Buckle, al hablar de la búsqueda de un apoyo firme da testimonio de la fascinación que ejerció el modelo científicista sobre su reflexión. Porque para él parece claro que las ciencias humanas, ya que tratan de los asuntos sublunares, también necesitan algo así como un punto de estabilidad para poder seguir existiendo como ciencias respetables.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 407.

²⁰⁶ El giro ya aparece en una nota de diario de 1860.

²⁰⁷ Dilthey, W., GS, p. XVII; trad. castellana de Julián Marías: *Introducción a las ciencias del espíritu*, (ICE), Alianza, Madrid 1980, p. 30.

Dilthey tratará de encontrar este anclaje firme de la investigación para las ciencias del espíritu en primer lugar en la experiencia interior o en los «hechos de la conciencia». Aunque todas las ciencias son ciencias empíricas, argumenta Dilthey, la experiencia encuentra su coherencia y su validez en el *a priori* estructurante de nuestra conciencia.²⁰⁸ Por eso parece plausible buscar las condiciones objetivas de validez de las ciencias del espíritu en la experiencia interior, del mismo modo como que Kant dedujo las bases de las ciencias naturales de los principios de la razón pura. En consecuencia, alrededor de 1880, la investigación metodológica debe orientar su actividad por el «principio de la fenomenalidad», según el cual toda la realidad (o sea todos los hechos externos, tanto objetos como personas) están bajo las condiciones de la conciencia.²⁰⁹ Dilthey llega a la conclusión de que sólo una reflexión sobre las bases psicológicas podrá fundamentar la objetividad del conocimiento en las ciencias del espíritu.

Desde 1875, en el tratado «Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado» hasta las «Ideas sobre la psicología descriptiva y analítica» (1895) pasando por el primer volumen programático-histórico de la *Introducción*, Dilthey se propuso en intentos siempre nuevos ocuparse de la tarea de establecer las bases psicológicas de las ciencias del espíritu. Lo que tenía en mente era una psicología de tipo nuevo, que no sería «explicativa», sino «comprensiva». Esta distinción entre el proceder explicativo y el comprensivo recuerda la de Droysen, al que no se menciona, y Dilthey la comenta en el importante estudio de 1895, que tiene una significación especial porque en él publica por primera y casi por última vez materiales del segundo volumen de su *Introducción*, es decir de su crítica no escrita de la razón histórica.²¹⁰

Después de la arqueología histórica de las ciencias del espíritu, ofrecida en el primer volumen, el segundo tenía que brindar una fundamentación teórico-cognoscitiva, lógica y metodológica de estas ciencias, como se decía una y otra vez.²¹¹ En las «ídeen» de 1895, Dilthey presentó una publicación previa de su proyecto con grandes esperanzas y pretensiones. Las críticas devastadoras con las que fueron recibidas, especialmente la de H. Ebbinghaus,²¹² al parecer afectaron a Dilthey tan profundamente que probablemente desistió de la exposición pública de su programa. Sin embargo, al lado de sus numerosos

²⁰⁸ ICE, I, p. XVII.

²⁰⁹ ICE, XIX, p. 60. Véase también ICE, V, p. 148: Sin la relación con la coherencia psíquica, en la que se fundan sus circunstancias, las ciencias del espíritu no constituyen un sistema, sino un mero agregado o acumulación de cosas».

²¹⁰ Véase la carta de Dilthey a P. Natorp del 9-3-1895.

²¹¹ La elaboración y los esbozos para este segundo volumen se recogieron en el vol. XIX de ICE, publicado en 1982. A pesar de la importante ganancia en materiales que significa este volumen, no se puede decir que permita el pleno esclarecimiento que se desearía sobre el sentido preciso de la teoría cognoscitiva, la lógica y la metodología y la distinción entre ellas.

estudios históricos (entre otros sobre Schleiermacher), siguió trabajando en ella hasta su muerte.

Por psicología explicativa entendía una explicación puramente causal de los fenómenos psíquicos, que pretendía reducir la vida anímica a un número limitado de elementos claramente definidos. De manera parecida cómo procede el químico, el psicólogo explicativo trata de comprender las funciones anímicas por medio de la hipótesis de una cooperación de componentes simples.

En opinión de Dilthey, tales hipótesis constructivas, propias a las ciencias de la naturaleza, nunca se pueden verificar de una manera segura en el ámbito de la psicología. En contra de este «constructivismo» de la psicología explicativa, introduce la idea de una psicología más bien *compreensiva*, que parte de del todo del contexto vital, tal como se da en la vivencia. En lugar de explicar los fenómenos anímicos, es decir, de reducirlos a elementos primarios psíquicos o incluso fisiológicos, sencillamente pretende describir la vida anímica en su coherencia estructural originaria o -puesto que aquí se debe comprender lo singular a partir de la totalidad- pretende «comprenderla». La idea conductora de Dilthey es que «explicamos la naturaleza, y que comprendemos la vida anímica».²¹³

Ahora bien, ¿es posible una psicología puramente descriptiva? Dilthey considera que sí, porque los fenómenos anímicos tienen la ventaja respecto a las exteriores de que pueden ser captadas inmediatamente como son por medio de la vivencia interior, es decir, sin la mediación de los sentidos externos, que son imprescindibles para captar el mundo exterior. En la aprehensión directa de vivencias interiores «viene dada una estructura firme de manera inmediata y objetiva»,²¹⁴ declara Dilthey, y con ella la descripción psicológica «obtiene una base incuestionable y de validez general». Una psicología que descansa sobre un fundamento tan seguro puede exigir un lugar metodológicamente importante, de modo que se convierte en fundamento de las ciencias del espíritu, que tiene el mismo rango que la matemática para las ciencias de la naturaleza.²¹⁵

A los coetáneos -y pronto tal vez a Dilthey mismo- no les escapó la insuficiencia de esta psicología de la vivencia enfocada metodológicamente. Dos de sus defectos resaltan inmediatamente. En primer lugar es dudoso si la psicología puramente

²¹² Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 199, p. 130.

²¹³ GS, V, p. 144.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 173.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 193.

descriptiva que anticipa ciertos rasgos de la idea de Husserl de una fenomenología de las vivencias interiores dispone de hecho de un acceso directo y sin hipótesis a la coherencia estructural del alma, cuya evidencia interior se postula. Si tan plausible fuese su existencia, no se daría polémica metodológica alguna en el ámbito de la psicología. En segundo lugar, Dilthey no consiguió establecer una conexión plausible entre su nuevo enfoque psicológico y las ciencias del espíritu concretas cuyas bases tenía que esclarecer. En ninguna parte se ve cómo esta psicología comprensiva pudiera garantizar la objetividad de los principios de las ciencias del espíritu. También en esta cuestión el proyecto de Dilthey quedó encallado en lo programático.

Pero lo que nos interesa sobre todo es otra circunstancia de esta psicología y de lo que permite mostrar de la empresa sistemática de Dilthey, a saber, la relativa ausencia de la hermenéutica. Al menos bajo su nombre propio, no aparece ni una sola vez en el tratado de 1895. También está prácticamente ausente en la compilación de cuatrocientas páginas de sus elaboraciones para el segundo volumen de la *Introducción* tal como las incluye ahora el volumen XIX de los Escritos recogidos.²¹⁶ Al parecer, en el proyecto metodológico de Dilthey, en un principio la hermenéutica no había que desempeñar ningún papel.

Esta «negligencia» de la hermenéutica está en un contraste curioso con la intensa dedicación del joven Dilthey a la historia de la hermenéutica y con el papel que parece otorgarle en la obra tardía. Una interpretación de esta obra tardía topa con enormes dificultades, sobre todo porque, después de 1895, Dilthey rehusó en buena medida publicar sus trabajos sistemáticos. Una mirada dentro del taller de Dilthey se puede obtener especialmente por medio de la recopilación de sus últimos manuscritos en el volumen VII, al que se debe la fama de Dilthey como pensador hermenéutico. El punto de arranque de la obra tardía se sitúa en los conceptos de «vivencia» y «comprensión», ya empleadas en 1895.

Particularmente el concepto de vivencia parece haberse convertido en una palabra clave, aunque en ella encuentra su continuación el concepto anterior de los «hechos de conciencia». Todavía son considerados como lo «inmediatamente dado» y la «base» para la «coherencia de la vida anímica» que abarca nuestras representaciones y la determinación de nuestros valores.²¹⁷ De manera muy consecuente, Dilthey formula a

²¹⁶ Sólo ocasionalmente se menciona aquí la hermenéutica, generalmente dentro de una enumeración informal al lado de la «crítica» Véase ICE, XIX, p. 265, 293, 336.

²¹⁷ ICE, VII, p. 80.

continuación el «principio de la vivencia» de esta manera: «Todo lo que existe para nosotros, sólo existe en tanto algo dado en el presente»,²¹⁸ que de hecho es sucesor del anterior «principio de la fenomenalidad».

Lo que tiende el puente de una manera más unívoca que antes entre la vivencia y las ciencias del espíritu es el concepto de comprensión. Las ciencias del espíritu no se distinguen de las ciencias naturales por su objeto (naturaleza/espíritu, lo general/lo individual, lo físico/lo psíquico), sino por su actitud diferente ante su objeto. Porque en las ciencias del espíritu hay una tendencia especial que degrada el lado físico de los procesos al papel de meros medios para la comprensión. Su intención es remontarse de la expresión externa a algo interior, un procedimiento que Dilthey entiende como un movimiento de la «autorreflexión», pero que se inicia ya en el lado del objeto: «Se trata de la dirección hacia la autorreflexión, del camino del comprender de fuera a dentro. Esta tendencia utiliza cualquier manifestación de vida para captar lo interior de donde va surgiendo.»²¹⁹

Para las ciencias del espíritu la comprensión consiste en un remontarse desde lo expresado al interior o, más precisamente a la autorreflexión que se da a conocer en la expresión. Toda expresión surge de un reconsiderar consigo mismo que intenta vivenciar retrospectivamente lo que se propone a comprender. Pero este comprender, como ahora subraya Dilthey? no es de índole psicológica, sino el regreso a un construcción del espíritu.²²⁰ Así, por ejemplo, comprendemos el espíritu del derecho romano sin tener que concebir una *psiqué* especial. La tríada de vida (o vivencia), comprensión y expresión irá adquiriendo en el futuro una función básica para las ciencias del espíritu, ya que ciencias como la literatura o la poética «sólo se refieren a la conexión perceptible de las palabras con aquello que se expresa por medio de ellas.»²²¹ La exploración del proceso de la palabra interior subyacente a la expresión, que había sido la meta de toda la tradición hermenéutica desde los estoicos hasta Schleiermacher, se convierte ahora en objetivo central de la tarea de todas las ciencias del espíritu que se rigen por el principio de la comprensión. Lo que tienen en común es la «orientación a la autorreflexión», al diálogo interior sobre el que se sostiene cualquier enunciado.

Por lo tanto no es de extrañar que, a partir de 1900, la hermenéutica vuelva a situarse en las coordenadas del horizonte del pensamiento de Dilthey. Sobre el papel que

²¹⁸ *Ibid.*, p. 230.

²¹⁹ *Ibid.* p. 82.

²²⁰ GS, VII, p. 85.

²²¹ *Ibid.*

le corresponde propiamente sólo podemos hacer conjeturas a la vista del estado fragmentario de la obra tardía de Dilthey Según la interpretación clásica sugerida por Misch y Bullnow²²² la hermenéutica habría desplazado a la psicología como base metodológica de todas las ciencias del espíritu. Este relevo resultaría necesariamente de la imposibilidad de verificación de un acceso puramente psicológico a la vida espiritual o anímica, que sólo sería accesible desde sus enunciados, es decir, hermenéuticamente.

Contra esta declaración unánime se alegó que, de hecho, Dilthey no había revocado la función fundante de la psicología.²²³ En efecto, él mismo no se refirió a una disolución hermenéutica de la psicología, y no se podría sostener que pese al énfasis puesto en la tríada de vida, expresión y comprensión, los textos del volumen VII hayan elevado la hermenéutica al rango de una disciplina metodológica fundamental. De hecho, en su mayor parte la obra tardía no va más allá de referencias ocasionales a la hermenéutica, pero éstas merecen toda la atención.

El ensayo de 1900 sobre el origen de la hermenéutica tiene evidentemente una importancia especial. Lo cierto es que sólo se puede considerar hasta cierto punto como «obra tardía», ya que su parte histórica remite indudablemente al inédito ensayo de concurso de 1860 sobre la historia de la hermenéutica protestante. Da la impresión como si Dilthey hubiese rescatado de algún cajón un manuscrito de cuarenta años atrás para elaborar a partir de él una conferencia. Pero por eso mismo resultan tanto más significativas las indicaciones sistemáticas de este tratado.

Para las investigaciones de Dilthey de aquel momento y su conexión cada vez más estrecha con la hermenéutica más antigua es muy característico el enfoque del comprender como un «proceso en el que reconocemos algo interior en lo signos externos dados a los sentidos».²²⁴ Lo que también recuerda la idea de Schleiermacher de una doctrina de arte es la idea de Dilthey de que la exégesis o interpretación debe consistir en una comprensión *entrenada como arte* de manifestaciones vitales fijadas de manera permanente. As será la hermenéutica misma la que debe proporcionar una «doctrina de arte de comprender de manifestaciones de vida fijada por escrito». De todos modos, el nuevo desafío del relativismo histórico estará aquí mucho más acentuado que en Schleiermacher.

²²² *Ibid.*, p. 86.

²²³ Véase Ermath, E., *Wilhelm Dilthey. La crítica de la razón histórica*, Andrés Bello, Buenos Aires, 1996, p. 235

²²⁴ ICE, V, p. 318.

Dilthey espera de la hermenéutica que de respuesta a la pregunta por el «conocimiento científico» de lo individual, o sea, reglas de validez general para asegurar la comprensión de la contingencia subjetiva. También en este punto no va más allá de un programa. No se dice cómo deberían formularse tales reglas y la necesidad de su exigencia sigue siendo un mero postulado. Además hay que preguntarse si Dilthey quería entender una hermenéutica de este tipo como metodología de las ciencias del espíritu. Aunque considera el comprender como procedimiento básico de todas las ciencias del espíritu, sigue pretendiendo que la metodología de éstas proporcione un «análisis teórico-cognitivo, lógico y metodológico de la comprensión»²²⁵ a la que no relaciona explícitamente con la hermenéutica y que remite más bien a proyecto no elaborado del segundo volumen de la *Introducción*.

Lo que se puede extraer del tratado de 1900 es que Dilthey mantuvo hasta el final un concepto clásico y normativo de la hermenéutica. Como mucho intuyó que semejante doctrina de arte debía tener algo que ve con la metodología teórico-cognitiva de las ciencias del espíritu, pero no elaboró ni definió con una claridad última su programa. Como se ha conjeturado muchas veces, esta falta de elaboración puede estar relacionada con el hecho de que el Dilthey tardó se dio cuenta en medida creciente de la estrechez de su planteamiento metodológico originario. Porque, en efecto, el comprender no es sólo el procedimiento específico de las ciencias del espíritu, sino desde siempre un atributo básico de la existencia histórica del ser humano.

Los últimos esbozos de Dilthey proclaman ocasionalmente una filosofía universal de la vida histórica, a la que sus discípulos pretendieron continuar preferentemente.²²⁶ Estimulado por su correspondencia con el conde Yorck von Wartenburg, Dilthey habría pospuesto finalmente sus ambiciones metodológicas. Pero por lo que podemos observar, los últimos textos de Dilthey no permiten intuir semejante abandono de sus esfuerzos metodológicos. Más adecuado parece decir que se trata de una tensión nunca superada²²⁷ por Dilthey entre la búsqueda científicista de un apoyo firme para las ciencias del espíritu y el reconocimiento de la irrevocable historicidad de la vida humana que convirtió el proyecto metodológico en irrealizable. La filosofía hermenéutica del siglo XX que se inspira en Dilthey, tanto la del círculo más estrecho de su escuela como los enfoques ampliadores de Heidegger y Gadamer, reconocerán esta incompatibilidad y, en detrimento del proyecto metodológico originario, resaltarán la universalidad de la historicidad.

²²⁵ *Ibid.*, p. 333.

²²⁶ Véase Grondin, J., *Op. cit.*, p. 136.

²²⁷ Véase Gadamer, H.-G., VM p. 218 ss.

Al mantener su concepción clásica de sí misma, el Dilthey tardío vio en la era del historicismo «una nueva e importante tarea» para la hermenéutica en la aspiración de que defienda «la certeza de la comprensión frente al escepticismo histórico y la arbitrariedad subjetiva». No dejó de ser más que una promesa la frase: «En el presente, la hermenéutica debe encontrar una relación con la tarea general de la teoría del conocimiento para demostrar la posibilidad de un conocimiento de la cohesión del mundo histórico y averiguar los medios para su realización».²²⁸

Lo que para Dilthey fue programático pronto se volvió problemático para sus sucesores. Casi todos compartían la opinión de que la nueva e importante tarea de la hermenéutica significaba más bien la despedida de una metodología orientada por un apoyo de validez general. Ya no se consideraba como déficit que las ciencias del espíritu carecían de un punto de gravedad perfecto, lo que demuestra su proximidad respecto a la nueva universalidad de la historicidad. Una función orientadora tuvo en primer lugar la ontología heideggeriana de la vida fáctica, que convirtió a la hermenéutica en el fundamento universal de la filosofía.

Resumamos de modo breve los elementos más importantes del presente apartado:

Wilhelm Dilthey parte del desafío metodológico del historicismo. Sus esfuerzos teóricos están bajo el motivo conductor de una crítica de la razón histórica, cuya tarea tenía que ser la legitimación de la categoría científica de las ciencias del espíritu.

Dilthey se entendía como el metodólogo de la escuela histórica. Para comprender las ciencias del espíritu en su derecho científico propio para protegerlas así de la penetración del método de las ciencias naturales, trataba de fundamentar filosóficamente sus bases gnosciológicas de validez general.

Para él parece claro que las ciencias humanas también necesitan algo así como un punto de estabilidad para poder seguir existiendo como ciencias respetables. Dilthey tratará de encontrar este anclaje firme de la investigación para las ciencias del espíritu en primer lugar en la experiencia interior o en los «hechos de la conciencia».

²²⁸ ICE, VII, p. 217-218

Dilthey llega a la conclusión de que sólo una reflexión sobre las bases psicológicas podrá fundamentar la objetividad del conocimiento en las ciencias del espíritu.

Lo que tenía en mente Dilthey era una psicología de tipo nuevo, que no sería «explicativa», sino «comprensiva».

Por psicología explicativa entendía una explicación puramente causal de los fenómenos psíquicos, que pretendía reducir la vida anímica a un número limitado de elementos claramente definidos. De manera parecida cómo procede el químico, el psicólogo explicativo trata de comprender las funciones anímicas por medio de la hipótesis de una cooperación de componentes simples. En opinión de Dilthey, tales hipótesis constructivas, propias a las ciencias de la naturaleza, nunca se pueden verificar de una manera segura en el ámbito de la psicología.

En contra de este «constructivismo» de la psicología explicativa, introduce la idea de una psicología más bien *comprensiva*, que parte de del todo del contexto vital, tal como se da en la vivencia. En lugar de explicar los fenómenos anímicos, es decir, de reducirlos a elementos primarios psíquicos o incluso fisiológicos, sencillamente pretende describir la vida anímica en su coherencia estructural originaria o pretende «comprenderla». La idea conductora de Dilthey es que «explicamos la naturaleza, y que comprendemos la vida anímica».

Dilthey considera que es posible una psicología puramente descriptiva porque los fenómenos anímicos tienen la ventaja respecto a los exteriores de que pueden ser captadas inmediatamente como son por medio de la vivencia interior, es decir, sin la mediación de los sentidos externos, que son imprescindibles para captar el mundo exterior. En la aprehensión directa de vivencias interiores «viene dada una estructura firme de manera inmediata y objetiva», declara Dilthey, y con ella la descripción psicológica «obtiene una base incuestionable y de validez general».

Una psicología que descansa sobre un fundamento tan seguro puede exigir un lugar metodológicamente importante, de modo que se convierte en fundamento de las ciencias del espíritu, que tiene el mismo rango que la matemática para las ciencias de la naturaleza.

La intención de Dilthey es remontarse de la expresión externa a algo interior, un procedimiento que entiende como un movimiento de la «autorreflexión», pero que se inicia ya en el lado del objeto: «Se trata de la dirección hacia la autorreflexión, del camino del comprender de fuera a dentro. Esta tendencia utiliza cualquier manifestación de vida para captar lo interior de donde va surgiendo».

Para las ciencias del espíritu la comprensión consiste en un remontarse desde lo expresado al interior o, más precisamente a la autorreflexión que se da a conocer en la expresión. Toda expresión surge de un reconsiderar consigo mismo que intenta vivenciar retrospectivamente lo que se propone a comprender. Pero este comprender, como ahora subraya Dilthey no es de índole psicológica, sino el regreso a una construcción del espíritu.

La exploración del proceso de la palabra interior subyacente a la expresión, que había sido la meta de toda la tradición hermenéutica desde los estoicos hasta Schleiermacher, se convierte ahora en objetivo central de la tarea de todas las ciencias del espíritu que se rigen por el principio de la comprensión.

Dilthey espera de la hermenéutica que dé respuesta a la pregunta por el «conocimiento científico» de lo individual, o sea, reglas de validez general para asegurar la comprensión de la contingencia subjetiva.

Aunque Dilthey considera el comprender como procedimiento básico de todas las ciencias del espíritu, sigue pretendiendo que la metodología de éstas proporcione un «análisis teórico-cognitivo, lógico y metodológico de la comprensión» a la que no relaciona explícitamente con la hermenéutica y que remite más bien a un proyecto no elaborado del segundo volumen de la *Introducción*.

Más adecuado parece decir que se trata de una tensión nunca superada por Dilthey entre la búsqueda cientificista de un apoyo firme para las ciencias del espíritu y el reconocimiento de la irrevocable historicidad de la vida humana que convirtió el proyecto metodológico en irrealizable.

CAPÍTULO IV

LA HERMENÉUTICA ALEMANA CONTEMPORÁNEA

Introducción

A lo largo del siglo XIX, la hermenéutica conservó en cierto aspecto, sobre todo en el filosófico, el carácter de una reflexión más o menos subliminal. Pese a intuiciones fundamentales de enfoque amplio, los clásicos de la hermenéutica que parecen representativos de aquel siglo, como Boeckh, Schleiermacher, Droysen y Dilthey, no consiguieron elaborar una concepción unitaria de la hermenéutica u ofrecerla públicamente en forma sistemática. Significativa para este hecho es la circunstancia de que sus investigaciones hermenéuticas sólo fueron publicadas póstumamente por sus discípulos, en la mayoría de los casos en forma de compendio o fragmentaria.

Con Heidegger (1889-1976) -quien estuvo en su primera época bajo influencia de Schleiermacher, Droysen y Dilthey, como se ha podido probar²²⁹- se produce poco a poco un cambio de esta la situación. Con su pensamiento, la hermenéutica se sitúa de manera duradera en el centro de la reflexión filosófica. Pero también de Heidegger cabe decir que, a pesar de *El ser y el tiempo*, su hermenéutica permaneció oculta durante mucho tiempo. Si bien desarrolla su nuevo enfoque hermenéutico -o durante la primera mitad de los años veinte en sus lecciones sobre «Hermenéutica y facticidad», no publica sus investigaciones correspondientes. Los aspectos más importantes, como hoy podemos constatar muy bien, quedaron tal vez absorbidas por *El ser y el tiempo*, pero bajo la presión de cuestiones nuevas que se solaparon en parte con el ámbito de estos problemas y que ocasionalmente hicieron irreconocible el horizonte hermenéutico de todo el empeño.

Como ya se ha señalado más arriba, la ubicación sistemática de la hermenéutica no ocupa mucho más que media página en la obra de 1927, que concedía mucho más espacio a la pregunta ontológica por el sentido originario y las articulaciones principales del ser. La obra posterior parecía ir acompañada, al menos exteriormente, de una acentuada despedida del planteamiento hermenéutico. Ya en el importante curso del semestre de verano de 1927 sobre los problemas fundamentales de la fenomenología, que se puede entender como continuación y discreta corrección²³⁰ de *El ser y el tiempo*, el

²²⁹ Heidegger mismo señaló su temprana dedicación a Schleiermacher y Dilthey (en: *De camino al habla*, Barcelona 1987) así como el contexto teológico de su primer encuentro con la hermenéutica. Efectivamente, como estudiante de teología Heidegger asistió a un curso sobre hermenéutica en el semestre de verano de 1910.

²³⁰ Grondin, J., *La vuelta dentro del pensamiento de Martin Heidegger*, Herder, Barcelona, 1987.

concepto de hermenéutica no aparece ni una sola vez. Además, las referencias, en su mayoría retrospectivas a la hermenéutica, en la obra tardía se pueden contar casi con los dedos de una mano. Por tanto hay muchos argumentos a favor de que la hermenéutica propiamente dicha de Heidegger se ha de buscar en las lecciones tempranas. Los importantes impulsos para el desarrollo de la hermenéutica posterior, especialmente la de Gadamer, procedían de estos cursos tempranos.

La actual situación es favorable porque se publicaron algunos cursos e incluso manuscritos elaborados²³¹ de aquella época. Hace años que constituyen el centro de la investigación heideggeriana más actual, porque vierten mucha luz sobre aspectos antes desconocidos y sobre lo que eran meras conjeturas. Lamentablemente, en el marco limitado de la presente introducción no es posible ofrecer un análisis detallado de la hermenéutica de la facticidad elaborada en esos cursos, que por ahora aún queda pendiente. Nuestro propósito sólo puede ser mostrar su beneficio filosófico para una comprensión pertinente de la problemática hermenéutica de *El ser y el tiempo* y. para la historia de su influencia.

1. Martin Heidegger

Martin Heidegger nació en Messkirch, Alemania en 1889 y estudió teología y filosofía; alumno de H. Rickert, se doctoró en filosofía en 1914, con una tesis sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo*. Como tesis de habilitación para la docencia universitaria, publica en 1916 *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto*. Más adelante se descubrirá que la obra de Escoto que Heidegger toma en consideración, la Gramática especulativa, no había sido escrita por Escoto. Sin embargo, este hecho no influye demasiado en la evolución del pensamiento de Heidegger, porque su trabajo, debido a los intereses metafísicos y teológicos que prevalecen en él, es de carácter más teórico que histórico. A este propósito puede resultar ilustrativa la frase de Novalis con la que Heidegger cierra su libro: «En todas partes buscamos lo incondicionado, y lo único que encontramos siempre son cosas.»²³²

Husserl comienza a dar clases en Friburgo y Heidegger le sigue en calidad de ayudante. Profesor durante varios años en la universidad de Marburgo, en 1929 Heidegger sucede a Husserl en la cátedra de filosofía de Friburgo y pronuncia su lección

²³¹ Véanse especialmente los volúmenes 20, 21, 24, 25, 56/57, 61 y 63 de la GA.

²³² Reale, G. - Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. III, Herder, Barcelona, 1995, pp. 517-518.

inaugural sobre “¿Qué es la metafísica?” El mismo año aparece el ensayo *Sobre la esencia del fundamento* (escrito para el volumen conmemorativo del septuagésimo aniversario de Husserl) y la obra *Kant y el problema de la metafísica*. En 1927 había visto la luz la obra fundamental de Heidegger: *El ser y el tiempo*. Este libro debía tener una segunda parte, que sin embargo jamás apareció, dado que los resultados obtenidos por la primera parte impedían tal desarrollo. *El ser y el tiempo* está dedicado a Husserl, y Heidegger afirma que él emplea el método fenomenológico, aunque su filosofía es muy diferente a la de Husserl

233

En 1933 Heidegger, que se había adherido al nazismo, se convierte en rector de la universidad de Friburgo y pronuncia un discurso sobre *La autoafirmación de la universidad alemana*. Poco después dimite de su cargo de rector. Los escritos posteriores a este periodo son *Holderlin y la esencia de la poesía* (1937); *La doctrina de Platón sobre la verdad* (1942), reeditado en 1947 junto con la *Carta sobre el humanismo*; *La esencia de la verdad* (1943); *Sendas perdidas* (1950); *Introducción a la metafísica* (1953); *¿Qué es esto: la filosofía?* (1956); *En camino hacia el lenguaje* (1959); *Nietzsche* (1961), en dos volúmenes. Heidegger murió en 1976.²³⁴

1.1 La estructura previa del comprender en Heidegger

La concepción heideggeriana de la llamada estructura previa del comprender es bastante conocida. El teólogo Rudolf Bultmann²³⁵ la redefinió de manera decisiva para la hermenéutica posterior en el sentido de que la comprensión humana se guía por una comprensión previa que surge de la situación existencial en cada caso y que define el marco temático y la amplitud de validez de cualquier tentativa de interpretación. Sin embargo, pocas veces se ha reflexionado acerca de «antes de qué» está operando esta estructura en realidad. Expresado con un cierto manierismo: el «después», para el que esta estructura ofrece el «antes», quedó en buena medida sin esclarecer. A este «antes» acentuado por Heidegger ¿no le corresponde un peso especial? ¿Cuál es su significado en el entorno de un análisis de orientación hermenéutica?

Si tomamos en sentido sólo heurístico los párrafos 31 a 33 como el núcleo «exotérico» de la hermenéutica de *El ser y el tiempo*, podemos encontrar una primera respuesta en el título, del último párrafo: «La proposición como modalidad derivada de la

²³³ Ibid.

²³⁴ Ibid., p. 519.

²³⁵ Bultmann, R., *Crear y comprender*, Ed. Studium, Madrid, 1974, p. 241.

interpretación». El «después», para el que la comprensión previa aporta el «antes de qué», sería, por tanto, la proposición, si no incluso el lenguaje mismo.²³⁶ La estructura previa significa, pues, que la existencia humana se caracteriza por su peculiar manera de estar interpretada, que es anterior a cualquier enunciado. Es un estar interpretado cuyo carácter fundamental de preocupación encierra el peligro de ocultar la tendencia allanadora del juicio proposicional. Esta visión puede sorprender de entrada, pero creemos poder sostener con razón que, en el fondo, la hermenéutica de la facticidad de Heidegger pretende ser una hermenéutica de todo lo que trabaja detrás de la proposición. Es una interpretación de la estructura cuidadora²³⁷ de la existencia humana, que se expresa antes y después de todo e juicio y cuya forma más elemental de ejecución es la comprensión.

En un paso de avance fuerte y original en contra de la tradición hermenéutica, en primer lugar se despoja aquí a este comprender de su carácter puramente «epistémico». Antiguamente se concebía el comprender como el *intelligere* teórico, que se refería a la comprensión con el entendimiento de un estado de cosas impregnado de sentido. En Droysen y Dilthey el comprender subió incluso a la categoría de un proceso de conocimiento autónomo, que estaba llamado a fundamentar la peculiaridad metodológica de las ciencias históricas del espíritu. Heidegger considera este comprender como secundario, pero define su hermenéutica del comprender de manera aún más universal.²³⁸

Heidegger elabora su nuevo concepto del comprender por medio de un sondeo de la fórmula «entenderse con algo» (*sich auf etwas verstehen*) o «entender de algo» que indica menos un saber que una habilidad o el dominio de una práctica. «Entenderse con una cosa» significa estar a la altura de ella, saber arreglárselas con ella. Así, se podría decir de un deportista que entiende de fútbol. No nos referimos en este caso a un saber, sino a un dominio generalmente no explícito, una maestría, incluso un «arte».

Pero no sólo cabe pensar en logros sobresalientes. Toda nuestra vida está entrelazada por tales «habilidades»: entendemos de tratar a otras personas, de resolver asuntos, de pasar el tiempo sin disponer de un saber especial en estas cosas. Heidegger

²³⁶ Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona 1999, p. 137.

²³⁷ El concepto heideggeriano de *Sorge* se ha traducido alternativamente por «cuidado» y «preocupación». Debido al carácter anticipador de la *Sorge*, el segundo término suena más correcto, pero resulta a veces demasiado artificioso en la forma adjetiva «preocupadora». En castellano disponemos de hecho de un término mucho más ajustado, que es la «procura», pero que tiene la desventaja de haber sufrido cierto allanamiento por su uso en el campo administrativo. Por ser ya familiares, mantendremos «preocupación» y «cuidado», optando por la forma adverbial del segundo término por resultar menos artificioso.

piensa este entender, llamémoslo «práctico», como un «existencial», es decir como manera de ser o modo básico de ser, gracias al cual nos orientamos y procuramos situarnos en él. El entender no significa propiamente una «manera de conocer», sino un «estar bien orientado» o «estar al tanto» (*Sichauskennen*) en el mundo motivado por la preocupación.²³⁹ La insólita universalidad de este entender queda probado por el hecho de que también el entender epistemológico del especialista en ciencias humanas se puede ver como modalidad de dicha maestría. Entender un estado de hecho teóricamente significa, en efecto, estar a la altura de él, dominarlo, saber hacer algo con él.

Este entender cotidiano, constata Heidegger, casi siempre permanece no expresado. Como «modo de ser» no es temático en sí mismo. Vivimos demasiado dentro de él y desde él, por lo que no necesita ser expresado. No obstante, todas las «cosas» y acontecimientos con los que tratamos en nuestro mundo vivencial están preinterpretados por este entender anticipado *como* cosas para uno u otro uso.

Heidegger anota que la palabra griega que designa "cosa", *pragma*, se deriva de la conexión con la praxis, es decir con el tener-que-habérselas preocupador con las cosas. Este «como» instrumentalizador e interpretativo que es constitutivo del entender humano, designa una manera no expresada del ser-ahí de tratar las cosas en el mundo. Heidegger define este no estar expresado por medio de la diferencia entre un «*como* hermenéutico» y un «*como* apofántico» (o enunciativo)²⁴⁰. En comparación con el «como» apofántico, es decir, el estar interpretado de las cosas que se refleja en las proposiciones, el «como» hermenéutico trabaja de manera más originario, porque realiza un preentender elemental e interpretativo de las cosas del mundo circundante al nivel del ser-ahí.

Esta tesis puede parecer algo extraña a la filosofía actual en su obsesión por el lenguaje. Sin embargo, se puede demostrar muy bien fenomenológicamente. Cuando entramos en una habitación a través de una puerta, entendemos para qué está ahí una puerta, es decir *como* medio para entrar y salir sin malgastar palabras sobre esta trivialidad: «Esta estructura del 'como' no se refiere necesariamente a la predicación. En el tener-que-habérmelas con algo no hago proposiciones predicativas al respecto».²⁴¹

²³⁸ Grondin, J., *Op. cit.*, p. 139

²³⁹ Véase GA 20, p. 286. El verbo reflexivo *sich auskennen* (aquí sustantivado) no tiene una equivalencia clara en castellano. El sentido más usual apunta a la orientación espacial, como el conocer bien una ciudad o el interior de un edificio complejo, pero también implica tener una buena orientación sobre cualquier tema (jurídico, fiscal, etc.).

²⁴⁰ Véase ST, p. 176 y GA 21, pp. 143-161.

²⁴¹ GA 21, p. 144.

Esta estructura del 'como' es esencialmente prelingüística y, como escribe Heidegger, sencillamente forma parte de nuestro «comportamiento».²⁴² La preestructura del entender es la expresión filosófica de este estadio previo al enunciado predicativo. Resulta muy revelador que Heidegger emplee justamente el atributo de «hermenéutico» para este entender previo al enunciado predicativo, porque resulta que está en concordancia con el esfuerzo básico de la hermenéutica por alcanzar aquello que se encuentra antes o, mejor dicho, dentro o detrás del enunciado, en resumen, el alma que se expresa en la palabra. No cabe duda de que Heidegger sigue con esta intención del entender hermenéutico, aunque lo hace radicalizándolo con la integración del entender en la estructura universal de la preocupación del ser-ahí.

Ahora bien, no es por azar que entendemos el mundo «hermenéuticamente» con miras a su utilización. Detrás del preocuparse que ejecuta los asuntos del mundo se halla la preocupación fundamental del ser-ahí, la preocupación por este ser-ahí mismo. El ser-ahí se caracteriza por el hecho de que en su ser le importa propiamente su ser mismo, su poder ser en el mundo. Heidegger no lo repite en todas las páginas, pero salta a la vista que el circunspecto modo de ser del comprender tiene su raíz existencial en el preocuparse de sí mismo del ser-ahí. El eje más o menos inconsciente del entender humano es, por tanto, la preocupación

Desde ella se determina el carácter específico de proyecto de nuestro entender. Para anticiparse en cierto modo al mundo potencialmente amenazante, nuestro entender se guía por ciertos proyectos no explícitos que -en el lenguaje de Heidegger- encarnan posibilidades de nosotros mismos, de nuestro poder ser. Porque entender significa poder hacer: realizar uno u otro modo del entender en lugar de otros diferentes. Ahora bien, según Heidegger esto no significa que allí fuera hay en primer lugar cosas desnudas a las que nuestro comprender «subjetivo» y circunspecto añade cierta coloración. No es así, sino lo que está ahí en primer lugar es precisamente nuestra relación con el mundo en el modus de los proyectos entendedores. El aspecto puramente teórico del mundo, cuya posibilidad Heidegger no niega jamás, se basa en una suspensión explícita de tales proyectos cuidadores. Mas, lo primario es el «como» hermenéutico, según el cual todo sale a nuestro encuentro y nos concierne.

Nuestros proyecto no están inicialmente al alcance de nuestra elección. Antes bien estamos «eyectos» (*geworfen*) dentro de ellos. El específico estar eyecto y la

²⁴² Ibid., p 146.

historicidad del ser-ahí es la característica imborrable de nuestra «facticidad». La preestructura fáctica y, por tanto, primaria, del entender incluye que se encuentra dentro de perspectivas previamente dadas, que guían su expectativa de encontrar sentido: «Estos aspectos generalmente disponibles de manera implícita, de los que la vida fáctica no se apropia expresamente, sino que dentro de los que ella nos conduce y sitúa más bien por la vía de la costumbre, son los que predefinen los caminos de ejecución de la movilidad cuidadora». ²⁴³

Resumamos brevemente los elementos más importantes del presente apartado sobre la hermenéutica de Heidegger:

La concepción heideggeriana de la llamada estructura previa del comprender consiste en que la comprensión humana se guía por una comprensión previa que surge de la situación existencial en cada caso y que define el marco temático y la amplitud de validez de cualquier tentativa de interpretación.

La estructura previa significa que la existencia humana se caracteriza por su peculiar manera de estar interpretada, que es anterior a cualquier enunciado. Es un estar interpretado cuyo carácter fundamental de preocupación encierra el peligro de ocultar la tendencia allanadora del juicio proposicional.

La hermenéutica de la facticidad de Heidegger pretende ser una hermenéutica de todo lo que trabaja detrás de la proposición. Es una interpretación de la estructura cuidadora de la existencia humana, que se expresa antes y después de todo el juicio y cuya forma más elemental de ejecución es la comprensión.

Heidegger elabora su nuevo concepto del comprender por medio de un sondeo de la fórmula «entenderse con algo» o «entender de algo» que indica menos un saber que una habilidad o el dominio de una práctica. «Entenderse con una cosa» significa estar a la altura de ella, saber arreglárselas con ella.

Heidegger piensa este entender como un «existencial», es decir, como manera de ser o modo básico de ser, gracias al cual nos orientamos y procuramos situarnos en él. El entender no significa propiamente una «manera de conocer», sino un «estar bien orientado» o «estar al tanto» en el mundo motivado por la preocupación.

²⁴³ *Interpretación fenomenológica sobre Aristóteles*, p. 241.

Este entender cotidiano, constata Heidegger, casi siempre permanece no expresado. Como «modo de ser» no es temático en sí mismo. Vivimos demasiado dentro de él y desde él, por lo que no necesita ser expresado. No obstante, todas las «cosas» y acontecimientos con los que tratamos en nuestro mundo vivencial están preinterpretados por este entender anticipado *como* cosas para uno u otro uso.

Heidegger anota que la palabra griega que designa "cosa", *pragma*, se deriva de la conexión con la praxis, es decir con el tener-que-habérselas preocupador con las cosas. Este «como» instrumentalizador e interpretativo que es constitutivo del entender humano, designa una manera no expresada del ser-ahí de tratar las cosas en el mundo. Heidegger define este no estar expresado por medio de la diferencia entre un «*como* hermenéutico» y un «*como* apofántico».

En comparación con el «como» apofántico, es decir, el estar interpretado de las cosas que se refleja en las proposiciones, el «como» hermenéutico trabaja de manera más originaria, porque realiza un preentender elemental e interpretativo de las cosas del mundo circundante al nivel del ser-ahí.

Esta estructura del 'como' es esencialmente prelingüística y sencillamente forma parte de nuestro «comportamiento». La preestructura del entender es la expresión filosófica de este estadio previo al enunciado predicativo.

Entendemos el mundo «hermenéuticamente» con miras a su utilización. Detrás del preocuparse que ejecuta los asuntos del mundo se halla la preocupación fundamental del ser-ahí, la preocupación por este ser-ahí mismo. El ser-ahí se caracteriza por el hecho de que en su ser le importa propiamente su ser mismo, su poder ser en el mundo.

Heidegger afirma que el circunspecto modo de ser del comprender tiene su raíz existencial en el preocuparse de sí mismo del ser-ahí. El eje más o menos inconsciente del entender humano es, por tanto, la preocupación.

Desde la preocupación se determina el carácter específico del proyecto de nuestro entender. Para anticiparse en cierto modo al mundo potencialmente amenazante, nuestro entender se guía por ciertos proyectos no explícitos que encarnan posibilidades de nosotros mismos, de nuestro poder ser. Porque entender significa poder hacer: realizar uno u otro modo del entender en lugar de otros diferentes.

Según Heidegger lo que está en primer lugar es nuestra relación con el mundo en el modus de los proyectos entendedores. El aspecto puramente teórico del mundo se basa en una suspensión explícita de tales proyectos cuidadores. Mas, lo primario es el «como-hermenéutico, según el cual todo sale a nuestro encuentro y nos concierne.

Nuestros proyecto no están inicialmente al alcance de nuestra elección. Antes bien estamos «eyectos» dentro de ellos. El específico estar eyecto y la historicidad del ser-ahí es la característica imborrable de nuestra «facticidad».

La preestructura fáctica y primaria, del entender incluye que se encuentra dentro de perspectivas previamente dadas, que guían su expectativa de encontrar sentido.

1.2 La hermenéutica filosófica de la facticidad según Heidegger

Como indicación de un programa filosófico, la hermenéutica de Heidegger se entiende como radicalización de la tendencia interpretadora inherente al entender. Como señala Heidegger, en ello se toma la hermenéutica «en el significado originario de la palabra, según el cual designa la tarea de la interpretación».²⁴⁴ Esta concepción se opone a la opinión predominante desde Schleiermacher y Dilthey, según la cual la hermenéutica tenía que proporcionar un arte metódico del comprender con miras a una fundamentación de las ciencias del espíritu. La tarea de la hermenéutica elevada a la filosofía no es la teoría de la interpretación, sino la interpretación misma, y concretamente en función de una transparencia para sí misma de la existencia que ésta misma debe conquistar, donde el trabajo filosófico de clarificación sólo lleva a término la interpretación que la existencia entendedora siempre está realizando.

De esta manera la hermenéutica filosófica apunta a que la facticidad se interprete a sí misma, en cierto modo, a una interpretación de la interpretación que permita al ser-ahí volverse transparente a sí misma. Porque en la interpretación «deben darse a conocer las estructuras de su ser»²⁴⁵ al ser-ahí. Surgida de la preocupación del ser-ahí por sí mismo, la filosofía -concebida como «la ejecución genuina y explícita de la tendencia de interpretación inherente a la movilidad fundamental de la vida» relaciona la función autoesclarecedora de la interpretación con el ser-ahí mismo.

²⁴⁴ ST, p. 37

²⁴⁵ Ibid.

Este propósito filosófico aparece en toda su claridad en el curso del semestre de verano de 1923 sobre «La hermenéutica de la facticidad». La hermenéutica indica allí «el modo unitario de la apuesta, punto de partida, acercamiento, cuestionamiento y explicitación de la facticidad»,²⁴⁶ que se presenta como «anuncio del posible estar despierto». Aunque concebida como la posible transparencia de la existencia a sí misma, la hermenéutica no debe tomar ella misma el camino en dirección a este estar despierto o aconsejar la edificación. Hay que dejar a la iniciativa del ser-ahí en cada caso que trace su propio camino hacia su autotransparencia. La hermenéutica filosófica se limita a la tarea de recordar al ser-ahí este camino, que está predefinido en la interpretación en tanto existencial. Para precisarlo, Heidegger dice: «La hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible y de comunicar a este ser-ahí su propia existencia en cada caso en su carácter de ser, y de perseguir la autoalienación con la que el ser-ahí está castigado. En la hermenéutica se configura una posibilidad para el ser-ahí de volverse y de ser entendedor de sí mismo».²⁴⁷

De manera enérgica aparece en las lecciones tempranas la declaración de guerra contra la «autoalienación», que les dan casi un aire de joven hegelianismo e incluso de crítica a la ideología. La hermenéutica se rebela contra el malentenderse a sí mismo el fallarse a sí mismo del ser-ahí, que en *El ser y el tiempo* se llama decadencia y que los textos más tempranos denominan ruina (*Ruinanz*). Porque el ser-ahí sufre la tendencia de pasar de largo de sí mismo y de no tener por verdaderas las posibilidades más propias de transparencia como algo que pueda configurar por sí mismo. Esto se muestra sobre todo en el hecho de que el ser humano se disuelve inconscientemente en su mundo perdiéndose para sí mismo. En lugar de hacer una propia interpretación de sí mismo, deja que le defina la interpretación tradicional, quitándole el peso del esclarecimiento de sí mismo.

Una hermenéutica crítica de la facticidad debe llamar a la existencia en cada caso a volver a sí misma y a su posible libertad, de modo que su tarea será desconstruir o destruir estas explicaciones tradicionales y ya no cuestionadas del ser-ahí. «La hermenéutica realiza su tarea sólo por la vía de la destrucción».²⁴⁸ Destrucción significa aquí un desmontar de la tradición, pero sólo en la medida en que oculta el ser-ahí a sí mismo y suspende su necesidad de una apropiación de sí mismo. Con una intención positiva pretende volver a hacer accesibles las experiencias originarias del ser-ahí que se

²⁴⁶ *Interpretación fenomenológica sobre Aristóteles*, p. 246.

²⁴⁷ GA 63, p. 10.

²⁴⁸ *Interpretación fenomenológica sobre Aristóteles*, p. 249 Véase GA 63, p. 105

esconden detrás de las categorías transmitidas y entretanto apenas reapropiadas de la tradición ontológica.

Para volver a hacer accesibles estas experiencias básicas, la hermenéutica filosófica misma no puede dejar de elaborar sus concepciones específicas. En este punto Heidegger es muy prudente. Para prevenir el peligro de una nueva escolastización, introduce sus conceptos como meramente «indicadores a nivel formal». El concepto -fundamental para el joven Heidegger- de indicación formal pretende insinuar que las proposiciones sobre el ser-ahí requieren un acto de apropiación específico por parte de aquel que entiende. No se deben tomar como proposiciones que describen teóricamente un estado de cosas existente, sino como exhortaciones a la apropiación de sí mismo en el terreno del ser-ahí en cada caso. Por tanto, su «sentido proposicional primario» no es el «señalamiento de algo que está a la vista», sino un «dejar entender el ser-ahí»,²⁴⁹ que provoque la ejecución de una interpretación específica del ser-ahí.

Las proposiciones filosóficas tienen el carácter de indicaciones que sólo se entienden en la medida en que uno trata de realizarlas en su propio modo y bajo su propia responsabilidad. Como proposiciones sobre un estado de hecho existente estas indicaciones darían lugar a malentendidos radicales: «Sólo son indicaciones para el ser-ahí, mientras que en forma de proposiciones expresadas se refieren en primer lugar a lo que está a la vista (...). Indican la *posibilidad* de entender y su posibilidad de acceso a la comprensión de las estructuras existenciales. (En tanto proposiciones que indican un $\epsilon\mu\eta\eta\upsilon\epsilon\alpha\iota\upsilon$, tiene el carácter de la indicación *hermenéutica*.)»,²⁵⁰

La nueva referencia al $\epsilon\mu\eta\eta\upsilon\epsilon\alpha\iota\upsilon$ resulta aquí más que oportuna, porque señala de manera convincente la inevitabilidad de una apropiación que la existencia para su caso debe realizar en el ejercicio de entender. La existencia misma debe integrarse hermenéuticamente en el punto de partida del entender. Puesto que en la filosofía sólo puede tratarse de la preocupación por sí mismo del ser-ahí, puede verse en esta peculiaridad de la indicación formal un sentido metodológico fundamental de todos los conceptos filosóficos.²⁵¹ Precisamente en función de ello Heidegger exige «conceptos hermenéuticos», es decir, enunciados que no pretenden reproducir simplemente un hecho dado y neutral, sino que «sólo son accesibles por medio de un volver a comenzar siempre

²⁴⁹ Véase GA 21, p. 410.

²⁵⁰ *Ibid.* Véase además GA 63, p. 80: «La indicación formal siempre será malentendida cuando se la toma (...) como sentencia firme y general».

²⁵¹ Véase Werger, K. H., *Tradición*, Cristiandad, Madrid, 1995, pp. 10-11.

de nuevo de la interpretación». ²⁵² En consecuencia, es hermenéutica aquella proposición que exhorta a la ejecución de una reflexión o interpretación propia y, por tanto, a su aplicación a sí misma. Esta ejecución implica atravesar la fachada del concepto general para recuperar las experiencias específicas que se le anuncian.

Resumamos brevemente los aspectos más importantes del presente apartado sobre la hermenéutica filosófica de la facticidad:

La hermenéutica de Heidegger se entiende como radicalización de la tendencia interpretadora inherente al entender en ello se toma la hermenéutica «en el significado originario de la palabra, según el cual designa la tarea de la interpretación». La tarea de la hermenéutica elevada a la filosofía no es la teoría de la interpretación, sino la interpretación misma, y concretamente en función de una transparencia para sí misma de la existencia que ésta misma debe conquistar, donde el trabajo filosófico de clarificación sólo lleva a término la interpretación que la existencia entendedora siempre está realizando.

De esta manera la hermenéutica filosófica apunta a que la facticidad se interprete a sí misma, en cierto modo, a una interpretación de la interpretación que permita al ser-ahí volverse transparente a sí mismo. Porque en la interpretación «deben darse a conocer las estructuras de su ser» al ser-ahí.

La hermenéutica indica «el modo unitario de la apuesta, punto de partida, acercamiento, cuestionamiento y explicitación de la facticidad», que se presenta como «anuncio del posible estar despierto». La hermenéutica no debe tomar ella misma el camino en dirección a este estar despierto o aconsejar la edificación. Hay que dejar a la iniciativa del ser-ahí en cada caso que trace su propio camino hacia su autotransparencia.

La hermenéutica filosófica se limita a la tarea de recordar al ser-ahí este camino, que está predefinido en la interpretación en tanto existencial, pues «la hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible y de comunicar a este ser-ahí su propia existencia en cada caso en su carácter de ser, y de perseguir la autoalienación con la que el ser-ahí está castigado. En la hermenéutica se configura una posibilidad para el ser-ahí de volverse y de ser entendedor de sí mismo».

²⁵² *Ibid.* p. 32.

La hermenéutica se rebela contra el malentenderse a sí mismo el fallarse a sí mismo del ser-ahí. Porque el ser-ahí sufre la tendencia de pasar de largo de sí mismo y de no tener por verdaderas las posibilidades más propias de transparencia como algo que pueda configurar por sí mismo. Esto se muestra sobre todo en el hecho de que el ser humano se disuelve inconscientemente en su mundo perdiéndose para sí mismo.

Una hermenéutica crítica de la facticidad debe llamar a la existencia en cada caso a volver a sí misma y a su posible libertad, de modo que su tarea será desconstruir o destruir estas explicaciones tradicionales y ya no cuestionadas del ser-ahí. «La hermenéutica realiza su tarea sólo por la vía de la destrucción». Destrucción significa aquí un desmontar de la tradición, pero sólo en la medida en que oculta el ser-ahí a sí mismo y suspende su necesidad de una apropiación de sí mismo.

Para volver a hacer accesibles estas experiencias básicas, la hermenéutica filosófica misma no puede dejar de elaborar sus concepciones específicas. Las proposiciones filosóficas tienen el carácter de indicaciones que sólo se entienden en la medida en que uno trata de realizarlas en su propio modo y bajo su propia responsabilidad. Como proposiciones sobre un estado de hecho existente estas indicaciones darían lugar a malentendidos radicales.

La nueva referencia al *εἰρηνευεῖν* resulta oportuna porque señala de manera convincente la inevitabilidad de una apropiación que la existencia para su caso debe realizar en el ejercicio de entender. La existencia misma debe integrarse hermenéuticamente en el punto de partida del entender.

Es hermenéutica aquella proposición que exhorta a la ejecución de una reflexión o interpretación propia y, por tanto, a su aplicación a sí misma. Esta ejecución implica atravesar la fachada del concepto general para recuperar las experiencias específicas que se le anuncian.

2. Hans-Georg Gadamer

Alumno de Heidegger, Hans-Georg Gadamer (nacido en 1900) fue profesor en Leipzig, Francfort y finalmente en Heidelberg. Refinado y perspicaz intérprete -sobre todo de la filosofía antigua, pero también de Hegel y de los historicistas- Gadamer publicó en 1960

una obra considerada como un clásico en la teoría de la hermenéutica: *Verdad y método*, donde se funden en un todo coherente las cuestiones técnicas con las perspectivas filosóficas de la hermenéutica. Toma como punto de partida la descripción que Heidegger formula en *El ser y el tiempo* con respecto al círculo hermenéutico: «El círculo no debe degradarse a la condición de círculo vicioso, y tampoco hay que considerarlo un inconveniente insalvable. En él se oculta una positiva posibilidad del conocer más originario, posibilidad que sólo se aferra de un modo genuino si la interpretación comprende que su tarea primera, permanente y última consiste en no dejarse imponer nunca pre-disponibilidades, pre-visiones y pre-conocimientos por parte del azar o de las opiniones comunes, sino hacer que emerjan desde las cosas mismas, garantizando así la cientificidad del tema específico.»²⁵³

Este texto de Heidegger, afirma Gadamer, «no es en primer lugar algo que aspire a tener validez como precepto para la práctica del comprender, sino que describe el modo en que se lleva a cabo el comprender interpretativo en cuanto tal. Lo esencial de la reflexión hermenéutica de Heidegger no consiste en demostrar que nos hallamos frente a un círculo, sino en subrayar que dicho círculo posee un significado ontológico positivo. La descripción en sí misma resultará transparente para cualquiera que se dedique a la interpretación, sabiendo lo que hace. Toda interpretación correcta debe defenderse de la arbitrariedad y de las limitaciones que proceden de los hábitos mentales inconscientes, mirando las cosas mismas (las cuales, para los filólogos, son textos previstos de sentido, que a su vez hablan de cosas). Someterse de este modo a su objeto no es una decisión que el intérprete tome de una vez para siempre, sino la tarea primera, permanente y última. En efecto, lo que tiene que hacer es mantener la mirada firme en su objeto, superando todas las confusiones que provengan de su propio interior. Quien se dedica a interpretar un texto, siempre está actualizando un proyecto. Con base en el más inmediato sentido que manifiesta el texto, esboza de forma preliminar un significado del todo. Incluso su sentido más inmediato dicho texto lo manifiesta únicamente en la medida en que es leído con determinadas expectativas particulares. La comprensión de aquello que hay que comprender consiste íntegramente en la elaboración de este proyecto preliminar, el cual, como es obvio, se replantea de forma continuada con base en lo que resulta de una ulterior penetración del texto».²⁵⁴

Esto -comenta Gadamer- constituye una descripción extremadamente concisa del círculo hermenéutico. Sin embargo, permite vislumbrar con claridad el esquema

²⁵³ Reale, G. - Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. III, Herder, Barcelona, 1995, pp. 557

²⁵⁴ *Ibid.*

fundamental del procedimiento hermenéutico, es decir, del acto interpretativo. Existen textos provistos de sentido que a su vez hablan de cosas. El intérprete se acerca a los textos no con una actitud mental semejante a una tabula rasa, sino con su precomprensión (*Vorver-ständnis*), con sus prejuicios (*Vorurteile*), sus presuposiciones y sus expectativas. Dado aquel texto y dada la precomprensión del intérprete, éste esboza de manera preliminar un significado de dicho texto, y ese bosquejo aparece justamente porque el texto es leído por el intérprete con unas expectativas determinadas, que se derivan de su precomprensión. El trabajo posterior consiste íntegramente en la elaboración de este proyecto inicial, «que es revisado continuamente con base en lo que resulta de una ulterior penetración del texto». ²⁵³

En realidad «es preciso [...] tener en cuenta que cada revisión del proyecto inicial implica la posibilidad de diseñar un nuevo proyecto de sentido; que proyectos contrastantes pueden entrelazarse en una elaboración que acaba llevando a una más clara visión de la unidad del significado; que la interpretación comienza mediante preconceptos, que van siendo paulatinamente substituidos por conceptos más adecuados. El proceso descrito por Heidegger consiste precisamente en este continuo renovarse del proyecto, que constituye el movimiento del comprender y del interpretar. Quien intenta comprender está expuesto a los errores procedentes de presuposiciones que no hallan confirmación en el objeto. La tarea permanente de la comprensión es la elaboración y la articulación de los proyectos acostumbrados, adecuados, que en cuanto proyecto son una anticipación que sólo puede convalidarse en relación con el objeto. Aquí la única objetividad consiste en la confirmación que una presuposición puede recibir a través de la elaboración. ¿Qué es lo que caracteriza las presuposiciones inadecuadas, si no es el hecho de que al desarrollarse se revelan como imposibles de substituir? Ahora bien, el comprender únicamente llega a su auténtica posibilidad si no parte de presuposiciones arbitrarias. Por tanto, tiene un sentido positivo decir que el intérprete no afronta el texto limitándose a permanecer en el marco de las presuposiciones que ya se hallan presentes en él, sino que en relación con el texto pone a prueba la legitimidad de tales presuposiciones, esto es, su origen y su validez». ²⁵⁶

2.1 Hermenéutica y ciencias del espíritu

No cabe duda alguna de que Gadamer sigue al Heidegger tardío en su volverse hacia la esencia hermenéutica del lenguaje a partir de la radicalización de la concepción del estar

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 388

eyecto histórico. Sin embargo, su propósito es pensar esta radicalización junto con el punto de partida hermenéutico del joven Heidegger que se detiene en el entender. Para el entender y la comprensión de sí mismo del ser humano ¿qué significa saberse sostenido por una historia que se articula para nosotros como lenguaje? A estas consecuencias hermenéuticas está dedicada su «Giro ontológico de la hermenéutica con el lenguaje como hilo conductor», como reza la última parte de su obra principal *Verdad y método* (1960).²⁵⁷

Para asir lo que en el fondo quiere decir este giro ontológico o universal de la hermenéutica hay que volver al problema de partida de la obra, es decir, a la pregunta por las ciencias del espíritu o por una hermenéutica apropiada a ellas. El problema de las ciencias del espíritu no le era desconocido a Heidegger. Desde Dilthey y sus maestros neokantianos estaba plenamente familiarizado con él. Sin embargo, desde su enfoque más originario en el terreno de la facticidad, había calificado el entender en las ciencias del espíritu obstinadamente como derivado. La dignificación del entender como vía real metodológica de las ciencias del espíritu no le parecía más que la expresión de la situación de falta de claves en la que se encontraba el historicismo.

En opinión de Heidegger el retorno a un entender según un método era el intento desesperado de encontrar sobre todo un «respaldo firme» ante la historicidad que se había hecho patente en el siglo XIX. Lo que Heidegger pretendía problematizar era, en el fondo, la idea de semejante punto firme, por lo que desenmascaraba sus presupuestos metafísicos. Porque la idea de un fundamento último y atemporal procedía de la huida del ser humano de su propia temporalidad.²⁵⁸ La idea de que exista una verdad absoluta surgiría así de la represión o el olvido de la propia temporalidad.

En lugar de perseguir el fantasma de un fundamento último, Heidegger recomendaba situarse radicalmente al nivel de la finitud y de elaborar la propia estructura del prejuicio como rasgo ontológico positivo del entender para percibir nuestras propias posibilidades desde nuestra ubicuidad. De este modo Heidegger superó el planteamiento epistemológico del historicismo. En cuanto al entender no se puede tratar de un ilusorio respaldo general, descendiente del positivismo y por tanto de la metafísica, sino de que el ser-ahí consiga percatarse de las posibilidades que están a su disposición. No se puede negar que la búsqueda de una verdad de validez general implica el peligro de ocultar la realidad del entender y de orientarlo hacia un ideal del conocimiento que nunca alcanzará.

²⁵⁷ Hirschberger, J., *Historia de la filosofía*, t II, Herder, Barcelona, 1986, p. 431.

²⁵⁸ Grondin J., «Hermenéutica y relativismo», en *Communio* 12 (1987), cuaderno 5, pp. 100-120.

Entregado a la elaboración de su propio enfoque de una hermenéutica radical, Heidegger dejó atrás el problema del historicismo y con él la metodología de las ciencias del espíritu. El propósito de Gadamer de retomar el diálogo con las ciencias humanas no tiene la finalidad de desarrollar una «metodología», como podría sugerir el título de hermenéutica después de Dilthey, sino la de demostrar en el ejemplo de estas ciencias entendedoras la insostenibilidad de la idea de un conocimiento de validez general y de sacar de quicio todo el planteamiento del historicismo. La discusión con el historicismo, que Heidegger sólo había llevado de manera marginal, se convirtió para Gadamer en tarea principal.

En la segunda sección de *Verdad y método*, que contiene la «hermenéutica de las ciencias del espíritu» como Gadamer la llama sistemáticamente,²⁹⁹ se procede a la recuperación de la especificidad hermenéutica de las ciencias del espíritu. En su primera parte, hace un recorrido por la historia de la hermenéutica del siglo XIX para demostrar las aporías del historicismo.

La aporía básica se encuentra en el hecho de que el historicismo, a pesar de admitir la historicidad general del saber humano, no deja de apuntar a algo parecido a un saber absoluto de la historia. Especialmente Dilthey nunca hubiese podido reconciliar su descubrimiento de la historicidad de todo lo viviente con su aspiración epistemológica de una fundamentación metodológica de las ciencias del espíritu.

La obsesión epistemológica del historicismo sólo se terminó con la revalorización husserliana del mundo vivencial y con los principios de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. Ellos constituyen la base sobre la que Gadamer desarrolla en la segunda parte sistemática de su obra principal las «características fundamentales de una teoría de la comprensión hermenéutica».

El punto de partida es el descubrimiento heideggeriano de la estructura ontológica de la circularidad hermenéutica. Como muy a menudo en Gadamer, "ontológico" significa aquí "universal". El círculo es universal, puesto que todo entender está determinado por una motivación o un prejuicio. Los prejuicios -o la comprensión previa-, escribe Gadamer en términos provocadores, tienen un valor casi de «condiciones trascendentales del entender». Nuestra historicidad no es una limitación, sino un

²⁹⁹ VM, pp. 245, 266, 293, 294, 297, 307, 436.

principio del entender. Entendemos y aspiramos a la verdad porque en ello nos guían expectativas de encontrar sentido. De manera no menos provocadora, la primera sección de la segunda parte sistemática tratará de «La elevación de la historicidad del entender a la categoría de principio hermenéutico»,²⁶⁰

En opinión de Gadamer, fue una ilusión del historicismo el pretender eliminar nuestros prejuicios con métodos seguros para conseguir algo así como una objetividad en las ciencias del espíritu. Esta posición de combate del historicismo, procedente de la Ilustración, era en sí misma un prejuicio del metodológico siglo XIX, que creía poder alcanzar la objetividad sólo por la vía de una destitución de la comprensión situacional de la subjetividad. En cierto modo se supera al historicismo aplicándolo a él mismo, porque fue su enseñanza según la cual toda doctrina tenía que entenderse desde su época. Esta idea se puede aplicar también al historicismo mismo, que fue igualmente hijo de su tiempo, es decir del científicismo. Tan pronto como, con ayuda de Heidegger, queda desenmascarada la dependencia metafísica del ideal cientificista del conocimiento, se puede llegar a una concepción adecuada de las ciencias del espíritu, que ponga como base para la determinación de su objetividad la preestructura ontológica del entender.²⁶¹

No puede tratarse de la simple eliminación de los prejuicios, sino al contrario de su reconocimiento y su elaboración interpretadora. Por eso, Gadamer identifica su propósito con la idea de Heidegger de que la elaboración de los propios proyectos previos debe ser la tarea crítica primordial de la interpretación para que su objeto pueda hacerse valer frente a ellos. Ya que el entender puede guiarse por concepciones previas erróneas y nunca escapa del todo a este peligro, debe esforzarse en desarrollar principios adecuados de comprensión desde una situación propia: «La tarea constante del entender es la elaboración de los proyectos correctos y adecuados que, en tanto proyectos, son anticipaciones que sólo pueden confirmarse en las cosas».²⁶² Esta cita encaja mal en la imagen corriente de Gadamer. Como su doctrina hermenéutica -para la que hay muchas pruebas- más bien se considera que, debido a la estructura de prejuicio del entender, no puede esperarse ninguna «confirmación desde la cosa misma».

Es fácil malentender su hermenéutica en ese punto. Aunque las afirmaciones de Gadamer no siempre parecen del todo libres de contradicciones, su «rehabilitación» de los prejuicios lleva a la advertencia crítica «de tener presentes los propios prejuicios para que

²⁶⁰ De Santiago, L., *Gadamer*, Ediclás, Madrid, 1997, p. 30.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 41.

²⁶² VM, p. 252.

el texto mismo se manifieste en su diferencia y tenga así la posibilidad de poner en juego su verdad objetiva frente a la propia opinión previa».²⁶³ Gadamer no se adhiere, por tanto, al llamado positivista de negar la estructura del prejuicio, para hacer hablar las cosas mismas despojadas de todo enturbiamiento subjetivo. Porque la cosa sólo puede llegar a hablar por medio de los proyectos subjetivos del entender e incluso por medio del propio hablar subjetivo.

Lo que Gadamer reclama es sólo un entender críticamente reflexivo que procure «no simplemente llevar a cabo sus anticipaciones, sino hacerlas conscientes para controlarlas y obtener así la comprensión adecuada desde las cosas»,²⁶⁴ lo que muestra que se mantiene en el punto medio entre la autoanulación positivista y el perspectivismo universal de Nietzsche. Sólo cabe preguntarse cómo se puede llegar a tales proyectos previos «adecuados a las cosas» y que puedan hacer hablar a «éstas mismas».

Así, todo se va centrando en la «cuestión propiamente crítica de la hermenéutica»,²⁶⁵ a saber, cómo, en la medida en que podemos hacerlos conscientes, podemos distinguir los prejuicios correctos de las opiniones previas falsas que llevarían a malentendidos. ¿Existe un criterio para ello? Si hubiese algo así como un criterio, todas las preguntas de la hermenéutica estarían resueltas y no habría que discutir más sobre el problema de la verdad. Justamente esta aspiración a un criterio que aseguraría definitivamente la objetividad es también un retoño metafísico del historicismo. Aunque no hay criterios sólidos, sin embargo hay indicios. En función de ellos, *Verdad y método* pone de relieve la productividad de la distancia temporal. Desde la retrospectiva histórica a menudo estamos en condiciones de reconocer aquellos principios de la interpretación que de hecho se han mostrado eficientes. Podemos experimentar esto, por ejemplo, en el arte contemporáneo.

Desde la época misma resulta casi imposible averiguar los enfoques artísticos realmente valiosos del presente. Gracias a la distancia histórica el juicio se vuelve algo más seguro. Es así como se muestra la distancia temporal en su fecundidad, con la que Gadamer relaciona en 1960 la solución de la tarea «crítica» de la hermenéutica: «Nada más que esta distancia temporal puede permitir resolver el problema propiamente crítico

²⁶³ Ibid., pp. 253-254

²⁶⁴ Ibid., p. 254.

²⁶⁵ Ibid., p. 282.

de la hermenéutica, es decir, el de lograr separar los prejuicios verdaderos, con los que entendemos, de los falsos, con los que malentendemos». ²⁶⁶

Ahora bien, esta solución parece algo unilateral. Porque en principio cabe preguntarse si la distancia temporal siempre puede resultar tan fecunda. Porque un heideggeriano como Gadamer sólo puede saber que muy a menudo la historia queda velada, de manera que más que frecuentemente se imponen principios de interpretación que cierran el acceso a las cosas o a las fuentes. A veces es precisamente el salto al trasfondo de las interpretaciones históricas fuertes lo que da resultados hermenéuticos fructíferos. ²⁶⁷

Además, la distancia temporal no ofrece apenas recurso alguno cuando se trata de emprender interpretaciones de hechos contemporáneos. Recientemente, Gadamer mismo reconoció la unilateralidad de su enfoque de esta cuestión. En 1985, con ocasión de la quinta edición de *Verdad y método* en las Obras recogidas, retocó el pasaje correspondiente sustituyendo el «nada más que...» por «a menudo», de modo que ahora el texto dice: «A menudo la distancia temporal puede permitir resolver el problema propiamente crítico de la hermenéutica...» Aunque el problema siga permaneciendo sin solución, podemos encontrar aquí, sin embargo, un buen ejemplo de la disposición característica de la hermenéutica de cambiar la propia opinión debido a un mejor conocimiento.

Veamos ahora, a modo de resumen, los elementos más importantes del apartado la superación del historicismo:

La segunda sección de *Verdad y método*, que contiene la «hermenéutica de las ciencias del espíritu» se procede a la recuperación de la especificidad hermenéutica de las ciencias del espíritu.

La aporía básica del historicismo para Gadamer se encuentra en el hecho de que el historicismo, a pesar de admitir la historicidad general del saber humano, no deja de apuntar a algo parecido a un saber absoluto de la historia.

La obsesión epistemológica del historicismo sólo se terminó con la revalorización husserliana del mundo vivencial y con los principios de la hermenéutica de la facticidad

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ Como ejemplo se puede indicar la referencia de Gadamer mismo a Helmholtz

de Heidegger. Ellos constituyen la base sobre la que Gadamer desarrolla en la segunda parte sistemática de su obra principal las «características fundamentales de una teoría de la comprensión hermenéutica».

El círculo hermenéutico es universal, puesto que todo entender está determinado por una motivación o un prejuicio. Los prejuicios, escribe Gadamer en términos provocadores, tienen un valor casi de «condiciones trascendentales del entender». Nuestra historicidad no es una limitación, sino un principio del entender. Entendemos y aspiramos a la verdad porque en ello nos guían expectativas de encontrar sentido.

En opinión de Gadamer, fue una ilusión del historicismo el pretender eliminar nuestros prejuicios con métodos seguros para conseguir algo así como una objetividad en las ciencias del espíritu. Esta posición de combate del historicismo, procedente de la Ilustración era en sí misma un prejuicio del metodológico siglo XIX.

Tan pronto como queda desenmascarada la dependencia metafísica del ideal científicista del conocimiento, se puede llegar a una concepción adecuada de las ciencias del espíritu, que ponga como base para la determinación de su objetividad la preestructura ontológica del entender.

No puede tratarse de la simple eliminación de los prejuicios, sino al contrario de su reconocimiento y su elaboración interpretadora. Por eso, Gadamer identifica su propósito con la idea de Heidegger de que la elaboración de los propios proyectos previos debe ser la tarea crítica primordial de la interpretación para que su objeto pueda hacerse valer frente a ellos.

Para Gadamer la tarea constante del entender es la elaboración de los proyectos correctos y adecuados que, en tanto proyectos, son anticipaciones que sólo pueden confirmarse en las cosas.

Gadamer no se adhiere, por tanto, al llamado positivista de negar la estructura del prejuicio, para hacer hablar las cosas mismas despojadas de todo enturbiamiento subjetivo. Porque la cosa sólo puede llegar a hablar por medio de los proyectos subjetivos del entender e incluso por medio del propio hablar subjetivo.

Lo que Gadamer reclama es sólo un entender críticamente reflexivo que procure «no simplemente llevar a cabo sus anticipaciones, sino hacerlas conscientes para

controlarlas y obtener así la comprensión adecuada desde las cosas», lo que muestra que se mantiene en el punto medio entre la autoanulación positivista y el perspectivismo universal de Nietzsche.

Gracias a la distancia histórica el juicio se vuelve algo más seguro. Es así como se muestra la distancia temporal en su fecundidad, con la que Gadamer relaciona la solución de la tarea «crítica» de la hermenéutica: «Nada más que esta distancia temporal puede permitir resolver el problema propiamente crítico de la hermenéutica, es decir, el de lograr separar los prejuicios verdaderos, con los que entendemos, de los falsos, con los que malentendemos».

Ahora bien, esta solución parece algo unilateral. Porque en principio cabe preguntarse si la distancia temporal siempre puede resultar tan fecunda. Además, la distancia temporal no ofrece apenas recurso alguno cuando se trata de emprender interpretaciones de hechos contemporáneos.

2.2 El principio gadameriano: La historia de la transmisión

La exigencia de Gadamer de una comprensión objetiva en las ciencias del espíritu se extiende también a la formación de una conciencia por la historia de la transmisión. Desde el siglo XIX, en la teoría literaria se entiende por historia de la transmisión el estudio de las interpretaciones y de la recepción que se han ido produciendo en torno a una obra. Esta historia demuestra que en distintas épocas específicas las obras provocan y deben provocar diferentes interpretaciones. En una primera aproximación, la conciencia de la historia de la transmisión que hay que desarrollar debe regirse por la pauta de tener presente la propia situación hermenéutica y el factor productivo de la distancia temporal. Sin embargo, para Gadamer esta conciencia de la historia de la transmisión tiene un significado mucho más básico porque le da la categoría de un «principio»²⁶⁸ del que se puede deducir casi toda su hermenéutica.

Más allá de la elaboración de una disciplina lateral de la ciencia literaria, en un primer nivel la historia de la transmisión comporta la exigencia de llegar a ser consciente de la propia posición hermenéutica para poder «controlarla» en el tratamiento de textos o de su tradición. En esta exigencia se reconoce aun la de Heidegger de interpretar la

²⁶⁸ Véase el título en VM, p. 282.

propia comprensión previa, pero de una manera tal vez más clara que Heidegger, Gadamer admite que esta tarea no puede cumplirse o terminarse del todo.²⁶⁹

La historia de la transmisión no está bajo nuestro poder o nuestra disposición. Al contrario, estamos sometidos a ella hasta un extremo que escapa a nuestra conciencia. Siempre que nos proponemos entender algo, está obrando la historia de la transmisión como un horizonte que no podemos interrogar hasta tal punto que podamos obtener una clarificación definitiva acerca de aquello que para nosotros puede tener sentido o parecerse cuestionable.

De esta manera la historia de la transmisión adquiere las funciones de una instancia que opera como soporte y resulta determinante para cualquier acto de entender, y ciertamente también allí donde no se está dispuesto a tomarla en serio. Después de *Verdad y método*, Gadamer encontró la fórmula sugerente de que la conciencia de la historia de la transmisión de hecho sería «más ser que conciencia».²⁷⁰ Se entretiene con nuestra «substancia» histórica de una manera que no nos permite llegar a una precisión y una distancia definitiva con respecto a ella.

Esta comprensión del propio condicionamiento desde la historia de la transmisión encuentra una aplicación inmediata en la polémica de Gadamer con el historicismo y el espíritu metodológico de la Modernidad. Porque la aspiración del historicismo era poder escapar al condicionamiento histórico gracias a un distanciamiento con respecto a esta historia que lo determinaba.

Según la posición historicista, una conciencia histórica específicamente desarrollada como tal tenía que ser capaz de emanciparse de este condicionamiento y hacer posible de esta manera un estadio objetivo de la historia. Gadamer se opone a esta pretensión con el argumento de que el poder de la historia de la transmisión justamente no depende de si se lo reconoce o no.²⁷¹ El emerger de la conciencia histórica en el siglo XIX no fue una novedad en el sentido de que hubiese podido suspender la influencia subterránea de la historia en cualquier proceso de comprender. La historia sigue ejerciendo su influencia incluso cuando creemos estar por encima de ella (y concretamente en el caso del historicismo en la medida en que no tenía en cuenta su propio origen positivista). Puesto que ella determina el trasfondo de nuestras

²⁶⁹ Ibid

²⁷⁰ VM II, pp.142-143, 247.444.

²⁷¹ Véase VM, p. 285

valoraciones, concepciones e incluso de nuestros juicios críticos, «por eso -concluye Gadamer- los prejuicios del individuo son la realidad histórica de su ser en una medida mucho mayor que sus juicios».²⁷²

El concepto del ser consciente de la historia de la transmisión muestra así una sutil ambigüedad. Por un lado significa que nuestra conciencia actual está marcada e incluso se constituyó desde una determinada historia de la transmisión, es decir que fue «efectuada» por la historia.²⁷³ Por otro lado, este concepto caracteriza una conciencia acerca de este estar efectuada mismo que se debe conquistar siempre de nuevo.

Esta conciencia de estar efectuada, a su vez, puede significar dos cosas: por un lado la exigencia de un esclarecimiento de nuestra historicidad en el sentido de una elaboración de nuestra situación hermenéutica, pero también y sobre todo que nos percatemos de los límites impuestos a este esclarecimiento. En esta última forma, la conciencia de la historia de la transmisión es la expresión filosófica más inconfundible de la propia finitud.

Ahora bien, el reconocimiento de la limitación humana no comporta una paralización de la reflexión, sino más bien al contrario. Lo propiamente inhibitorio había sido la orientación historicista del entender a un ideal cognoscitivo metafísicamente condicionado. La conciencia de la historia de la transmisión, en cambio, promete una ganancia para la reflexión. La exploración de esta conciencia, es decir, la demostración del carácter universal y específicamente hermenéutico de nuestra experiencia del mundo es el objeto de la hermenéutica de la finitud elaborada por Gadamer.

Exponemos a continuación los elementos que consideramos más importantes del presente apartado:

En la teoría literaria se entiende por historia de la transmisión el estudio de las interpretaciones y de la recepción que se han ido produciendo en torno a una obra. Esta historia demuestra que en distintas épocas específicas las obras provocan y deben provocar diferentes interpretaciones. Para Gadamer esta conciencia de la historia de la transmisión tiene un significado básico porque le da la categoría de un «principio» del que se puede deducir casi toda su hermenéutica.

²⁷² *Ibid.*, p. 261.

²⁷³ *Ibid.*, pp XXI-XXII.

Gadamer afirma que estamos sometidos a la historia de la transmisión hasta un extremo que escapa a nuestra conciencia. Siempre que nos proponemos entender algo, está obrando la historia de la transmisión como un horizonte que no podemos interrogar hasta tal punto que podamos obtener una clarificación definitiva acerca de aquello que para nosotros puede tener sentido o parecemos cuestionable.

La historia de la transmisión adquiere las funciones de una instancia que opera como soporte y resulta determinante para cualquier acto de entender, y ciertamente también allí donde no se está dispuesto a tomarla en serio.

Gadamer encontró la fórmula sugerente de que la conciencia de la historia de la transmisión de hecho sería «más ser que conciencia». Se entreteje con nuestra «substancia» histórica de una manera que no nos permite llegar a una precisión y una distancia definitiva con respecto a ella.

La historia ejerce su influencia incluso cuando creemos estar por encima de ella. Puesto que ella determina el trasfondo de nuestras valoraciones, concepciones e incluso de nuestros juicios críticos, «por los prejuicios del individuo son la realidad histórica de su ser en una medida mucho mayor que sus juicios».

El concepto del ser consciente de la historia de la transmisión muestra así una sutil ambigüedad. Por un lado significa que nuestra conciencia actual está marcada e incluso se constituyó desde una determinada historia de la transmisión, es decir que fue «efectuada» por la historia. Por otro lado, este concepto caracteriza una conciencia acerca de este estar efectuada mismo que se debe conquistar siempre de nuevo.

Esta conciencia de estar efectuada, a su vez, puede significar dos cosas: por un lado la exigencia de un esclarecimiento de nuestra historicidad en el sentido de una elaboración de nuestra situación hermenéutica, pero también y sobre todo que nos percatemos de los límites impuestos a este esclarecimiento

Ahora bien, el reconocimiento de la limitación humana no comporta una paralización de la reflexión, sino más bien al contrario. La conciencia de la historia de la transmisión promete una ganancia para la reflexión. La exploración de esta conciencia, es decir, la demostración del carácter universal y específicamente hermenéutico de nuestra experiencia del mundo es el objeto de la hermenéutica elaborada por Gadamer.

2.3 La interrogación como aplicación del entender

Después de definir la historia de la transmisión como principio, *Verdad y método* se propone recuperar el «fenómeno hermenéutico fundamental» que se había perdido por los extravíos del siglo XIX. El dispositivo más operativo en esta recuperación es el problema de la aplicación.²⁷⁴ La hermenéutica previa a Heidegger había visto la aplicación como una tarea posterior al entender hermenéutico. La finalidad del entender se concebía como puramente epistémico o noético, donde el objeto del entender era el sentido de un contenido extraño como tal.

Una aplicación de lo entendido se realizaba en el mejor de los casos a posteriori en disciplinas como la jurisdicción, donde se trataba de aplicar la ley al caso particular, o la teología, donde la homilía explicaba los textos bíblicos. Sin embargo, según Gadamer, la aplicación en el entender no es en absoluto un acto a posteriori. Siguiendo la intuición de Heidegger, según la cual el entender siempre incluye un entenderse a sí mismo e incluso un encuentro consigo mismo, para Gadamer el entender quiere decir aplicar un sentido a nuestra situación y a nuestra interrogación.

No existe en primer lugar una comprensión pura y objetiva del sentido que luego pudiera adquirir una significación especial al ser aplicada a nuestras preguntas. Al contrario, en todo intento de entender nos incluimos ya a *nosotros* mismos de tal manera que, para Gadamer, entender y aplicar coinciden. Esto se puede ilustrar en el ejemplo contrario del no entender: Cuando no podemos entender un texto, la razón es que no nos dice nada o no tiene nada que decirnos a nosotros. Por eso no hay que extrañarse de que el entender tenga resultados muy diferentes en distintas épocas e incluso para distintos individuos.

Por estar motivado por sus respectivas preguntas, el entender no es una actitud puramente reproductiva, sino, al incluir la aplicación, es siempre también productivo.²⁷⁵ El entender está tan codeterminado por la situación singular dentro de la historia de la transmisión que parece inadecuado hablar de un progreso o, en el sentido de Schleiermacher, de un entender mejor a lo largo de la historia. Si se consigue discernir la parte productiva en cada acto logrado del entender, sólo hay que decir, según una

²⁷⁴ Véase VM, p. 290 la formulación del título «2. Recuperación del problema hermenéutico fundamental a) El problema hermenéutico de la aplicación».

²⁷⁵ VM, p. 280.

conocida afirmación de Gadamer, que se «entiende de otra manera», si es que se entiende realmente algo.²⁷⁶

Hay que añadir que la aplicación no es necesariamente un acto consciente, porque también está sostenida por la historia de la transmisión. El entender o la aplicación, que aquí es lo mismo, no es en primer lugar el acto de un sujeto autónomo, sino más bien un «integrarse en el acontecer de la transmisión, donde pasado y presente se encuentran en una mediación constante».²⁷⁷

Entender un texto del pasado significa traducirlo a nuestra situación y escuchar en él una respuesta elocuente a las preguntas de nuestra época. Fue un error del historicismo poner como condición de la objetividad la anulación del sujeto que interpreta, porque la verdad, entendida aquí como el desvelar del sentido (*αληθεια*), sólo puede producirse en el curso de la aplicación dentro de la transmisión histórica.

La definición del entender como un integrarse en el acontecer de la transmisión significa que la subjetividad no es plenamente dueña de su aceptación del sentido o sinsentido de las cosas en cada caso. Como señalaba el joven Heidegger, nos metemos en el estado interpretado de nuestro tiempo más por la vía de la costumbre que por medio de una apropiación explícita.

La historia de la transmisión es antes ser que conciencia o, en términos hegelianos: más substancia que subjetividad. Por eso, el poder que la historia tiene sobre nosotros es mucho mayor que el dominio que nosotros podamos tener sobre la historia. El carácter histórico de la aplicación excluye la idea de un punto cero del entender. El entender es siempre la continuación de un diálogo que ya había comenzado antes que nosotros.²⁷⁸ Proyectados dentro de un determinado estadio de interpretación, continuamos este diálogo, lo que significa que en nuestros nuevos encuentros con los significados vamos adoptando y modificando las perspectivas de sentido de la tradición y de su presencia dentro de nosotros.

Tal como Gadamer describe la hermenéutica de la aplicación, ésta obedece así a la dialéctica de pregunta y respuesta. Entender algo significa haber aplicado algo de tal modo a nosotros que encontramos en ello una respuesta a nuestras preguntas. Pero sólo

²⁷⁶ Ibid.

²⁷⁷ Ibid., p. 275.

son «nuestras» en la medida en que también fueron recogidas y transformadas desde una tradición.

Todo entender, especialmente en tanto entenderse a sí mismo, está motivado y movido por preguntas que determinan de antemano las perspectivas del entender. Un texto sólo llega a ser elocuente gracias a la pregunta que dirigimos hoy a él. No hay interpretación ni entender que no responda a determinadas preguntas que requieren respuesta. Un preguntar no motivado, tal como lo imaginó el positivismo, no afectaría a nadie por lo que carecería de interés científico. Nuestro esfuerzo no debe consistir en absoluto en suprimir las expectativas de sentido en nuestras preguntas, sino en darles toda su relevancia para que los textos que tratamos de entender puedan responder con toda la claridad a ellas.

El entender se desarrolla así como realización histórico-transmisora de la dialéctica de pregunta y respuesta. Precisamente aquí se puede determinar en qué dirección hay que ubicar filosóficamente la conciencia histórica de la transmisión. Gadamer mismo lo señala claramente al final de la segunda parte de *Verdad y método* antes de emprender la extensión ontológica de la hermenéutica más allá del marco de las ciencias del espíritu: «La dialéctica de pregunta y respuesta (...) nos permita ahora determinar más precisamente qué clase de conciencia es la conciencia de la historia de la transmisión, porque la dialéctica de pregunta y respuesta que hemos señalado, muestra la relación del entender como relación recíproca propia a la del diálogo».²⁷⁸ El entender se define aquí como relación y, más precisamente, como diálogo, de modo que formalmente se trata menos de la comprensión de un contenido de sentido noético que de la realización de un diálogo; del «diálogo que nosotros somos», añade Gadamer evocando a Hölderlin en la misma página.

Hay que subrayar que esta determinación del diálogo se refiere a la conciencia histórico-transmisora. La conciencia pierde así la autonomía de poseerse a sí misma que le fue atribuida por la tradición idealista y por la filosofía de la reflexión, de las que Gadamer se distancia aquí. La tarea final de *Verdad y método* consistirá en demostrar que este carácter hermenéutico del diálogo, cuya realización consiste en la dialéctica de pregunta y respuesta, es la característica universal de nuestra experiencia lingüística del mundo.

²⁷⁸ En este punto coincide el análisis de Gadamer de la conciencia de la transmisión histórica con la hermenéutica narrativa de la conciencia histórica elaborada por Ricoeur.

²⁷⁹ VM, p. 359.

Veamos ahora los elementos más importantes del presente apartado:

Para Gadamer el dispositivo más operativo para recuperar el «fenómeno hermenéutico fundamental» es el problema de la aplicación.

Para Gadamer la aplicación en el entender no es en absoluto un acto *a posteriori*. Siguiendo la intuición de Heidegger, según la cual el entender siempre incluye un entenderse a sí mismo e incluso un encuentro consigo mismo, para Gadamer el entender quiere decir aplicar un sentido a nuestra situación y a nuestra interrogación.

En todo intento de entender nos incluimos ya a *nosotros* mismos de tal manera que, para Gadamer, entender y aplicar coinciden. Esto se puede ilustrar en el ejemplo contrario del no entender: Cuando no podemos entender un texto, la razón es que no nos dice nada o no tiene nada que decirnos a nosotros.

Por estar motivado por sus respectivas preguntas, el entender no es una actitud puramente reproductiva, sino, al incluir la aplicación, es siempre también productivo. El entender está tan codeterminado por la situación singular dentro de la historia de la transmisión que parece inadecuado hablar de un progreso o de un entender mejor a lo largo de la historia.

El entender o la aplicación no es en primer lugar el acto de un sujeto autónomo, sino más bien un «integrarse en el acontecer de la transmisión, donde pasado y presente se encuentran en una mediación constante».

Entender un texto del pasado significa traducirlo a nuestra situación y escuchar en él una respuesta elocuente a las preguntas de nuestra época.

La definición del entender como un integrarse en el acontecer de la transmisión significa que la subjetividad no es plenamente dueña de su aceptación del sentido o sinsentido de las cosas en cada caso. Nos metemos en el estado interpretado de nuestro tiempo más por la vía de la costumbre que por medio de una apropiación explícita.

La historia de la transmisión es antes ser que conciencia o, en términos hegelianos: más substancia que subjetividad. Por eso, el poder que la historia tiene sobre nosotros es mucho mayor que el dominio que nosotros podamos tener sobre la historia.

El entender es siempre la continuación de un diálogo que ya había comenzado antes que nosotros. Proyectados dentro de un determinado estadio de interpretación, continuamos este diálogo, lo que significa que en nuestros nuevos encuentros con los significados vamos adoptando y modificando las perspectivas de sentido de la tradición y de su presencia dentro de nosotros.

Tal como Gadamer describe la hermenéutica de la aplicación, ésta obedece así a la dialéctica de pregunta y respuesta. Entender algo significa haber aplicado algo de tal modo a nosotros que encontramos en ello una respuesta a nuestras preguntas. Pero sólo son «nuestras» en la medida en que también fueron recogidas y transformadas desde una tradición.

No hay interpretación ni entender que no responda a determinadas preguntas que requieren respuesta. Un preguntar no motivado no afectaría a nadie por lo que carecería de interés científico. Nuestro esfuerzo no debe consistir en absoluto en suprimir las expectativas de sentido en nuestras preguntas, sino en darles toda su relevancia para que los textos que tratamos de entender puedan responder con toda la claridad a ellas.

El entender se desarrolla así como realización histórico-transmisora de la dialéctica de pregunta y respuesta. Precisamente aquí se puede determinar en qué dirección hay que ubicar filosóficamente la conciencia histórica de la transmisión.

El entender se define como relación y, más precisamente, como diálogo, de modo que formalmente se trata menos de la comprensión de un contenido de sentido noético que de la realización de un diálogo; del «diálogo que nosotros somos».

Hay que subrayar que esta determinación del diálogo se refiere a la conciencia histórico-transmisora. La conciencia pierde así la autonomía de poseerse a sí misma que le fue atribuida por la tradición idealista y por la filosofía de la reflexión. La tarea final de *Verdad y método* consistirá en demostrar que este carácter hermenéutico del diálogo, cuya realización consiste en la dialéctica de pregunta y respuesta.

CAPÍTULO V

**EL MOVIMIENTO HERMENÉUTICO
EN LA TEOLOGÍA PROTESTANTE**

Introducción

Hemos llegado a la segunda parte de nuestro trabajo de investigación que se enfocará principalmente en la hermenéutica teológica poniendo especial énfasis en la recepción que dicha hermenéutica hace de los aportes críticos de la hermenéutica filosófica. Tras haber descrito la trayectoria de la hermenéutica filosófica moderna pretendemos ahora -si bien sintéticamente- ver sus repercusiones en la hermenéutica bíblico-teológica dentro del campo protestante. Aquí también se impone una selección. Nos limitaremos a los teólogos más representativos en la tematización del problema hermenéutico contemporáneo.

1. R. Bultmann (1884-1976) y la hermenéutica existencial

«Reflexión sobre el hombre e inteligencia de los textos a partir del ser humano: son los dos pilares sobre los que se asienta el discurso bultmanniano de la hermenéutica», escribe A. Rizzi²⁸⁰. Pero la reflexión bultmanniana sobre el hombre es la del existencialismo. Bultmann acometió una empresa semejante a la que emprendió el tomismo con el aristotelismo: la de incorporar las categorías forjadas por el existencialismo para vertebrar, articular y explicar la teología contemporánea.²⁸¹

1.1. Historicidad y hermenéutica

La analítica existencial, que encuentra su definitiva tematización con *El ser y el tiempo* (*Sein und Zeit*) del primer Heidegger, sirve de soporte a la antropología bultmanniana. En una conferencia del año 1927, año en que aparecía *Sein und Zeit*, Bultmann escribía: «Nosotros tratamos de entender más agudamente la existencia del hombre definiéndola como histórica. Y por *historicidad* del ser humano queremos decir que dicho ser es un *poder ser*. Esto significa que el ser humano se sustrae a la disponibilidad del hombre mismo que continuamente está en juego en las situaciones concretas de la vida,

²⁸⁰ Rizzi, A., *Lectura actual de la Biblia*, Desclée De Brouwer, Búbae, 1995, p. 15.

²⁸¹ Este es el elogio que el mismo Heidegger ha hecho de Bultmann: cfr. Maldonado, L., *El menester de la predicación*, Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 52 ss.

procede por decisiones, en las cuales el hombre no elige nunca *algo para sí*, sino que elige a *sí mismo como su misma posibilidad*.²⁸²

De ahí que es este hombre (entendido como un ser histórico, como un poder ser que se realiza a través de sus libres y fácticas decisiones) el que se expresa y se narra en los textos y en las fuentes históricas. Los libros no son recopilaciones de simples hechos, sino que encierran un significado: en ellos está consignada la comprensión de la existencia que su escritor ha logrado y cultivado fácticamente.

¿Cómo hay que leer los documentos del pasado? ¿Cómo simple *objeto*, semejante a una referencia científica que constata los hechos y las leyes de la naturaleza? No. Si la historia es la esfera donde se desarrolla la potencialidad de hombre, en la que el mundo humano ha cobrado forma, cualquier texto del pasado, es un documento de cómo el hombre, en el pasado, comprendía su existencia; y ésta es la pregunta específica que debería plantearse a todo texto. Si a un texto no le cuestiono nada, el texto permanece mudo; un texto me habla según el tipo de interés o de pregunta que me empuja a abordarlo.

Entonces el intérprete que se acerca a un texto histórico, si sigue siendo «hombre» mientras hace de intérprete (es decir, si se siente movido por el problema de su existencia), se halla animado por una complicidad, declarada o secreta, con el mundo humano que en el texto ha cobrado forma. En términos bultmannianos, el intérprete acude al texto con un *interés previo*, con una *pre-comprensión* (Vorverständnis), que puede definirse «como el ángulo de apertura del lector sobre el texto y el ángulo de incidencia del texto sobre el lector»²⁸³. Mediante esta pre-comprensión que se sitúa en mi misma existencia, pediré a un texto histórico (trátase de narración, de discusión, de exhortación o de otro género) una respuesta a los problemas de la vida o de la muerte que me afectan, los mismos que han preocupado al autor del texto. La comprensión del texto para un intérprete se resuelve en una autocomprensión más profunda de las posibilidades existenciales del hombre. Y para ser una *comprensión propiamente dicha* (Eigentliches Verständnis) no puede reducirse a una pura teoría sino que debe conducir a una decisión existencial.

²⁸² Bultmann, R., *Crear y comprender*, Ed. Studium, Madrid, 1974, p. 130.

²⁸³ Rizzi, A., *Op. cit.*, p. 17.

1.2. Creer y comprender

R. Bultmann, a diferencia de Heidegger, es *creyente* y resuelve en el ámbito de la *fe* la autenticidad del hombre y de su existencia. Para Heidegger, lo mismo que para todo el existencialismo «ateo», la autenticidad del hombre se expresa y se realiza en la lúcida conciencia que el hombre tiene de decidir libremente -y para siempre- la propia existencia, y que lo convierte ineludiblemente en presa de una angustia radical, la que Kierkegaard llamaba «enfermedad mental», o bien la desesperación de no poder esperar ni siquiera en la muerte la liberación de la angustia. Para Bultmann, creyente luterano, este hombre es todavía *inauténtico*, ya que sólo busca en sí mismo la salida de su propia situación de fracaso. La autenticidad y la salvación del hombre, provienen únicamente desde fuera de sí mismo, de la Palabra de Dios, que es la *única* que lo abre a la salvación futura. Dios es el Otro ante cuya presencia, hecha posible por su Palabra, el hombre *decide* de su propia existencia como totalidad. Fuera de esta perspectiva sólo queda la existencia inauténtica del hombre pecador, del hombre que pretende alcanzar el futuro con sus propias manos y proclamarse señor de su vida.

La Palabra de Dios para Bultmann es el Nuevo Testamento, porque en él se ha objetivado la inteligencia auténtica de la existencia humana: *Auténtica* porque Dios la reveló en el suceso de Jesús de Nazaret, porque Dios la resolvió en el acto salvífico (muerte y resurrección) que El llevó a cabo en Jesucristo. Cristo crucificado y resucitado constituye la respuesta dada por Dios a la pregunta vital de la existencia humana como esperanza de salvación: «Dios pronuncia su juicio condenatorio sobre la suficiencia del hombre (crucifixión) y anuncia su propia voluntad de perdón y de gracia como renacimiento a la vida auténtica para aquel que acepta morir a sí mismo (resurrección)». ²⁸⁴

El acto que recibe esta Palabra de Dios para abrirse a un futuro de salvación y que se entrega es la *fe*, que viene a ser así la única posibilidad de una existencia auténtica del hombre.

Así pues, en lo tocante a los textos del Nuevo Testamento, «creer» se conjuga con «comprender», y viceversa. *Creer y comprender*, además de dar el título a su «recopilación de estudios» citada, es también la palabra de orden de la hermenéutica y de la teología de Bultmann. ¿Cómo *puede* el hombre *creer y comprender* aventurándose en la

²⁸⁴ Ibid., p. 21.

interpretación del NT? El posee posibilidad efectiva de ello, dado que su misma *existencia*, es *necesidad constitutiva de salvación*, lo dispone para el encuentro con la Palabra de Dios y le permite reconocer en ella el acontecimiento salvador. Bultmann hace suya una y otra vez la famosa expresión de San Agustín: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te, Deus*; y no duda en afirmar: «La vida del hombre, sépalo él o no, se encuentra agitada por el problema de Dios»²⁸⁵. De esta forma el intérprete del Nuevo Testamento lleva consigo una precomprensión en cuanto *hombre*, que es el problema de su propia existencia y una pre-comprensión (o una precomprensión más radical) como potencial *creyente*, que es su «cor inquietum», cargado de la inquietud por Dios.²⁸⁶

1.3. La desmitificación

Pero la interpretación existencial del NT (el creer-comprender la Palabra de Dios) pasa por Bultmann a través de un último proceso según él ineludible: la *desmitización*²⁸⁷. El kerigma neotestamentario -dice Bultmann- no es creíble para el hombre de nuestro tiempo, porque se nos presenta bajo una *forma mitológica*. El mundo del NT, lo mismo que el del AT, es un mundo habitado por ángeles y demonios, gobernado por potencias cósmicas y recorrido por fuerzas misteriosas, con un Dios dominador de todo este gran complejo cósmico. El mito se espesa en torno a la figura de Jesús, presentado en el NT como Hijo de Dios pre-existente que se hace hombre por un nacimiento virginal y, pasando a través de milagros y de una ciencia sobrehumana, alcanza una resurrección gloriosa, tres días después de la muerte en cruz. Este lenguaje mítico, que proviene de diversas fuentes (ideas cosmogónicas semíticas y gnósticas, categorías de la apocalíptica judaica o del helenismo), no sólo no dice nada al hombre de hoy, sino que constituye un obstáculo para la comprensión de la Palabra de Dios en el NT, se convierte en fuente de distorsión del significado, en vez de ser instrumento de expresión.²⁸⁸

Para devolver al NT toda su carga de interpelación para el hombre moderno, su lenguaje mitológico debe ser interpretado existencialmente, ya que el mito no es otra cosa que el mensaje sobre una realidad trascendente expresado en términos de objetividad inmanente a este mundo. Se debe traducir el mito en categorías existenciales, es decir, estudiar la comprensión de la existencia humana que se expresa en el mito y hacer que el

²⁸⁵ Bultmann, R., *Nuevo Testamento y mitología*, Ed. Studium, Madrid, 1982, p. 203.

²⁸⁶ Bultmann recupera aquí una dimensión fundamental de la antropología bíblica: Véase Mannucci, V., *Apuntes para una antropología bíblica*, Herder, Barcelona, pp. 39 ss.

²⁸⁷ AA. VV., *Exégesis y hermenéutica*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1985, pp. 35-70.

²⁸⁸ Es todo lo que Bultmann reprochaba a K Barth y a la interpretación existencial que Barth daba a la carta a los Romanos de Pablo (Barth, K., *L'Epistola ai Romani*) Marle, R., *El problema teológico de la hermenéutica*, Cristiandad, Madrid, 1978, pp. 36-41.

mensaje del mito, oportunamente descifrado, pueda conducir al hombre a la decisión existencial del *acontecimiento de la salvación*. Un ejemplo: la afirmación de Jn 1,14: «El Logos (de Dios) se hizo carne» usa el lenguaje mítico de los dioses que aparecían en forma humana. Para Bultmann, la Encarnación del Logos-Hijo de Dios en Jesucristo es un mito, que hay que desmitizar y traducir. Esto significa: la Revelación (*el Logos*) es un acontecimiento de origen ultramundano (porque *viene de Dios*), pero, al mismo tiempo, es algo que se actúa dentro de la esfera humana (porque *se hizo carne*). La afirmación mítica de Juan es llamada y escándalo para el hombre: contradice la pretensión del hombre de encontrar en sí mismo su definitiva autocomprensión y consiguiente salvación, pero contradice también la humana tentación de buscar la revelación y salvación en ideales abstractos. La Revelación de Dios se esconde y se revela en la pura humanidad de Jesús de Nazaret: el Revelador no es más que un hombre, este hombre.²⁸⁹

2. La «Nueva Hermenéutica» de E. Fuchs y G. Ebeling

Si Bultmann se refiere al *Sein und Zeit* del primer Heidegger, sus discípulo E. Fuchs y G. Ebeling se inspiran, por una parte, en el «segundo» Heidegger de *Unterwegs zur Sprache* (acentuando en la interpretación el aspecto del *lenguaje*) y por otra en H.G. Gadamer (donde recuperan el valor de la tradición).

La preocupación teológica que mueve a estos teólogos, fundadores de la «Nueva Hermenéutica», es el problema de comunicabilidad de la revelación cristiana al hombre contemporáneo. Si el mensaje cristiano sigue siendo válido en nuestros días ¿en qué lenguaje debe ser expresado? No es casualidad que Ebelin hable de «una conmovedora historia del martirio secreto sufrido en la enseñanza de la religión y en la misión pastoral, cuya causa es la indolencia de los cristianos...»: «Si desde un punto de vista puramente objetivo la predicación del cristianismo constituye hoy una tarea extraordinariamente difícil, se debe al hecho de que esta predicación en el mundo moderno se presenta como una lengua extraña... La cristiandad se ha acostumbrado a vivir en dos campos, el de la Iglesia y el mundano, y a mantener una junto a otra dos lenguas, la lengua cristiana -con la honorable pátina de veinte siglos- y la lengua de la realidad actual... No se trata (en la lengua de la predicación) de la comprensibilidad de cada una de las palabras, sino del puro y simple comprender; no de un nuevo medio de la expresión, sino del nacimiento de una nueva lengua».²⁹⁰

²⁸⁹ Bultmann, R., *El evangelio de Juan*, Ed. Studium, Madrid, 1979, pp. 38-43.

²⁹⁰ Bonhoeffer, D., *Resistencia y sumisión*, Libros del Nopal, Ed. Ariel, 1951, p. 237.

Al igual que su maestro Bultmann, tanto Ebeling como Fuchs²⁹¹ conciben al hombre como un poder-ser, que se halla continuamente frente a la elección abierta por el futuro y que llega a ser auténtico si toma de hecho la decisión que su autocomprensión le ofrece. Mas incluso para ellos, cristianos creyentes, el hombre verifica su autenticidad únicamente en su relación con Dios y con la Palabra de Dios, o bien mediante la autocomprensión que procede de esta Palabra y abriéndose a un futuro de salvación mediante una decisión que brota de la fe. Sólo entonces sucede un *Heilsgeschehen* (acontecimiento salvífico: Bultmann), un *Wortgeschehen* (acontecimiento de la Palabra: Ebeling), un *Sprachereignis* (suceso del lenguaje: Fuchs). Para Fuchs y Ebeling el acontecimiento salvífico necesita de la palabra (del lenguaje) para suceder. Aclaremos estos conceptos.

2.1 G. Ebeling

Tampoco para Ebeling la *palabra humana* es pura y simple transmisión de un contenido estático de ideas. La palabra está referida y remite a una realidad viviente que ella hace suceder, y comunica dicha realidad a quien la escucha, haciéndole partícipe de ella. De esta forma la palabra personal indica un sentido, orienta a un fin, abre las posibilidades existenciales del futuro: si uno elige la auténtica, entonces se actúa una vez más el *Wortgeschehen*, el suceso de la palabra.

También la Palabra de Dios en la Biblia posee no tanto la función de «informar», cuanto la de cambiar la existencia; más aún, es la única palabra *verax* (y no *mendax*), capaz de iluminar toda la realidad del hombre, dado que ella corresponde a la vocación del hombre y la conduce a su cumplimiento. La fe, en cuanto respuesta a la Palabra de Dios, es acogida fáctica de esta Luz que ilumina mi existencia y con ella toda la realidad. El mundo es el lugar de la existencia creyente, es el campo donde cae y germina la semilla de la fe.

Por lo tanto, el problema hermenéutico surge de la necesidad de restituir a la Palabra de Dios, fijada en la condición de documento, su condición propia de Palabra viva, actual. Ebeling describe así la hermenéutica: «Mientras que antes éramos nosotros los que interpretábamos el texto, ahora es el texto el que nos interpreta a nosotros; al texto que necesita ser interpretado ha sustituido aquello que el texto se propone interpretar, iluminar y conseguir. El texto en realidad tiene su razón de ser no en sí

²⁹¹ Savoca, G., *Lectura existencial de la Palabra de Dios*, Serbal, Barcelona, 1973, pp. 11-37.

mismo, sino en el acontecimiento de la palabra. En él está su origen y también su futuro. El acontecimiento de la palabra es en realidad el acontecimiento de la interpretación que se cumple mediante la palabra. En resumen, la palabra, que ha «ocurrido» en un tiempo y que «sucediendo ha dado vida al texto, debe, con la ayuda del texto, hacerse nuevamente palabra y así actuarse como palabra interpretadora».²⁹² Ebeling, por lo tanto, no hace más que aplicar a los textos sagrados la hermenéutica del «segundo» Heidegger.

De ahí que la interpretación no sea completa hasta que el texto no sea proclamado. Ebeling define la hermenéutica: «preocupación por la predicación», ya que sólo en la predicación se lleva a cumplimiento el «servicio de la Palabra», que consiste en devolverle su eficacia, su presencia vivificante para la existencia del hombre y del mundo.

Finalmente, a la manera de Gadamer, Ebeling recupera el valor de la Tradición que, según él, puede definirse como la hermenéutica de la Palabra de Dios en la historia de la Iglesia. La tradición, para Ebeling, no es la «tradición católica» (tradición dogmática, fundada sobre la sucesión apostólica), sino únicamente la tradición de fe (de los creyentes) y la tradición hermenéutica. La fe de nuestros días no deja de nutrirse del testimonio de fe de muchos creyentes que han precedido al creyente actual, comenzando por el primer y más perfecto testimonio de la fe que es Jesucristo: y la interpretación actual se inserta en la tradición hermenéutica, en aquella búsqueda siempre abierta y jamás cumplida del significado auténtico de la Palabra salvadora.

2.2 E. Fuchs

De E. Fuchs me interesa subrayar un punto particular. El dice una y otra vez que el auténtico lenguaje es el lenguaje del amor y que por lo tanto el amor debe convertirse en el principio hermenéutico por excelencia.²⁹³

Ya el lenguaje humano crea una afinidad, una proximidad, una comunión: aquel que me ama, hablándome, me invita a tomar asiento a su lado. Con mayor razón aún el lenguaje de Dios es un lenguaje de amor, porque Dios es el que ama, «Dios es amor». De manera que uno de los presupuestos para comprender el lenguaje de Dios en la Escritura es el acuerdo: solamente aquel que percibe el texto de la Escritura como el lenguaje de Alguien que le ama, llega a la comprensión de dicho texto, y, a través de ella, a la auténtica interpretación del texto y de sí mismo. La hermenéutica para Fuchs, constituye

²⁹² Maldonado, L., *Op. cit.*, pp. 153-181.

²⁹³ Véase Fuchs, E., *El Nuevo Testamento y el problema hermenéutico*, Harper, Buenos Aires, 1964, pp. 99-140.

siempre un proceso vivo: nosotros comprendemos a Dios y los textos de la Escritura, no primariamente a través de la razón, sino a través del diálogo que Dios entabla con nosotros en nuestra vida.

3. La hermenéutica histórico-política

La hermenéutica de Bultmann, Fuchs y Ebeling está presidida por una única matriz teológica: «la que descubre el acontecimiento de la salvación en el encuentro entre la Palabra de Dios y la existencia del individuo en una inmediatez que trasciende las determinaciones de orden histórico tanto individual como social».²⁹⁴

Es verdad que Ebeling ve en el *mundo* el espacio y el lugar de la fe; mas este mundo de la fe no adquiere en Ebeling ningún espesor histórico. La fe no cambia la historia, no transforma el contenido del futuro, si no que cambia y transforma solamente mi actitud ante el futuro, frente a la historia. Por lo demás, Bultmann, Ebeling y Fuchs son y continúan siendo teólogos *luteranos*: para ellos la historia es ley, opuesta a la fe, ya que la historia es el esfuerzo del hombre por autorrealizarse, es el lugar de su propia autoafirmación.

El cambio de la hermenéutica filosófica, llevado a cabo por la Escuela de Francfort y especialmente por Habermas, provoca un cambio paralelo en la hermenéutica teológica. Con Pannenberg y Moltmann, la hermenéutica teológica se apresta a superar la reducción «lingüística» y «existencial» de la historicidad de la Revelación.

3.1 La hermenéutica histórica de W. Pannenberg

En 1961 un grupo de jóvenes teólogos y biblistas publicó una especie de manifiesto: *Offenbarung als Geschichte*, «Revelación como historia»;²⁹⁵ W. Pannenberg abre la serie de contribuciones, como teólogo sistemático.

Herederos y deudores de G. Von Rad, y en contra de Bultmann, afirman la importancia del hecho histórico no sólo en el AT sino también en el NT. La historia es el lugar privilegiado de la Revelación de Dios, el cual se manifiesta a través de los acontecimientos históricos. Con todo, la revelación no se manifiesta en cada uno de estos acontecimientos, separadamente considerados, sino en su conjunto (la *totalidad* y

²⁹⁴ Razzi, A., *Op. cit.*, p. 27.

²⁹⁵ Pannenberg, W., *Revelación como historia*, Ed. Europa, Madrid, 1980.

globalidad de los acontecimientos históricos constituye la revelación). Esta revelación universal de Dios se anticipa en Jesús de Nazaret, dado que con él se avcina el final de todo acontecimiento histórico. En la resurrección de Jesús, Dios realiza la autorrevelación universal y última respondiendo así a la esperanza de la humanidad: en Cristo resucitado, de hecho, todos los hombres pueden ver anticipada la condición final de la historia y, en ella, el desvelamiento de la divinidad. Consecuentemente, lo histórico, situado él mismo dentro de la gran historia y en el camino hacia la plenitud de la historia, puede y debe anticipar metodológicamente el futuro según proyectos o modelos utópicos, que se pueden convertir en criterio de lectura para fenómenos históricos de gran alcance; y el modelo por excelencia para hacerlo es la resurrección de Jesús, como anticipación *real* (no sólo hipotética) del *fin* (no de un acontecimiento parcial).

A partir de las premisas de este planteamiento, Pannenberg ha tratado de sacar algunas conclusiones para la hermenéutica bíblico-teológica:

-Dado que la historia es el lugar privilegiado de la revelación, lo es también para la hermenéutica y la teología: la hermenéutica es fundamentalmente *hermenéutica histórica*;

-interpretar la historia significa reconstruir la línea de los hechos, ya que los hechos hablan, ya que en ellos y por ellos se transparenta el significado objetivo para la existencia actual, abierta al futuro y a su realización definitiva;

-el punto de vista ideal para la «fusión de horizontes» gadameriana (traer el pasado al presente con vistas al futuro) sería el de la Historia Universal, pero tropieza con la innegable finitud de todo conocer humano.

-Pannenberg eludirá el obstáculo por medio de la categoría de la anticipación, tal como aparece en el carácter escatológico (definitivo) del acontecimiento de Jesús, que, por una parte, nos permite entrever este fin último, y, por otra, no elimina la dinámica histórica precisamente por su carácter puramente anticipador (inicial, oscuro, germinal);

-consecuentemente, los sucesos presentes -lo mismo que los del pasado- pueden y deben ser considerados en su relación con este acontecimiento singular (la resurrección de Jesús), si es que queremos comprenderlos dentro de su perspectiva histórica;²⁹⁶

-el Kerigma del NT, es decir, la noticia de cuanto sucedió a Jesús de Nazaret, que es al mismo tiempo *anuncio y promesa*, no tiene un carácter neutral para la historia del presente y del futuro, sino un carácter *provocador*: la resurrección nos indica que todo camina hacia una plenitud de transfiguración, de transformación. Del acontecimiento de Jesús nace una dinámica de mutación del presente; la ética cristiana no es una ética de orden sino de cambio; la hermenéutica bíblica adquiere una dimensión política.

3.2 La hermenéutica política de J. Moltmann

J. Moltmann, cuando escribe su *Theologie der Hoffnung* (Teología de la esperanza)²⁹⁷, propone también una hermenéutica política de la esperanza. Su posición hermenéutica se acerca mucho a la de Pannenberg, como él mismo reconoce²⁹⁸; a lo más, su confrontación con Pannenberg ha obligado a Moltmann a profundizar y precisar mejor su concepción del futuro, que él quiere *auténtico* y auténticamente construido por la esperanza bíblico-cristiana.

Las categorías filosóficas que han inspirado la teología y la hermenéutica de Moltmann son las del filósofo marxista E. Bloch, en su obra fundamental: *El principio esperanza* (Das Prinzip Hoffnung)²⁹⁹. También para Bloch el hombre está alienado, pero no por motivos económicos como pensaba Marx. El hombre está ontológicamente alienado porque, al igual que el universo del que forma parte, está esencialmente incompleto y tiende hacia su cumplimiento futuro. El hombre es por esencia la criatura que se proyecta en el posible que tiene delante. *El Rojo encendido* (Das warme Rot) del futuro, en el que Bloch ve la razón fundamental de la existencia humana, impulsa al hombre al esfuerzo permanente de trascender las situaciones presentes y los resultados alcanzados, hacia contenidos de esperanza que prometen una patria de identidad para todo lo que aquí se sufre, anhela y busca. Se subraya también que en la filosofía de Bloch han tenido un peso relevante las mismas fuentes hebreo-cristianas (Bloch es de origen hebreo), especialmente el éxodo, los profetas y los Evangelios, que él lee en clave

²⁹⁶ Esta fue precisamente la óptica desde la que Giorgio La Pira leía bíblicamente la historia presente: cfr. Mannucci, V., *Ermeneutica biblica di G. La Pira*, un ensayo próximo a ser publicado en un volumen dedicado a G. La Pira, en la editorial L'EF, Florencia.

²⁹⁷ Moltmann, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1972.

²⁹⁸ Véase Moltmann, J., *Respuesta a la crítica de la «Teología de la esperanza»*, p. 294, nota 19.

marxista, descubriendo en ellos elementos explosivos de liberación que protestan contra el presente, en nombre de ese reino del futuro por construir ya aquí, en nuestra historia.³⁰⁰ La filosofía de Bloch se convierte para Moltmann en el instrumento hermenéutico apto para ofrecer una interpretación cristiana de la Revelación bíblica en clave de «esperanza», conforme a las exigencias del hombre contemporáneo, abierto hacia una visión confiada del futuro de la historia, cuya construcción ha sido puesta en sus manos.

Sobre esta visión de la historia como itinerario de esperanza, Moltmann fundamenta su discurso hermenéutico.³⁰¹ El *positivismo histórico*, aun en la exégesis bíblica, buscaba los hechos históricos puros, objetivados y liberados de toda experiencia «subjetiva» que los hizo y los puede hacer todavía significativos. La *interpretación existencial*, al menos la de sello bultmanniano, se desinteresa de la historia y de los hechos históricos para centrar toda su atención en el hombre como sujeto y único centro de interés de la historia, con el fin de descubrir en ella qué tipo de «comprensión de la existencia humana» nos dan los documentos del pasado, y, en el caso de los textos bíblicos, con el fin de escuchar y proclamar la ejemplar comprensión de la existencia humana, ofrecida por la Revelación.

Al positivismo histórico y a la interpretación existencial, Moltmann opone el concepto de *historia como recuerdo (anámnesis)* y como *promesa (epangelia)*. La pura historia, como ciencia, separa los hechos de la existencia y del mundo de la experiencia de los hombres que los recuerdan, los considera objetivamente, como «difuntos del pasado». En cambio, realmente *recordado* (es el concepto del *ziggaron-anamnesis* de la Biblia) es aquello que por sí mismo y para el hombre es todavía válido, por no estar aún terminado, sino que se halla en proceso, haciéndose. Recordado en este sentido es el pasado que indica, más allá de sí mismo, un futuro todavía no alcanzado en el presente: un pasado que es promesa, esperanza.

La historia, en cuanto «historia de la salvación», es precisamente una historia de este tipo: no se trata de hechos anquilosados en el pasado, sino de un abierto «fieri» que está en marcha y nos impulsa a la decisión. Esto es válido en primer lugar para el AT, enteramente cargado de «promesa» y vuelto hacia el futuro, pero también es aplicable al

²⁹⁹ Bloch, E., *El principio esperanza*, Ed. Aguilar, Barcelona, 1977.

³⁰⁰ Véase también Bloch, E., *Ateísmo en el Cristianismo* Ed. Aguilar, Barcelona, 1982.

³⁰¹ Véase los ensayos de Moltmann, J., *Exégesis y escatología en la historia; La predicación como problema de la exégesis; Historia existencial e historia universal; Una hermenéutica política del Evangelio*, en: *Prospectivas de la teología*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1989, pp. 65-106. 131-148. 149-170.

NT, cuya historia es vivida y recordada claramente bajo la forma de «promesa» de lo que todavía no es real, que todavía falta y hacia lo que nos conduce la promesa. El *evangelion* del suceso de Jesús, de su muerte y de su resurrección, va indisolublemente vinculado a la *epangelia*: una *promesa* para todos nosotros y para toda la historia. Precisamente con motivo de este horizonte de promesa y de espera se narra esta historia, se la recuerda y predica, y de la exegesis-hermenéutica de un texto bíblico debe brotar la exigencia, la necesidad de la proclamación actualizada en los hechos. La historia como promesa conduce por su misma naturaleza a la necesidad de proclamar esta promesa de un nuevo futuro en el tiempo presente, a la necesidad de testimoniar el futuro prometido y de sentirnos responsables, a la necesidad de la misión en este preciso horizonte.

Las conclusiones para la hermenéutica y para la predicación cristiana se hacen entonces clarísimas, según Moltmann. Para la hermenéutica: «Si en la Biblia encontramos la promesa, puesta por escrito, de la libertad y en la predicación la misión de esta libertad, una hermenéutica histórica debe entonces idear los medios y los métodos de una liberación práctica. Esta hermenéutica puede ser llamada consecuentemente *hermenéutica política*, puesto que percibe la política como el amplio horizonte de la vida del hombre»³⁰². Para la predicación: «Si tratamos de expresar esto mismo en cuanto referido a la predicación, podremos decir: ella no sucede sólo como *kerigma* y proclamación; no sucede solamente como alocución que nos predispone existencialmente en decisión; sucede también como utopía. No pretende sólo dar a conocer al hombre lo que en Cristo ha sucedido para él. No pretende solamente introducir a los oyentes en la verdad. Sino que pretende traer al presente el futuro del hombre y del mundo».³⁰³

Expongamos a continuación resumidamente los aspectos más importantes del presente capítulo:

La hermenéutica bíblico-teológica dentro del campo protestante experimentó un auge debido a la recepción creativa de los planteamientos de la hermenéutica filosófica contemporánea.

La reflexión de Bultmann sobre el hombre es la del existencialismo. Este teólogo se propuso la empresa de incorporar las categorías forjadas por el existencialismo para vertebrar, articular y explicar la teología contemporánea.

³⁰² *Prospectivas de la teología*, p. 162.

³⁰³ *Ibid.*, p. 127.

La analítica existencial, que encuentra su definitiva tematización con *Sein und Zeit* del primer Heidegger, sirve de soporte a la antropología bultmanniana. De ahí que es este hombre el que se expresa y se narra en los textos y en las fuentes históricas. Los libros no son recopilaciones de simples hechos, sino que encierran un significado: en ellos está consignada la comprensión de la existencia que su escritor ha logrado y cultivado fácticamente.

Si la historia es la esfera donde se desarrolla la potencialidad de hombre, en la que el mundo humano ha cobrado forma, cualquier texto del pasado, es un documento de cómo el hombre, en el pasado, comprendía su existencia; y ésta es la pregunta específica que debería plantearse a todo texto. Si a un texto no le cuestiono nada, el texto permanece mudo; un texto me habla según el tipo de interés o de pregunta que me empuja a abordarlo.

El intérprete que se acerca a un texto histórico, si sigue siendo «hombre» mientras hace de intérprete, se halla animado por una complicidad, declarada o secreta, con el mundo humano que en el texto ha cobrado forma. En términos bultmannianos, el intérprete acude al texto con un *interés previo*, con una *pre-comprensión*, que puede definirse «como el ángulo de apertura del lector sobre el texto y el ángulo de incidencia del texto sobre el lector».

Mediante esta pre-comprensión que se sitúa en mi misma existencia, pediré a un texto histórico una respuesta a los problemas de la vida o de la muerte que me afectan, los mismos que han preocupado al autor del texto. La comprensión del texto para un intérprete se resuelve en una autocomprensión más profunda de las posibilidades existenciales del hombre. Y para ser una *comprensión propiamente dicha* no puede reducirse a una pura teoría sino que debe conducir a una decisión existencial.

Para Bultmann, creyente luterano, el hombre es todavía *inauténtico*, ya que sólo busca en sí mismo la salida de su propia situación de fracaso. La autenticidad y la salvación del hombre, provienen únicamente desde fuera de sí mismo, de la Palabra de Dios, que es la *única* que lo abre a la salvación futura. Dios es el Otro ante cuya presencia, hecha posible por su Palabra, el hombre *decide* de su propia existencia como totalidad.

La Palabra de Dios para Bultmann es el Nuevo Testamento, porque en él se ha objetivado la inteligencia auténtica de la existencia humana: *Auténtica* porque Dios la

reveló en el suceso de Jesús de Nazaret, porque Dios la resolvió en el acto salvífico (muerte y resurrección) que Él llevó a cabo en Jesucristo. Cristo crucificado y resucitado constituye la respuesta dada por Dios a la pregunta vital de la existencia humana como esperanza de salvación.

En lo tocante a los textos del Nuevo Testamento, «creer» se conjuga con «comprender», y viceversa. *Creer y comprender* es la palabra de orden de la hermenéutica y de la teología de Bultmann.

La interpretación existencial del NT (el creer-comprender la Palabra de Dios) pasa en Bultmann a través de un último proceso según él ineludible: la *desmitización*.

El kerigma neotestamentario -dice Bultmann- no es creíble para el hombre de nuestro tiempo, porque se nos presenta bajo una *forma mitológica*. Este lenguaje mítico, que proviene de diversas fuentes no sólo no dice nada al hombre de hoy, sino que constituye un obstáculo para la comprensión de la Palabra de Dios en el NT, se convierte en fuente de distorsión del significado, en vez de ser instrumento de expresión.

Se debe traducir el mito en categorías existenciales, es decir, estudiar la comprensión de la existencia humana que se expresa en el mito y hacer que el mensaje del mito, oportunamente descifrado, pueda conducir al hombre a la decisión existencial del *acontecimiento de la salvación*.

La preocupación teológica que mueve a E. Fuchs y G. Ebeling es el problema de comunicabilidad de la revelación cristiana al hombre contemporáneo.

Al igual que su maestro Bultmann, tanto Ebeling como Fuchs conciben al hombre como un poder-ser, que se halla continuamente frente a la elección abierta por el futuro y que llega a ser auténtico si toma de hecho la decisión que su autocomprensión le ofrece.

El hombre verifica su autenticidad únicamente en su relación con Dios y con la Palabra de Dios, o bien mediante la autocomprensión que procede de esta Palabra y abriéndose a un futuro de salvación mediante una decisión que brota de la fe. Sólo entonces sucede un *Heilsgeschehen* (acontecimiento salvífico: Bultmann), un *Wortgeschehen* (acontecimiento de la Palabra: Ebeling), un *Sprachereignis* (suceso del

lenguaje: Fuchs). Para Fuchs y Ebeling el acontecimiento salvífico necesita de la palabra (del lenguaje) para suceder.

Ebeling no hace más que aplicar a los textos sagrados la hermenéutica del «segundo» Heidegger. La palabra, que ha «ocurrido» en un tiempo y que «sucediendo ha dado vida al texto, debe, con la ayuda del texto, hacerse nuevamente palabra y así actuarse como palabra interpretadora».

De ahí que la interpretación no sea completa hasta que el texto no sea proclamado. Ebeling define la hermenéutica: «preocupación por la predicación», ya que sólo en la predicación se lleva a cumplimiento el «servicio de la Palabra», que consiste en devolverle su eficacia, su presencia vivificante para la existencia del hombre y del mundo.

A la manera de Gadamer, Ebeling recupera el valor de la Tradición que, según él, puede definirse como la hermenéutica de la Palabra de Dios en la historia de la Iglesia. La tradición, para Ebeling, no es la «tradición católica» (tradición dogmática, fundada sobre la sucesión apostólica), sino únicamente la tradición de fe (de los creyentes) y la tradición hermenéutica.

E. Fuchs dice una y otra vez que el auténtico lenguaje es el lenguaje del amor y que por lo tanto el amor debe convertirse en el principio hermenéutico por excelencia.

Ya el lenguaje humano crea una afinidad, una proximidad, una comunión: aquel que me ama, hablándome, me invita a tomar asiento a su lado. Con mayor razón aún el lenguaje de Dios es un lenguaje de amor, porque Dios es el que ama, «Dios es amor». De manera que uno de los presupuestos para comprender el lenguaje de Dios en la Escritura es el acuerdo. La hermenéutica para Fuchs, constituye siempre un proceso vivo.

A partir de las premisas del manifiesto «Revelación como historia» Pannenberg saca algunas conclusiones para la hermenéutica bíblico-teológica:

Dado que la historia es el lugar privilegiado de la revelación, lo es también para la hermenéutica y la teología: la hermenéutica es fundamentalmente *hermenéutica histórica*.

Interpretar la historia significa reconstruir la línea de los hechos, ya que los hechos hablan, ya que en ellos y por ellos se transparenta el significado objetivo para la existencia actual, abierta al futuro y a su realización definitiva.

Los sucesos presentes -lo mismo que los del pasado- pueden y deben ser considerados en su relación con el acontecimiento singular (la resurrección de Jesús), si es que queremos comprenderlos dentro de su perspectiva histórica.

El Kerigma del NT no tiene un carácter neutral para la historia del presente y del futuro, sino un carácter *provocador*: la resurrección nos indica que todo camina hacia una plenitud de transfiguración, de transformación. Del acontecimiento de Jesús nace una dinámica de mutación del presente; la ética cristiana no es una ética de orden sino de cambio; la hermenéutica bíblica adquiere una dimensión política.

J. Moltmann en su *Teología de la esperanza* propone también una hermenéutica política de la esperanza. Su posición hermenéutica se acerca mucho a la de Pannenberg.

Las categorías filosóficas que han inspirado la teología y la hermenéutica de Moltmann son las del filósofo marxista E. Bloch, en su obra fundamental: *El Principio esperanza* (Das Prinzip Hoffnung).

La filosofía de Bloch se convierte para Moltmann en el instrumento hermenéutico apto para ofrecer una interpretación cristiana de la Revelación bíblica en clave de «esperanza», conforme a las exigencias del hombre contemporáneo, abierto hacia una visión confiada del futuro de la historia, cuya construcción ha sido puesta en sus manos.

La *interpretación existencial*, al menos la de sello bultmanniano, se desinteresa de la historia y de los hechos históricos para centrar toda su atención en el hombre como sujeto y único centro de interés de la historia, con el fin de descubrir en ella qué tipo de «comprensión de la existencia humana» nos dan los documentos del pasado, y, en el caso de los textos bíblicos, con el fin de escuchar y proclamar la ejemplar comprensión de la existencia humana, ofrecida por la Revelación.

La historia, en cuanto «historia de la salvación», no se trata de hechos anquilosados en el pasado, sino de un abierto «fieri» que está en marcha y nos impulsa a la decisión. Esto es válido en primer lugar para el AT, enteramente cargado de «promesa» y vuelto hacia el futuro, pero también es aplicable al NT, cuya historia es vivida y

recordada claramente bajo la forma de «promesa» de lo que todavía no es real, que todavía falta y hacia lo que nos conduce la promesa.

Precisamente con motivo de este horizonte de promesa y de espera se narra esta historia, se la recuerda y predica, y de la exégesis-hermenéutica de un texto bíblico debe brotar la exigencia, la necesidad de la proclamación actualizada en los hechos. La historia como promesa conduce por su misma naturaleza a la necesidad de proclamar esta promesa de un nuevo futuro en el tiempo presente, a la necesidad de testimoniar el futuro prometido y de sentirnos responsables, a la necesidad de la misión en este preciso horizonte.

Las conclusiones para la hermenéutica cristiana se hacen entonces clarísimas, según Moltmann. Para la hermenéutica, nos dice este teólogo: «Si en la Biblia encontramos la promesa, puesta por escrito, de la libertad y en la predicación la misión de esta libertad, una hermenéutica histórica debe entonces idear los medios y los métodos de una liberación práctica. Esta hermenéutica puede ser llamada consecuentemente *hermenéutica política*, puesto que percibe la política como el amplio horizonte de la vida del hombre».

CAPÍTULO VI

LA EXÉGESIS CATÓLICA CONTEMPORÁNEA

Introducción

Tal vez cause extrañeza el comprobar que el problema hermenéutico, aun dentro del campo bíblico, ha hecho explosión en el siglo XX fuera de la órbita católica y se haya desarrollado sobre todo en el ámbito protestante.

No hay duda de que existen varios factores que han influido negativamente en la exégesis y en la teología católica post-tridentina. Por parte católica: la acentuación unilateral del carácter intelectual de la fe, que no ha permitido a los teólogos poner de relieve suficientemente el carácter también existencial de libre opción frente a la Palabra de Dios y la Gracia; el retraso con que el catolicismo ha integrado a su exégesis la crítica literaria e histórica; la congelación de los teólogos en la problemática escolástica, que les ha hecho muy difícil el diálogo con las filosofías contemporáneas. Por parte *no católica*: la filosofía deísta y atea del S. XVIII, que acabó por negar el mismo principio de la religión Revelada; la crítica literario-histórica del s. XIX que, aplicada a la Biblia con evidentes extrapolaciones (el método crítico transformado en *sistema* explicativo, basado en premisas filosófico-teológicas ajenas al método), no sólo ponía en cuestión el origen literario de las fuentes bíblicas y su valor histórico, sino que acabó por conducir a una reinterpretación radical y destructora de la religión de Israel y del Cristianismo primitivo, con la exclusión del Sobrenatural y de la Revelación histórica.

Todo esto provocó en el campo católico una actitud prevalentemente negativa de *defensa apologética* y un retraso en el diálogo entre exégesis-teologías y el *medio* cultural, constituido por el movimiento crítico en todas sus formas. Pasó a primer plano como lo más urgente, la defensa de los dogmas contra el Protestantismo y la defensa de la historicidad de la Biblia contra el Racionalismo. Un clima más sereno y constructivo, fundamental para poder conjugar una lectura de fe de las Sagradas Escrituras con los métodos precisos de la crítica literario-histórica y con los interrogantes planteados a la proclamación de la fe por las diversas corrientes de la filosofía contemporánea, estaba todavía lejos. Había que esperar a la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII del año 1943 para que la exégesis y la hermenéutica bíblica en el campo católico encontraran confianza e iniciativas propias, que más tarde habían de ser confirmadas y promovidas

por la Instrucción *Santa Mater Ecclesia* sobre la verdad de los Evangelios, promulgada por la Pontificia Comisión Bíblica el año 1964, durante el Concilio Vaticano II (1962-1965).

Sobre estas premisas, el Concilio Vaticano II se dispuso a formular -en síntesis- un proyecto de hermenéutica bíblica. Especialmente en la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum* (DV)³⁰⁴ 12, el Concilio propone los grandes principios que deben presidir la exégesis bíblica católica.

1. Principios de una hermenéutica bíblica católica

Tres son los puntos que la DV 12 describe como un preciso itinerario hermenéutico:

1. Necesidad de una investigación exegética seria.
2. Consiguiente necesidad de una crítica literaria e histórica.
3. Principios de una hermenéutica teológica.

1.1 Necesidad de una investigación exegética seria

El Concilio parte de un presupuesto de fe, que no es sólo: «En la Sagrada Escritura es Dios quien habla» y por lo tanto el fin de toda interpretación es «descubrir lo que Dios nos ha querido comunicar». Es también, como algo que va indisoluble unido a lo anterior, que: «Dios ha hablado *por medio de hombre y de una forma humana*»; de ahí que «el intérprete deba indagar atentamente *qué es lo que los hagiógrafos han querido realmente significar y a Dios le ha complacido manifestar por medio de sus palabras*».

La necesidad de una investigación exegética seria de las páginas bíblicas se desprende de la naturaleza misma de la inspiración, por lo cual la DV había puesto ya en evidencia la actividad literaria totalmente humana de los escritores sagrados, *verdaderos autores* (DV 11). Aquello que de la Escritura interesa a la fe es ciertamente el mensaje de Dios para todos los hombres, recogido en la Biblia; pero el intérprete no llega debidamente a entender dicho mensaje si no se ha planteado antes una cuestión muy precisa: ¿Qué es lo que quiere decir este texto, según la intención de su autor humano? y haber dado una adecuada respuesta. «Todo recurso apresurado al Espíritu contra la *letra* del texto es al mismo tiempo una traición a la Palabra de Dios y a las leyes del hablar humano: Se es infiel a Dios y al hombre»³⁰⁵. El primer criterio ineludible para no incurrir

³⁰⁴ Documentos del Concilio Vaticano II, BAC, Madrid, 1993, pp. 157-181.

³⁰⁵ Maggioni, B., Exégesis, en: *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid, 1990, p. 103.

en un *subjetivismo* hermenéutico y sobre todo para captar el sentido en la Biblia es la fidelidad al texto y a su sentido literal.

En el texto definitivo de DV 12, la conexión entre «aquello que los autores sagrados han querido significar» y aquello que «a Dios le plugo manifestar a través de sus palabras», está expresada sencillamente con un *et = y*. Tal conexión supone una cierta distinción entre la intención de los escritores sagrados y la intención de Dios, pero no establece una ruptura entre las dos: la Palabra de Dios en la Escritura inspirada está penetrada completamente por la palabra humana y aquello que Dios intenta comunicar se expresa en lo que han intentado comunicar los hagiógrafos. Con todo, la distinción permanece y es rica en consecuencias, aun cuando la Comisión doctrinal encargada de la redacción del texto declaró expresamente que no pretendía dirimir la cuestión del *sensus plenior*, libremente debatida en la Iglesia.³⁰⁶

Finalmente, hablando de «aquello que Dios ha querido comunicarnos a nosotros (por lo tanto no sólo a los primeros destinatarios de los escritos sagrados), el Concilio abre el camino a las instancias de la hermenéutica moderna para una actualización del mensaje bíblico y asigna -al menos desde este punto de vista- una dimensión nueva a las mismas palabras de los escritores y a su significado.

1.2 Consiguiente necesidad de la crítica literaria e histórica

La fidelidad al texto y a su sentido literal, que es ya plenamente teológico porque es el sentido pretendido por Dios y el escritor sagrado, exige en el intérprete el recurso a una rigurosa *crítica literaria e histórica*, además de la *crítica textual*.

a) El fin de la *crítica textual* es reconstruir un texto lo más próximo posible al original, a partir de los testimonios del texto que hoy tenemos a nuestra disposición. La DV, en medio de su brevedad, presupone el trabajo de crítica textual del exégeta; su necesidad es un dato adquirido por la ciencia bíblica, ya expresamente recomendado por la *Divino Afflante Spiritu*.³⁰⁷

b) Sobre la *crítica literaria*, que es el estudio crítico del lenguaje humano de la Biblia y de las formas literarias (en sentido amplio) empleadas por los hagiógrafos y de

³⁰⁶ Schökel, L. A., *El dinamismo de la tradición*, Herder, Madrid, 1985, p. 35.

³⁰⁷ Véase «Divino Afflante Spiritu» 548, cit. en el cap. 7, nota 18, en: *Actas y Documentos Pontificios*, San Pablo, México, 1998.

acuerdo con su personalidad, con sus fines didácticos y el ambiente histórico y cultural en el que vivieron, la DV obviamente no podía dar un tratado sistemático. Pero sí da una especie de «Estatuto teológico» con el exordio del segundo punto: «Para recabar la intención de los hagiógrafos...». Es decir, que la crítica literaria no tiene como única, ni tampoco primordial finalidad, resolver las objeciones planteadas contra la Biblia (esta preocupación apologética estaba todavía presente en la *Divino Afflante Spiritu*), sino que participa positivamente en la interpretación doctrinal de la Biblia: en realidad, el sentido pretendido por el hagiógrafo, a cuyo descubrimiento se dedica la crítica literaria, es siempre un sentido teológico ya que es también el sentido pretendido por Dios. Por otra parte, la DV es consciente de que está describiendo sólo de una forma sumaria los instrumentos propios de una crítica literaria: «Para recabar la intención de los hagiógrafos se debe tener en cuenta, entre otras cosas, (*inter alia*) los géneros literarios».

Acerca de los «géneros literarios» la DV reclama en términos positivos la enseñanza de la *Divino Afflante Spiritu*, formulando así el problema: «La verdad viene propuesta en realidad de muy distintas maneras en los textos, *de diversa manera* históricos, proféticos o poéticos, o con otros modos de decir». Se vuelve a tomar la clasificación tradicional—la de la versión griega de los LXX—en «libros históricos, proféticos y poéticos», pero sin ninguna pretensión de exhaustividad.³⁰⁸ De hecho se añade: «y con otros modos de decir», dejando así abierta la puerta a especificaciones ulteriores, véase cap. 6, 3, donde se ha propuesto una clasificación aceptable en nuestros días de los géneros literarios en el AT y en NT. Por otra parte, la misma categoría de «libros históricos» es susceptible de diversas variantes: «en los textos de diversa manera históricos».

La DV 12, en el segundo punto, tras el segundo periodo sobre los «géneros literarios», prosigue: «Es necesario *además* (*Oportet porro*) que el intérprete investigue el sentido que el hagiógrafo trató de expresar y expresó en *determinadas circunstancias* (*in determinatis adiunctis*), de acuerdo con las condiciones de su tiempo y de su cultura, por medio de los géneros literarios entonces en uso. Para comprender en su justo valor lo que el autor sagrado ha querido decir en lo que escribe, se debe prestar la debida atención tanto a los *habituales y originarios modos de entender, de expresarse y de narrar* (*nativos sentiendi, dicendi narrandive modos*) vigentes en tiempo del hagiógrafo, como a los que estaban entonces en uso para las relaciones humanas».

³⁰⁸ En la relación al n. 12 del «*Textus emendatus*» de 1964, se lee: «Non videtur bonum omnia genera litteraria enumerare. Propterea pauca tantum nominantur et additur *et alius dicendi generibus*, secundum E/2396, et in genere litterario historico additur *vario modo historicois*, ne fiat regressus ad statum ante Encycl. Divino Afflante et Humani generis datum» (*Acta Synodalia*, vol. II, pars III, p. 92 s.).

Con el *porro* (= *además, y no pues*) se quiere indicar que no se trata ya de las formas o géneros literarios. Ahora bien, «los modos de sentir y pensar los mismo que los modos de hablar y de narrar», vinculados todos ellos a las condiciones del tiempo y de la cultura de aquellos que escriben, constituye algo más radical que precede a la misma obra escrita ya que incluso la misma selección del género literario (y por esta razón se citan de nuevo los «géneros literarios») puede estar influenciada por ellas.

Los «determinata adiuncta», son también las circunstancias o situaciones particulares bajo las cuales el texto ha cobrado vida y expresión. Piénsese en el variado *Sitz im Leben* de H. Gunkel: culto y liturgia para los Salmos; bodas, nacimientos, muertes, funerales para las narraciones y tradiciones de la familia; subidas al trono, expediciones militares, celebraciones de victoria etc., para las narraciones de los acontecimientos destinadas al pueblo. Pero, junto a estas situaciones periódicas que -según Gunkel- determinan la selección del género literario, la DV alude también a condiciones permanentes correspondientes a una determinada época o cultura: «según la condición de su tiempo y de su cultura». Pensemos, por ejemplo, en la judaización y helenización del mensaje cristiano en el NT, en la misma primera helenización que el AT experimentó a través de la traducción griega de los LXX.

c) La *crítica histórica* no sólo se propone situar al libro en su ambiente (problemas de autor, fecha de composición, autenticidad literaria, etc.), sino que trata también de descubrir el valor histórico de aquello que el texto narra, de reconstruir la historia de los dos Testamentos, sintetizada por la DV 3-4, con la precisión que hacen posible los métodos de la crítica histórica moderna.

Es verdad que el exégeta no es un mero y simple historiador que estudia el texto únicamente como fuente para reconstruir la historia del pasado. Emplea la crítica histórica como paso previo para llegar al significado del texto donde la historia está narrada y expresada con el significado inherente a los sucesos salvíficos del pasado. Dios se ha revelado en la historia y a través de la historia y la historia de la Biblia es la «historia de la salvación».

La *crítica histórica* no se menciona expresamente en la DV. Con todo, lo que se afirma en el número 12 sobre la diversidad interna del género literario «histórico», introduce ya a una crítica histórica, y la relación del escritor sagrado con el contexto cultural de su tiempo no puede ser determinada correctamente y reconocida sin la ayuda

al menos de un *método histórico*. Por otra parte, la DV 19, al hablar de los Evangelios, por el mero hecho de describir las diversas etapas de la tradición evangélica (conforme a la *Sancta Mater Ecclesia*, véase B, 4), abre implícitamente la puerta al camino hacia atrás (de los Evangelios a Jesús) que la exégesis bíblica debe recorrer para plantear en términos adecuados la cuestión fundamental del valor histórico de los hechos y dichos de Jesús narrados en los Evangelios.

Para la historicidad de los Evangelios, la moderna crítica histórica aplica, por lo general, *tres clases de criterios*:³⁰⁹ el criterio de la *múltiple atestación* (hay que mantener como auténtico un dato evangélico sobre el que coinciden fuentes diversas e independientes entre sí; el criterio de la *discontinuidad* (debe mantenerse como auténtico un dato evangélico que constituye algo único y original con relación a las demás literaturas, algo irreductible sea a las concepciones del Judaísmo o a las de la Iglesia primitiva); el criterio de la *conformidad* o *continuidad* (ha de mantenerse como auténtico un dato evangélico que concuerda con el ambiente palestino y judaico del tiempo de Jesús tal como lo conocemos por la historia, la arqueología y la literatura, así como un dato conforme con los materiales obtenidos mediante el criterio de la discontinuidad).

1.3 Principios de una hermenéutica teológica

El dato de *fe*: «Dios ha hablado en la Escritura por medio de hombres y de una forma humana», además de proporcionar un estatuto teológico a la exégesis crítica, determina los principios de la exégesis teológica, en último término la única adecuada al objeto que se quiere interpretar, precisamente la Biblia como «Palabra de Dios en lenguaje humano». Estos principios se formulan sintéticamente en el tercer párrafo de la DV 12.

1.3.1 Un principio general: Lectura «en el Espíritu»

La DV 12 lo introduce con una frase subordinada: «Sin embargo, teniendo que ser leída e interpretada la Sagrada Escritura con la ayuda del mismo Espíritu mediante el cual ha sido escrita, para conocer con exactitud el sentido de los textos sagrados...».

La frase, que faltaba todavía en el *Textus denuo emendatus* del año 1964, fue introducida en la última sesión del Concilio. En el fascículo distribuido a los Padres el 25

³⁰⁹ Latourelle, R., *A Jesús el Cristo por los Evangelios, Historia y Hermenéutica*, Sígueme, Salamanca, 1982, pp. 242-271.

de octubre de 1965, la Comisión doctrinal aprobaba esta añadidura,³¹⁰ que había sido propuesta por diversos Padres por un motivo muy determinado:

«1. Fue propuesto en el aula conciliar por Mons. Edelby; 2. Representa la doctrina vigente en toda la antigua Tradición de la Iglesia y ha permanecido viva hasta nuestros días entre los Orientales. 3. Es oportuno hacer mención del Espíritu Santo en lo referente a la interpretación de la Sagrada Escritura, que debe ser realizada «sub lumine fidei».³¹¹

La referencia al Arzobispo Melquita de Edesa era cosa obligada: en primer lugar porque fue Mons. Edelby quien solicitó esta adición en el famoso discurso en el Aula conciliar el 5 de octubre de 1964.

El principio general sancionado por la DV, según el cual «la Sagrada Escritura debe ser leída e interpretada con la ayuda del mismo Espíritu Santo mediante el cual ha sido escrita» vale tanto para los lectores como para los exegetas. La Escritura nació bajo el influjo del Espíritu Santo, por lo cual debe ser leída e interpretada en el Espíritu Santo.

La misma experiencia nos dice que la Sagrada Escritura puede ser leída y estudiada sin percibir en ella la Palabra de Dios. Digámoslo con S. Pablo: «El hombre natural (*psychikós* = el hombre abandonado los recursos del espíritu humano) no comprende las cosas del Espíritu (*pneuma*) de Dios; son locura para él y no es capaz de conocerlas, porque sólo pueden ser juzgadas por el Espíritu. Sin embargo, el hombre espiritual (*pneumatikós* = el hombre animado por el Espíritu de Dios) lo juzga todo y él no es juzgado por nadie» (1 Cor 2, 14-15). El Misterio de Dios se transparenta en las Escrituras inspiradas y también en el lector creyente: él entra en la esfera del Espíritu, y resulta un enigma para quien no se acerca mediante el Espíritu de Dios. Así como el espíritu-conciencia del hombre es la única antena interior capaz de captar los reclamos del ser en el hombre y en las cosas, así el Espíritu de Dios, don gratuito de Dios al hombre espiritual, es la única antena capaz de sintonizarnos con la Revelación de Dios en el Libro Sagrado y de captarla en la lectura-interpretación. «Lo mismo que la Escritura nació de la colaboración vital entre inspiración divina y actividad del autor humano, con fe obediente y libertad de expresión, así vuelve a hablar por medio de la colaboración de la

³¹⁰ *Acta Synodalia*, vol. IV, pars V, p. 712.

³¹¹ *Acta Synodalia*, vol. IV, pars II, p. 996; cfr. *Ibid.*, p. 983.

continua asistencia del mismo Espíritu y de la actividad del hombre que escucha e indaga con fe».³¹²

Dejemos bien claro: la interpretación "en el Espíritu Santo" no constituye un segundo momento, sucesivo a la interpretación histórico-crítica arriba descrita. El principio general informa todo el proceso hermenéutico, desde el momento en que la misma exégesis crítica, aun trabajando con un método racional-científico, trata de hallar el *sensus auctoris* que es teológico, por ser el *sensus divinus in verbo et sensu humano*, o sea, el sentido de Dios oculto en la palabra humana y en el sentido pretendido por el autor humano. Con el *sensus auctoris* nos encontramos ya, e inmediatamente, dentro de la «teología» puesto que ya nos encontramos con la Revelación salvífica de Dios.

Lectura e interpretación de la Escritura «*eodem Spiritu quo scripta est*» significan para el lector-intérprete una docilidad a la dirección del Espíritu Santo, como actitud adecuada al carácter pneumático de la Biblia. Pensándolo bien, nos hallamos dentro de la línea de esa «congenialidad» con el texto y con su autor que también la hermenéutica moderna propone como premisa necesaria para un auténtico «comprender». El lector y el intérprete de la Biblia deben saber que la corriente pneumática, que ha dado lugar a los libros sagrados también los alcanza a ellos y los atraviesa, en un proceso de sintonización y compenetración creciente, ordenado a una comprensión cada vez más profunda de los textos bíblicos. La dimensión objetiva de la inspiración va unida a la dimensión subjetiva, o sea, a la acción del Espíritu Santo en el corazón del lector que actúa a través de la misma Escritura.

1.3.2 Tres criterios de una hermenéutica teológica

El principio general de la interpretación de la Biblia «con la ayuda del mismo Espíritu mediante el cual ha sido escrita» queda especificado más adelante por la DV en tres criterios concretos que deben presidir toda hermenéutica teológica:

³¹² Schökel, L. A., *Op. cit.*, p. 163; Rahner, K., escribe: «La automanifestación de Dios en la palabra humana de la revelación se anularía a sí misma si no estuviera unida a la luz interna de la gracia y de la fe estrictamente sobrenatural... Dado que el hombre, ya como espíritu natural, es absoluto ser-abierto al ser en general y, por ende, a Dios en su calidad de principio y razón de este espíritu, la comunicación de Dios por lo que mira a sí mismo, si fuese acogida sin gracia, se entendería todavía como un elemento de esta autorrealización immanente del hombre.. Una palabra divina viva y propia tiene sentido solamente si va dirigida a un oído divino. Por lo tanto, a la declaración de la divina revelación va unido el Espíritu Santo como autocomunicación estrictamente sobrenatural de Dios, no solamente como garante de la exactitud o como autor de una causa eficiente de Dios... sino como objeto mismo de la declaración, junto al cual solamente la palabra humana expresa puede ser autodeclaración de Dios» (Sobre el problema de la evolución del Dogma, en *Escritos de Teología*, vol. I, Taurus, Madrid, 1969, pp. 51-92; cita en p. 88. Leer todo el final dedicado a "El Espíritu y la gracia", pp. 82-92).

«...para dilucidar con exactitud el sentido de los textos sagrados, se debe atender con no menor diligencia al contenido y la unidad de toda la Escritura, prestando la debida atención a la Tradición viva de toda la Iglesia y a la analogía de la fe» (DV 12)

a) El contenido y la unidad de toda la Escritura

Es el *Canon de las Escrituras* como tal el que exige que toda página de la Biblia sea leída a la luz del conjunto total del mensaje bíblico: «los libros del AT y del NT recogidos en el Canon, a pesar de su larga historia y prehistoria, forman *un todo único*. Quien da unidad a libros tan diversos, a escritos distantes entre sí y a la historia de su composición, es el único Espíritu de Dios, bajo cuya inspiración fueron escritos, con el fin de dejarnos en herencia su verdad salvífica y con especial seguridad y sin error».³¹³

La unidad de la Sagrada Escritura como criterio hermenéutico para interpretar cada uno de los libros o cada uno de los pasajes no es solamente una premisa dogmática, una premisa de fe. Al hacer esto no por ello abandonamos del todo el campo de la hermenéutica científica, que -de Schleiermacher en adelante- trabaja con esta premisa de «la visión global del conjunto literario».

El contenido y la unidad de la Sagrada Escritura, como criterio hermenéutico para interpretar cada una de las unidades literarias de la Biblia, abre de nuevo el problema del *sensus plenior* de la Sagrada Escritura; más aún, es su premisa. La mirada a la unidad de la Escritura nos pone de manifiesto que la interpretación histórica de la Biblia debe tener en cuenta el siguiente hecho: es posible que cada uno de los autores no sea consciente de aquello que en su afirmación se halla *implícitamente* presentado por su referencia al conjunto de toda la revelación de Dios. El sentido pretendido y expresado por el autor humano en un texto y el sentido pretendido por Dios a través de la inspiración que abarca toda la revelación bíblica y funciona en el conjunto del Canon de la Escritura, no son sencilla y totalmente la misma cosa. En un texto interpretado históricamente, que es al mismo tiempo -en virtud de la inspiración- expresión del hombre y expresión de Dios, se oculta por parte de Dios algo más de lo que el autor sagrado podía captar. El problema del *sensus plenior* se halla inevitablemente planteado, por encima de la cuestión, controvertida entre los teólogos y que el Concilio no ha querido dirimir, acerca de cómo hay que entender propiamente la relación entre el *sensus divinus* y el *sensus litteralis*: unos pretenden reducir el *sensus plenior* lo más posible al sentido

³¹³ Grillmeier, A., *La verdad de la Sagrada Escritura y su interpretación*, Herder, Madrid, 1994, p. 115.

históricamente demostrable y, por lo tanto, a una inteligencia más completa del mismo, otros, por su parte, quieren situarlo en un grado ulterior de profundización en el *sensus litteralis*, que -sin ser completamente extraño a él- con todo lo supera y lo trasciende.

b) *La Tradición viva de toda la Iglesia*

La DV 12 habla expresamente de Tradición con mayúscula y no de tradición o de tradiciones eclesiales.³¹⁴ Se trata de la misma Tradición de la que la DV habla ampliamente en el cap. II: es «la Tradición de origen apostólico», «expresada de forma especial en los libros inspirados»; que «debe ser conservada con sucesión continua hasta el final de los tiempos»; mediante la cual «la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto, perpetúa y transmite a todas las generaciones todo cuando ella es y todo cuanto ella cree»; que «progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo...»; «por esta (Tradición) la misma Sagrada Escritura se conoce (en la Iglesia) más a fondo y se hace incesantemente activa»; que está «estrechamente unida y en comunión con la Sagrada Escritura» (DV 8-9).

Decir que en la interpretación de la Escritura «hay que tener en cuenta la viva Tradición de toda la Iglesia», significa -en una palabra- que la Biblia debe ser interpretada en la Iglesia, ya que la Escritura es hija de la Iglesia y constituye una de sus estructuras fundamentales, ya que la Iglesia depositaria de la Escritura, en virtud del mismo Espíritu que actúa en las dos, se halla en sintonía connatural con la Sagrada Escritura y posee su sentido como por instinto.

Es cierto que nos podemos preguntar: ¿qué Tradición?, ¿en qué Iglesia? La noción católica de Iglesia formula una concepción precisa de «viva Tradición de toda la Iglesia», la cual puede también definirse como «*continua relectio Sacrae Scripturae in Ecclesia*», pero no debe omitirse ninguno de los sujetos «*tradendi*» de la Tradición: «las afirmaciones de los Santos Padres (que) atestiguan la vivificante presencia de esta Tradición...», en el período más cercano a los orígenes cristianos; «la reflexión y el estudio de todos los creyentes, los cuales meditan en su corazón las cosas y las palabras transmitidas», y también «la profunda inteligencia que les proviene de la experimentación de las cosas espirituales»; «la predicación de aquellos que con la sucesión apostólica han recibido un carisma seguro de verdad» (DV 8).

³¹⁴ O'Collins, G., "Criterios para la interpretación de la tradición", en: AA.VV. *Problemas y perspectivas de la Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid, 1984, pp. 397-441.

Se puede decir también aquí que no se nos aparta de las exigencias de una hermenéutica científica cuando se apela a la Tradición y la autoridad como criterios de una buena hermenéutica: Gadamer lo enseña; pero una vez más se debe prestar atención a la noción católica de Tradición. Esta tiene, para el lector y el exégeta católico, el valor y la función de norma-regla de interpretación, pero no hay que confundirla con una especie de «prisión dogmática», según un modelo legalista. Mantenerse en el contexto de la Tradición significa, hermenéuticamente hablando, aceptar una determinada comprensión de la persona y del acontecimiento de Jesucristo, cumplimiento de la Revelación, tal como se desarrolló en el determinante y autorizado comienzo de la comunidad apostólica y tal como se ha desarrollado con autoridad propia (piénsese en los Concilios ecuménicos) a lo largo de la tradición post-apostólica. Aceptar esta comprensión no para detenerse en ella, sino para adoptarla como punto de referencia necesario para cualquier ulterior desarrollo de la comprensión. En otras palabras, la Tradición posee una función hermenéutica de guía y norma, ya que ella proporciona un «horizonte de comprensión»: es como el cauce por el que corre el río de la Palabra de Dios y de su ininterrumpida comprensión. «Esto no significa esterilidad hermenéutica...» «El poder que ha sido confiado a la Iglesia y que ella ha merecido constantemente mediante su constante fidelidad y también sus pruebas, no es el poder del guardián de un Museo o de un Archivo...; más bien tiene la autoridad y dignidad de la esposa: Para atraer a los hombres al cuerpo de la Iglesia, se hace cada vez más necesario abrirles ante todo el alma de la Iglesia».³¹⁵

En el contexto de la viva Tradición de toda la Iglesia debidamente entendida se comprende mejor, tanto el papel de los exégetas en la Iglesia (penúltima frase de la DV 12), como el papel del Magisterio en materia de exégesis (última frase). La relación entre el trabajo de los exégetas y el Magisterio de la Iglesia está expresado en términos de colaboración positiva: «Es tarea de los exégetas contribuir de acuerdo con estas normas a una más profunda inteligencia y exposición del sentido de la Sagrada Escritura, proporcionando los datos previos, con los cuales madure el juicio de la Iglesia». *La Divino Afflante Spiritu* parecía indicar todavía a los exégetas, después de haberles animado al trabajo, un campo específico de investigación, es decir, «los pasajes que todavía necesitan una segura y clara interpretación» (EB 109). La DV en cambio encomienda a los exégetas, como su ministerio específico, toda la Escritura en toda su complejidad y con el fin de investigar, desde su punto de vista y cada vez con más profundidad, el significado. El fin de la Tradición de la Iglesia con relación a la Escritura es por lo tanto común a todos sus hijos: una comprensión cada vez más profunda y consecuentemente una exposición del

³¹⁵ Mannucci, V., *La Biblia como Palabra de Dios*, Desclée De Brouwer, Santander, 1995, p. 300

sentido de la Escritura. A los exégetas, la Iglesia del Concilio les ha señalado su camino específico; es su deber recorrerlo seriamente y en su totalidad, con el fin de «proporcionar los datos previos mediante los cuales vaya madurando el juicio de la Iglesia».

Finalmente ¿cuál es el papel específico del Magisterio en materia de exégesis? El Magisterio de la Iglesia «no es superior a la Palabra de Dios, sino que está a su servicio, enseñando únicamente aquello que ha sido transmitido» (DV 10): su «oficio es interpretar auténticamente la Palabra de Dios escrita o transmitida» (*ibid*). Por lo tanto, el Magisterio, en cuanto proclama la Palabra de Dios a partir de la Escritura en la que ha cristalizado la Palabra, cumple en cierto modo una función exegética, si bien la investigación exegética propiamente dicha no es su especialidad.

La función específica del Magisterio es otra: «Cuanto se ha dicho aquí acerca del modo de interpretar la Escritura está sometido en última instancia al juicio de la Iglesia, la cual cumple el divino mandato y ministerio de conservar e interpretar la Palabra de Dios» (DV 12). El Magisterio, encargado de «custodiar e interpretar la Palabra de Dios» en virtud del «mandato divino» recibido de Cristo (cfr. también DV 10), recibe de este mismo mandato la autoridad de intervenir en materia exegética, no para obstaculizar el trabajo de la auténtica y verdadera exégesis, sino para mantenerla en el justo camino y para pronunciar sobre los resultados exegéticos la última y definitiva palabra de juicio: «No existe ninguna razón para temer -escribe P. Grelot- que las dos operaciones (la de los exégetas y la del Magisterio) entren en conflicto, con tal de que la una y la otra se realicen dentro de las reglas propias de cada una. Las tensiones ocasionales que puedan manifestarse no constituyen más que una invitación a estudiar más profundamente los textos que encierran dificultad, hasta que aparezca la solución armoniosa en la que las aportaciones respectivas de la Tradición y de la exégesis se fecunden mutuamente, enriqueciendo así el patrimonio de la Iglesia».³¹⁶

c) *La analogía de la fe*

Finalmente, como último criterio hermenéutico teológico, la DV 12 señala la analogía de la fe, es decir, la conciencia de la unidad de la Revelación y de la fe de la Iglesia. Todas las expresiones de la Revelación y de la fe se hallan estrechamente coordinadas y se iluminan mutuamente; toda expresión, por lo tanto, debe ser considerada a la luz de las otras y

³¹⁶ Grelot, P., *La revelación divina*, Aubet, Barcelona, 1993, p. 372.

vinculada con ellas, si se la quiere entender correctamente y mantener abierta a una comprensión más profunda.

Resumamos brevemente los aspectos más importantes del presente capítulo:

Tres son los puntos que la DV en su número 12 describe como itinerario hermenéutico: a) Necesidad de una investigación exegética seria, b) Consiguiente necesidad de una crítica literaria e histórica y c) Principios de una hermenéutica teológica.

La necesidad de una investigación exegética seria de las páginas bíblicas se desprende de la naturaleza misma de la inspiración, por lo cual la DV había puesto ya en evidencia la actividad literaria totalmente humana de los escritores sagrados, *verdaderos autores* (DV 11). Aquello que de la Escritura interesa a la fe es ciertamente el mensaje de Dios para todos los hombres, recogido en la Biblia; pero el intérprete no llega debidamente a entender dicho mensaje si no se ha planteado antes una cuestión muy precisa: ¿Qué es lo que quiere decir este texto, según la intención de su autor humano? y haber dado una adecuada respuesta. El primer criterio ineludible para no incurrir en un *subjetivismo* hermenéutico y sobre todo para captar la Palabra de Dios en la Biblia es la fidelidad al texto y a su sentido literal.

La fidelidad al texto y a su sentido literal, que es ya plenamente teológico porque es el sentido pretendido por Dios y el escritor sagrado, exige en el intérprete el recurso a una rigurosa *crítica literaria e histórica*, además de la *crítica textual*.

El fin de la *crítica textual* es reconstruir un texto lo más próximo posible al original, a partir de los testimonios del texto que hoy tenemos a nuestra disposición. La DV, en medio de su brevedad, presupone el trabajo de crítica textual del exégeta; su necesidad es un dato adquirido por la ciencia bíblica.

La *crítica literaria* es el estudio crítico del lenguaje humano de la Biblia y de las formas literarias (en sentido amplio) empleadas por los hagiógrafos y de acuerdo con su personalidad, con sus fines didácticos y el ambiente histórico y cultural en el que vivieron.

Acerca de los «géneros literarios» la DV reclama en términos positivos la enseñanza de la *Divino Afflante Spiritu*, formulando así el problema: «La verdad viene

propuesta en realidad de muy distintas maneras en los textos, *de diversa manera* históricos, proféticos o poéticos, o con *otros modos de decir*. Se vuelve a tomar la clasificación tradicional—la de la versión griega de los LXX -en «libros históricos, proféticos y poéticos», pero sin ninguna pretensión de exhaustividad.

La *crítica histórica* no sólo se propone situar al libro en su ambiente (problemas de autor, fecha de composición, autenticidad literaria, etc.), sino que trata también de descubrir el valor histórico de aquello que el texto narra, *de reconstruir la historia de los dos Testamentos*, con la precisión que hacen posible los métodos de la crítica histórica moderna.

El exégeta no es un mero y simple historiador que estudia el texto únicamente como fuente para reconstruir la historia del pasado. Emplea la *crítica histórica como paso previo* para llegar al significado del texto donde la historia está narrada y expresada con el significado inherente a los sucesos salvíficos del pasado. Dios se ha revelado en la historia y a través de la historia y la historia de la Biblia es la «historia de la salvación».

El dato de *fe* además de proporcionar un estatuto teológico a la exégesis crítica, determina los principios de la exégesis teológica, en último término la única adecuada al objeto que se quiere interpretar, precisamente la Biblia como «Palabra de Dios en lenguaje humano».

La Sagrada Escritura debe ser leída e interpretada con la ayuda del mismo Espíritu Santo mediante el cual ha sido escrita vale tanto para los lectores como para los exegetas. La Escritura nació bajo el influjo del Espíritu Santo, por lo cual debe ser leída e interpretada en el Espíritu Santo.

La interpretación «en el Espíritu Santo» no constituye un segundo momento, sucesivo a la interpretación histórico-crítica. El principio general informa todo el proceso hermenéutico, desde el momento en que la misma exégesis crítica, aun trabajando con un método racional-científico, trata de hallar el *sensus auctoris* que es teológico, por ser el *sensus divinus in verbo et sensu humano*, o sea, el sentido de Dios oculto en la palabra humana y en el sentido pretendido por el autor humano.

La DV da tres criterios concretos que deben presidir toda hermenéutica teológica:

- a) El contenido y la unidad de toda la Escritura,
- b) La Tradición viva de toda la Iglesia y
- c) La analogía de la fe.

La unidad de la Sagrada Escritura como criterio hermenéutico para interpretar cada uno de los libros o cada uno de los pasajes no es solamente una premisa dogmática, una premisa de fe. Al hacer esto no por ello abandonamos del todo el campo de la hermenéutica científica, que -de Schleiermacher en adelante- trabaja con esta premisa de «la visión global del conjunto literario».

El contenido y la unidad de la Sagrada Escritura, como criterio hermenéutico para interpretar cada una de las unidades literarias de la Biblia, abre de nuevo el problema del *sensus plenior* de la Sagrada Escritura; más aún, es su premisa. La mirada a la unidad de la Escritura nos pone de manifiesto que la interpretación histórica de la Biblia debe tener en cuenta el siguiente hecho: es posible que cada uno de los autores no sea consciente de aquello que en su afirmación se halla *implicitamente* presentado por su referencia al conjunto de toda la revelación de Dios.

La DV 12 habla expresamente de Tradición con mayúscula y no de tradición o de tradiciones eclesiales. Se trata de la misma Tradición de la que la DV habla ampliamente en el cap. II: es «la Tradición de origen apostólico», «expresada de forma especial en los libros inspirados»; que «debe ser conservada con sucesión continua hasta el final de los tiempos»; mediante la cual «la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto, perpetúa y transmite a todas las generaciones todo cuando ella es y todo cuanto ella cree»; que «progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo...»; «por esta (Tradición) la misma Sagrada Escritura se conoce (en la Iglesia) más a fondo y se hace incesantemente activa»; que está «estrechamente unida y en comunión con la Sagrada Escritura» (DV 8-9).

Se puede decir también aquí que no se nos aparta de las exigencias de una hermenéutica científica cuando se apela a la Tradición y la autoridad como criterios de una buena hermenéutica: Gadamer lo enseña; pero una vez más se debe prestar atención a la noción católica de Tradición. Esta tiene, para el lector y el exégeta católico, el valor y la función de norma-regla de interpretación, pero no hay que confundirla con una especie de «prisión dogmática», según un modelo legalista.

Mantenerse en el contexto de la Tradición significa, hermenéuticamente hablando, aceptar una determinada comprensión de la persona y del acontecimiento de Jesucristo, cumplimiento de la Revelación, tal como se desarrolló en el determinante y autorizado comienzo de la comunidad apostólica y tal como se ha desarrollado con

autoridad propia (piénsese en los Concilios ecuménicos) a lo largo de la tradición post-apostólica.

El Magisterio de la Iglesia «no es superior a la Palabra de Dios, sino que está a su servicio, enseñando únicamente aquello que ha sido transmitido» (DV 10): su «oficio es interpretar auténticamente la Palabra de Dios escrita o transmitida». Por lo tanto, el Magisterio, en cuanto proclama la Palabra de Dios a partir de la Escritura en la que ha cristalizado la Palabra, cumple en cierto modo una función exegética, si bien la investigación exegética propiamente dicha no es su especialidad.

Como último criterio hermenéutico teológico se señala la analogía de la fe, es decir, la conciencia de la unidad de la Revelación y de la fe de la Iglesia. Todas las expresiones de la Revelación y de la fe se hallan estrechamente coordinadas y se iluminan mutuamente. Veamos a continuación cómo ha sido la recepción y las características de la hermenéutica teológica latinoamericana.

CAPÍTULO VII

**DIMENSIÓN HISTÓRICO-POLÍTICA
DE LA HERMENÉUTICA TEOLÓGICA LATINOAMERICANA**

Introducción

Para una razón creyente el mundo y el futuro de la historia han sido encomendados al hombre contemporáneo y a su compromiso en la historia. El futuro no es algo que hay que esperar sin más, sino que hay que construir. La hermenéutica de la historia se encarga de hacer que los hechos del pasado hablen a la existencia y a la historia actual, abiertas a un futuro renovado que hay que provocar no sólo con el anuncio, sino con una praxis dinámica.

La «teología política» y las varias «teologías de la liberación», que han ocupado a católicos y protestantes después del Concilio Vaticano II. Se les puede entender en la línea del Concilio Vaticano II: la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965) puso ya las premisas para una «teología política de la liberación y de la salvación», de acuerdo con la dimensión histórico-salvífica del mensaje del AT y del NT, y en consonancia con las Encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII. Otros documentos del Magisterio, posteriores al Concilio, han profundizado ulteriormente y precisado la dimensión histórico-salvífica-liberadora del mensaje cristiano, de la fe y del empeño de la Iglesia, sea como institución, sea como individuos o grupos de creyentes. Por enumerar los principales, citaremos la Encíclica *Populorum progressio* (1967) de Pablo VI, la Carta Apostólica *Octogesima adveniens* (1971) de Pablo VI, el Documento del III Sínodo de los Obispos sobre *La justicia del mundo* (1971), la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975) de Pablo VI, hasta la primera Encíclica del Papa Juan Pablo II, la *Redemptor Hominis* (1979) y sus discursos en la América Latina (1980).

En este capítulo analizaremos los influjos de la perspectiva de la liberación en la hermenéutica bíblica. La «teología de la esperanza» y la «teología (o las teologías) de la liberación» han provocado indudablemente una ulterior revolución hermenéutica para quien pretende acceder a la Biblia con las demandas urgentes y dramáticas provocadas por la historia presente que prepara la historia del mañana.

La exégesis y la teología bíblicas contemporáneas han sacado a la luz el poder de interpelación en orden a una salvación y a una liberación fáctica en la historia, intrínseca al mensaje bíblico del Antiguo y del Nuevo Testamento.

La tradición del pueblo de Israel y su diálogo con Yahvé en la historia manifiestan un sentido tan unitario de la fe en su relación con el mundo que la realidad material, social, y política, en una palabra, toda la actividad temporal de la comunidad humana, entra completamente en la historia de la salvación que Dios dirige junto con Israel, es su urdimbre, su atmósfera normal y natural. Ahí la historia no es en ningún sentido «espiritualista»: es historia portadora de libertad, es historia de éxodo de la esclavitud hacia una tierra prometida que es ya «nueva tierra» para los hombres renovados, porque han sido liberados «de» la esclavitud en orden a ser libres «para» servir a Dios y servirse recíprocamente en la justicia y en la paz.

La palabra de los Profetas es, de una manera muy particular, protesta y crítica contra un falso *establishment* que olvida cínicamente la justicia social y defrauda y excluye a los empobrecidos en cuanto a la libertad: es a la vez promesa cargada de esperanza y de liberación histórica.

La misma predicación de Jesús anunciaba, es verdad el *esjatón* (Cfr. Mc 1, 15) y esto se realizaba en su actividad (Lc 11, 20, en su muerte y resurrección). No obstante, su mensaje escatológico era, al mismo tiempo crítico frente a la sociedad: contra el fariseísmo (Mt 18), contra los ricos (Lc 6, 24), contra Herodes (Lc 13, 31 s), contra toda forma de cesaropapismo (Mc 12, 17), contra la debilidad del mundo en la enfermedad y en la muerte y contra los poderes enemigos de Dios que en esa debilidad se expresaban (Jn 11, 33; 38).

La interpretación de un texto depende siempre de la mentalidad y de las preocupaciones de sus lectores. Es, pues, inevitable que los exegetas adopten en sus trabajos puntos de vista nuevos, pues el lugar social, histórico, sexual, racial, geográfico, etc., condiciona la lectura e interpretación de la realidad.

En este último capítulo queremos exponer las características de la hermenéutica que se desarrolla en un contexto u horizonte teológico llamado de la liberación o latinoamericano, por eso es necesario aclarar previamente qué es la teología de la liberación donde esta hermenéutica irrumpe.

1. La teología de la liberación

La teología de la liberación es un fenómeno complejo que no se debe simplificar arbitrariamente. Como movimiento teológico se consolida al comienzo de los años 70's. Su punto de partida, además de las circunstancias económicas, sociales y políticas de los países de América Latina, se encuentra en dos grandes acontecimientos eclesiales: el Concilio Vaticano II, con su declarada voluntad de *aggiornamento* y la orientación del trabajo pastoral de la Iglesia hacia las necesidades del mundo actual, y la 2ª Asamblea plenaria del CELAM (Conferencia Episcopal de América Latina) en Medellín en 1968, que ha aplicado las enseñanzas del Concilio a las necesidades de la América Latina. Veamos qué dice sobre el tema uno de los teólogos de la liberación más importantes, a saber: Leonardo Boff.

1.1. Pobreza y fe: los dos polos de la teología de la liberación

Para Leonardo Boff el surgimiento de la teología de la liberación en América latina responde, principalmente a dos condiciones: el escándalo de la pobreza y la profundidad de la fe del pueblo³¹⁷.

El *escándalo de la pobreza* genera inicialmente indignación ética: «esta pobreza es inaceptable» porque «el lujo de que disfrutaban unos pocos se convierte en un insulto a la miseria de las grandes masas»³¹⁸. Sin indignación ética, no hay nadie que se movilice para introducir algún cambio. Por eso, como ya ha sido constatado históricamente, por debajo de todo proceso revolucionario hay todo un torrente de generosidad y de cólera profética que impide aceptar el mundo tal como está. Esta indignación ética debe llevar no sólo a denunciar las injusticias, la tragedia mundial del hambre y del pecado social sino sobre todo a comprometerse con los pobres en contra de la injusticia social que da origen la pobreza como fenómeno colectivo³¹⁹.

³¹⁷ Boff, L., *De la piedra fragmentada a la modernidad*, en: La importancia de los oprimidos para la nueva sociedad y para la nueva Iglesia (En adelante citaremos la presente obra con las iniciales ION), CENCOS-Iglesias, 103, México, 1992, p. 12. *El futuro de la flor sin defensa*, en: El futuro del cristianismo en América Latina: un desafío teológico religioso (En adelante citaremos la presente obra con las iniciales FCA), CENCOS-Iglesias, 95, México, 1991, p. 33. *Cristo liberador. Una visión cristológica a partir de la periferia* (En adelante citaremos la presente obra con las iniciales CL), Servir 75 (1978), p. 353.

³¹⁸ Boff, L., *La aparición de un nuevo modelo: Iglesia a partir de los pobres*, en: Iglesia: cansma y poder (En adelante citaremos la presente obra con las iniciales ICP), Sal Terrae, Santander, 1982, p. 22.

³¹⁹ Boff, L., *Los dos polos de la teología de la liberación integral*, en: ... Y la Iglesia se hizo pueblo. "Eclesiogénesis": La iglesia que nace de la fe del pueblo (En adelante citaremos la presente obra con las iniciales ECL), Sal Terrae, Santander, 1986, pp. 19-20.

El segundo elemento es la *profundidad de la fe cristiana* del pueblo³²⁰, la cual significa una fuente de motivaciones, nacidas del propio contenido de dicha fe, que inducen al compromiso transformador de la realidad injusta. Todo el capítulo segundo de la Carta de Santiago está dedicado a demostrar que la sola fe, carente de compromiso transformador de la situación de los pobres y necesitados, es una fe estéril, muerta³²¹.

1.2 Paternalismo y liberación

Para el teólogo brasileño, la confrontación de la fe con el escándalo de la pobreza puede dar origen a dos diferentes actitudes con distintos efectos: una paternalista, la otra liberadora.

El desastre social es hoy de tales proporciones que hace inoperante la estrategia del paternalismo o asistencialismo tomada en sí misma. Porque en esta perspectiva la fe produce obras caritativas que tienen como objeto, evidentemente, la persona del pobre, pero que no consiguen llegar a las causas que siguen produciendo y perpetuando la existencia de los pobres³²². A la luz de los ideales que la fe proyecta de una sociedad establecida sobre la participación de todos, con un nivel cada vez mayor de fraternidad y de reducción de los conflictos, hay que cuestionar el dualismo social rico-pobre. ¿No ha de ser llamado el pobre Lázaro a sentarse a la misma mesa que aquel que antaño era el rico epulón? Para que esto ocurra, son precisos determinados cambios estructurales en las relaciones de trabajo y de convivencia³²³.

Es aquí donde brota la segunda estrategia en la relación fe-pobreza: la estrategia liberadora³²⁴. Estrategia que parte del bloque histórico de los pobres y oprimidos; que confía en la fuerza histórica y transformadora de éstos, en sus movimientos, en sus organizaciones y en sus luchas; que cuenta con aliados de otras clases sociales capaces de formar cuerpo con ellos y buscar una liberación no sólo para sí mismos, sino para todo el conjunto de la sociedad. En esta perspectiva, el pobre no es sólo el que nada tiene, sino también el que tiene potencialidades para transformar el sistema imperante; el pobre es, junto con otros, el principal agente en la construcción de una convivencia más generadora de vida y de felicidad colectiva³²⁵.

³²⁰ *Una Iglesia que nace de la fe del pueblo*, en: ICP, p. 24.

³²¹ *Los dos polos de la teología de la liberación integral*, en: ECL, p. 20.

³²² *Prácticas pastorales y modelos de Iglesia*, en: ICP, p. 18.

³²³ *Las estrategias del paternalismo y de la liberación*, en: ECL, p. 22.

³²⁴ *La importancia de los pobres colectivos y conflictivos para la teología y para la política*, en: ION, p. 13

³²⁵ *Las estrategias del paternalismo y de la liberación*, en: ECL, p. 22. *La importancia de los pobres colectivos y conflictivos para la teología y para la política*, en: ION, p. 14.

La Iglesia latinoamericana, con su opción preferencial por los pobres y contra su pobreza, pretende ser una poderosa aliada de la causa de los oprimidos³²⁶. El discurso cristiano debe comenzar por la animación del pobre, para que se levante, descubra su dignidad, potencie la fuerza que encierran la concientización y la unión e inicie la andadura de la liberación. Pero el rico no queda excluido; el Evangelio le con-voca a hacer él también su propia opción por los diversos lázaros; de este modo se humaniza y se integra a la andadura de la liberación integral de todos los hombres y de todo hombre. Al final, las diferencias sociales serán menores y más soportables: ya no predominarán las relaciones de dominación, sino las de colaboración y participación³²⁷.

1.3 Dos niveles de conciencia social y dos teologías de liberación correspondientes

Haciendo una relectura de los planteamientos que Leonardo Boff hizo en un artículo titulado "Cristo liberador. Una visión cristológica a partir de la periferia", podemos decir lo siguiente respecto a los dos niveles de conciencia social y las dos teologías de liberación correspondientes³²⁸.

En el apartado anterior descubríamos el contexto en el que se originó la temática de la teología de la liberación y decíamos que se parte del hecho brutal y desgarrador de las grandes mayorías de nuestro continente que viven y mueren en condiciones inhumanas, en lo que comúnmente los países hegemónicos han llamado subdesarrollo. Con esa sub-realidad coexiste otra realidad de nuestro pueblo: la fe cristiana con sus policromos valores³²⁹. La estrategia liberadora que surge de la confrontación de la fe con el escándalo de la pobreza puede dar origen, a su vez, a diversas reacciones.

Dos son las reacciones que han captado la relevancia teológica de este hecho social y dan origen a dos teologías que tienen como eje articulador la imagen de un Jesucristo liberador. Una quiere elaborar la teología a partir de la sensibilidad, esto es, de lo vivenciado; la otra articula la teología, no sólo a partir de lo vivenciado, sino también a partir del análisis, o sea, de lo pensado. La primera nace de una indignación ética; la

³²⁶ *La santa alianza de la Iglesia con los oprimidos*, en: ION, p. 14.

³²⁷ Boff, L., *Coexistencia permanente de lo institucional y de lo comunitario en la Iglesia*, en: *Eclesiogénesis. Las comunidades de Base reinventan la Iglesia* (En adelante citaremos la presente obra con las iniciales CER), Sal Terrae, Santander, 1986, pp. 19-20. *La aparición de un nuevo modelo: Iglesia a partir de los pobres*, en: ICP, pp. 23-24.

³²⁸ *Una visión cristológica a partir de la periferia*, en: CL, pp. 351-382.

³²⁹ *De la piedra fragmentada a la modernidad*, en: ION, p. 12. *El futuro de la flor sin defensa*, en: FCA, p. 33

segunda se origina en una racionalidad socio-analítica. Ambas tienen en común que son palabra segunda respecto a la realidad-miseria, palabra primera³³⁰.

1.3.1 La articulación «sacramental» de la teología de la liberación

En esta primer postura la realidad contradictoria es percibida mediante un conocimiento intuitivo y sapiencial, que se llamaría sacramental, por intuir simbólicamente en los hechos su determinación fundamental: presencia de la opresión y urgencia de la liberación. Por la fe muchos cristianos comprenderán que tal situación contradice el designio histórico de Dios y urge la liberación.

Esta percepción se expresa mediante el lenguaje de la denuncia profética y del anuncio estimulador de cambios que traducen la indignación ética en una praxis de amor comprometido. Tiene una clara posición de fondo: la situación no puede quedarse así; se impone un cambio de relaciones sociales y dar mayor poder a los grupos dominados para que las nuevas estructuras se vuelvan menos opresivas y represivas.

Este tipo de teología posee un valor relativo porque a) revela la vinculación ineludible de la salvación con las liberaciones históricas, b) supera una concepción intimista y privatizante del mensaje cristiano y le devuelve su implicación con la política, c) puede ir acompañada de una exégesis crítica exigente, una reinterpretación de los dogmas eclesiales fundamentales y una explicitación de las dimensiones liberadoras presentes en todas las articulaciones de la fe cristiana, d) vive y piensa la fe relacionándola con la liberación social de los humillados y ofendidos de la sociedad, e) posibilita una crítica a las imágenes tradicionales de la Iglesia que no inducían a una liberación, sino, al contrario, constituían puntos de apoyo del proyecto colonizador de dominación.

Se trata de una teología basada en valores, temas, llamadas e invitaciones a un cambio y a una liberación. Pero este tipo de teología posee palpables limitaciones: a) tiene poca vigencia política porque no presupone un enfoque socio-analítico, b) no se propone una estrategia ni una táctica, no se definen concretamente las metas porque no se hace previamente un análisis de la situación ni se detectan los caminos viables de liberación en medio una coyuntura general de cautiverio y represión, c) la praxis, en este nivel, es más bien pragmática.

³³⁰ Una visión cristológica a partir de la perifera, en: CL, p. 353.

1.3.2 La articulación socio-analítica de la teología de la liberación

La segunda reacción, la articulación socio-analítica, parte de la misma experiencia espiritual ante los pobres. Su indignación ética no es menor. Pero mediatiza esa indignación con un análisis de la realidad para detectar los mecanismos de esa miseria escandalosa y articular una praxis eficazmente liberadora. Esta teología se construye gracias a dos mediaciones teóricas fundamentales: a) la mediación socio-analítica que se refiere a la realidad por modificar, y b) la mediación hermenéutica que concierne a la teología, leyendo a la luz de la palabra de la revelación el texto socio-analítico, garantizando así el carácter teológico de la teoría y la praxis de liberación. La mediación hermenéutica es ya conocida. La mediación socio-analítica es la que da origen a las divergencias entre las diversas corrientes teológicas.

Toda intervención teológica en el campo social supone una teoría sociológica de base, espontánea o crítica. La lectura espontánea e intuitiva (empirismo) generalmente contribuye a reforzar el *status quo* e impide articular adecuadamente una teología. Entonces se impone la pregunta: ¿qué teoría social usar para articular una eclesiología de la liberación?. Los criterios para seleccionar una teoría explicativa de la sociedad no proceden sólo de la objetividad y de la racionalidad, sino también de la opción de fondo del analista y de su lugar social. Toda reflexión sobre la realidad humana está orientada por la utopía que un grupo construye y en la cual proyecta su futuro, utopía que está basada en condicionamientos sociales y materiales.

Existen dos tipos de proyectos o utopías sostenido por dos tipos de portadores: a) la utopía de los grupos dominantes que propugna un progreso lineal, sin cambios estructurales de la sociedad, y b) la utopía de los grupos dominados que busca una sociedad igualitaria mediante la fuerza transformadora de los oprimidos. Los grupos dominantes usan el método funcionalista en los estudios sociales. Los grupos dominados prefieren utilizar el método dialéctico que coloca en el centro la idea del conflicto y de la lucha y ve la sociedad como un todo contradictorio. La fe, y su expresión adecuada, la teología, respeta la autonomía de la racionalidad, pero efectúa un discernimiento para detectar qué tipo de análisis se compagina mejor con las exigencias de la fe encarnada en una praxis.

En la teología de la liberación se presupone una opción por la tendencia dialéctica en el análisis de la realidad y por el proyecto revolucionario de los dominados.

Al decir liberación, se expresa una opción bien definida que no es reformista ni progresista, sino exactamente liberadora, que implica una ruptura con el *status quo* vigente. Se trata de una liberación que dice relación con las estructuras económicas, sociales, políticas e ideológicas. La teología de la liberación toma partido por los oprimidos. En nuestra situación, un no-compromiso significaría aceptar la situación y tomar partido sutilmente en favor de los privilegiados³³¹.

1.4. Una teología necesaria

Frente a esta evidencia veamos ahora por qué razón la teología de la liberación se presenta en nuestro contexto como una teología necesaria, para entender esto, en una panorámica general, veamos cómo surgió de manera natural, y por ello mismo necesaria, la teología de la liberación en nuestro continente.

Antes de que apareciese el teólogo de la liberación, ya existía la comunidad comprometida con la justicia social, el laico implicado en los procesos de concientización y liberación en las zonas urbanas periféricas y en el campo, y el obispo que denunciaba proféticamente las estructuras injustas de la desigualdad social. La teología nació después, como «palabra segunda» como momento de reflexión, animación, crítica y profundización de esa práctica liberadora³³².

La teología de la liberación no es otra cosa que la reflexión de una Iglesia que se tomó en serio la opción preferencial y solidaria por los pobres y oprimidos³³³. El fenómeno que se constata muy fácilmente a partir de los años sesenta en casi todos los países latinoamericanos es el siguiente: hacen su irrupción los pobres, en su mayoría cristianos, los cuales, animados por su fe, se organizan, no aceptan morir antes de tiempo y luchan por alternativas que atiendan mejor a sus necesidades básicas y les proporcionen una vida mínimamente digna³³⁴.

El Reino de Dios tiene ciertamente su origen en el cielo, pero se inicia aquí y ahora, en la tierra, siempre que se alcanza alguna nueva medida en la reducción de las desigualdades sociales. Lo que deja perplejos a los católicos tradicionales y a los

³³¹ *Op. cit.*, pp. 351-382.

³³² *La aparición de un nuevo modelo: Iglesia a partir de los pobres*, en: ICP, p. 22.

³³³ Boff, L., *La teología de la liberación y el debate del socialismo*, en: *Ecología, mundialización, espiritualidad* (En adelante citaremos la presente obra con las iniciales EME), Atica, México 1993, p. 96. *La santa alianza de la Iglesia con los oprimidos*, en: ION, p. 14.

gobernantes con su cristianismo meramente nominal o estereotipado, es oír a este nuevo tipo de cristianos, embarcados en procesos de liberación, que actúan en nombre de la fe y que han llegado a ello a base de meditar los evangelios y de adorar a Jesucristo, Dios encarnado en nuestra pobreza, martirizado a consecuencia de un mensaje y una práctica que ponían en cuestión el poder religioso y político de su tiempo, y resucitado como hombre nuevo y como primicia del Reino de Dios concretado en su humanidad y prometido a todos los hombres³³⁵.

1.5 Los oprimidos: lugar social de la teología de la liberación

Leonardo Boff afirma que teología de la liberación se hace a partir de este lugar social: junto a los pobres, asumiendo su causa y tomando parte en sus luchas³³⁶. Toda teología, nos recuerda, se hace a partir de algún lugar predominante, incluida la que pretende ser universal y oficial. A lo largo de la historia de la Iglesia fueron distintos y legítimos los lugares desde donde se hicieron las distintas apropiaciones de la verdad religiosa, que en sí es inagotable. Hoy se ha elaborado la teología latinoamericana desde este otro lugar: junto a los pobres y desde dentro de sus luchas, animadas e iluminadas por la fe eclesial³³⁷.

Desde ahí se hacen preguntas importantes al teólogo que se ha unido a esta andadura: ¿Qué imagen de Dios brota de la práctica de liberación? ¿Qué aspectos del misterio de Dios se hacen más relevantes a partir del compromiso con las víctimas de la injusticia? Y lo que resulta relevante es la imagen del Dios del Exodo, que escucha el grito del oprimido; del Dios de la ternura para con los humildes, tal como apareció en los profetas; del Dios de la vida, que opta en favor de los pobres. Siempre será el Dios del misterio, de quien ni siquiera el nombre podemos pronunciar dignamente³³⁸.

¿Qué imagen de Jesucristo se desprende de la experiencia religiosa, las luchas y los martirios de las comunidades comprometidas en la lucha por la tierra, la justicia, la democracia y en la denuncia de las violaciones de los derechos humanos? Será, sin lugar a dudas, un Jesucristo liberador que anunció un mensaje cargado de esperanza; que

³³⁴ Boff, L., *Carta de renuncia del teólogo brasileño Leonardo Boff al sacerdocio* (En adelante citaremos la presente obra con las iniciales CRT), CENCOS-Iglesias, 103, México, 1992, p. 8. *La aparición de un nuevo modelo: Iglesia a partir de los pobres*, en: ICP, p. 22.

³³⁵ *Es necesario hacer teología de la liberación*, en: ECL, pp. 23-24. *Una liberación política y religiosa*, en: ICP, pp. 23-24.

³³⁶ *A partir de dónde habla la teología de la liberación*, en: ION, p. 12.

³³⁷ *El lugar social de la teología de la liberación: los oprimidos*, en: ECL, p. 24. *A partir de dónde habla la teología de la liberación*, en: ION, p. 12.

³³⁸ *A partir de dónde habla la teología de la liberación*, en: ION, p. 13.

ofreció una alternativa a la práctica imperante en su tiempo en relación a Dios, a las riquezas, a los pobres, a la violencia y al uso del poder³³⁹.

¿Qué modelo de Iglesia subyace a las prácticas de participación comunitaria, con sus nuevos ministerios y con su responsabilidad social respecto de las transformaciones necesarias de la sociedad? Será antes una Iglesia toda ella Pueblo de Dios que una Iglesia concebida como sociedad, rígidamente jerarquizada y dividida entre clérigos y laicos³⁴⁰.

Para Boff es desde el lugar social de los oprimidos donde se destaca fuertemente la dimensión pública y social de la fe cristiana, y se descubre mejor el carácter estructural de las injusticias y la dimensión «procesual» de todos y cada uno de los compromisos de liberación, con las luchas y dificultades que inevitablemente le acompañan³⁴¹. No se trata de negar u olvidar la dimensión personal de la fe, porque ésta, incluso en lo social, constituye la dimensión irreductible de la persona humana. Pero el interés por la liberación integral e histórica, comenzando por los oprimidos, amplía la dimensión de los problemas humanos y desvela riquezas ocultas del mensaje evangélico que, de otra forma, posiblemente jamás saldrían a la luz³⁴².

La práctica cristiana de liberación junto a los pobres exige reflexión. De ahí brotará un pensamiento teológico que podrá denominarse «liberador» por haber sido elaborado en interés de la liberación de los hombres a partir de los oprimidos³⁴³. La práctica de liberación y la teología que la acompaña no se realizan de modo desarticulado, como si fueran realidades subsistentes en sí mismas. En realidad, tanto la práctica de la liberación como su correspondiente reflexión de fe son expresión de un modelo de Iglesia que se ha tomado en serio la opción preferencial por los pobres: la Iglesia Popular³⁴⁴.

A modo de resumen expongamos los aspectos fundamentales del presente apartado:

El surgimiento de la teología de la liberación en América Latina responde, principalmente a dos condiciones: el escándalo de la pobreza y la profundidad de la fe del pueblo.

³³⁹ *Ibíd*

³⁴⁰ *El lugar social de la teología de la liberación: los oprimidos*, en: ECL, p. 26.

³⁴¹ *El futuro de la fe sin defensa*, en: FCA, p. 33.

³⁴² *La santa alianza de la Iglesia con los oprimidos*, en: ION, p. 14.

³⁴³ *Mundialización y pobreza*, en: EME, p. 94.

La confrontación de la fe con el escándalo de la pobreza puede dar origen a dos diferentes actitudes con distintos efectos: una paternalista, la otra liberadora.

La actitud liberadora puede reaccionar de dos formas y dar origen, a su vez, a dos teologías: una, empleando la articulación sacramental, quiere elaborar la teología a partir de la sensibilidad, esto es, de lo vivenciado; la otra, la socio-analítica, articula la teología a partir del análisis, o sea, de lo pensado.

La primera nace de una indignación ética; la segunda, al igual que la primera se origina en una profunda indignación ética pero se gesta en una racionalidad socio-analítica.

Frente a esta evidencia constatable históricamente, la teología de la liberación surge de manera natural, y por ello mismo se presenta como una teología necesaria ya que es la reflexión de una Iglesia que se tomó en serio la opción preferencial y solidaria por los pobres y oprimidos.

Y es en este lugar social, el de los pobres y oprimidos, desde donde se elabora el discurso teológico liberador y su respectiva hermenéutica que en lugar de contentarse con una interpretación objetivante, que se concentra sobre lo que dice el texto situado en su contexto de origen, se busca una lectura que nace de la situación vivida por el pueblo. Si éste vive en circunstancias de opresión, es necesario recurrir a la Biblia para buscar allí el alimento capaz de sostenerlo en sus luchas y esperanzas. La realidad presente no debe ser ignorada, sino al contrario afrontada, para aclararla a la luz de la Palabra. De ésta luz surgirá la praxis cristiana auténtica, que tiende a transformar la sociedad por medio de la justicia y del amor. En la fe, la Escritura se transforma en factor de dinamismo, de liberación integral.

Los principios de esta hermenéutica teológica latinoamericana son los siguientes: Dios está presente en la historia de su pueblo para salvarlo. Es el Dios de los pobres, que no puede tolerar la opresión ni la injusticia.

Por ello, la exégesis no puede ser neutra, sino que, siguiendo a Dios, debe tomar parte por los pobres y comprometerse en el combate por la liberación de los oprimidos.

³⁴⁴ *El lugar social de la teología de la liberación: los oprimidos*, en: ECL, p. 27.

La participación en este combate permite precisamente hacer aparecer los sentidos que no se descubren sino cuando los textos bíblicos son leídos en un contexto de solidaridad efectiva con los oprimidos.

Puesto que la liberación de los oprimidos es un proceso colectivo, la comunidad de los pobres es el mejor destinatario para recibir la Biblia como palabra de liberación. Además, puesto que los textos bíblicos han sido escritos para las comunidades, es a estas comunidades a quienes es confiada en primer lugar la lectura de la Biblia. La palabra de Dios es plenamente actual gracias sobre todo a la capacidad que poseen los "acontecimientos fundadores" (la salida de Egipto, la pasión y la resurrección de Jesús) de suscitar nuevas realizaciones en el curso de la historia.

La teología de la liberación comprende elementos cuyo valor es indudable: el sentido profundo de la presencia de Dios que salva; la insistencia sobre la dimensión comunitaria de la fe; la urgencia de una praxis liberadora enraizada en la justicia y en el amor; una relectura de la Biblia que busca hacer de la palabra de Dios la luz y el alimento del pueblo de Dios, en medio de sus luchas y de sus esperanzas. Así subraya la plena actualidad del texto inspirado.

2. La hermenéutica bíblica de la liberación

El problema de la hermenéutica bíblica en la teología de la liberación puede plantearse a partir de dos textos significativos:

El primero arranca desde el principio de su reflexión. Señala la necesidad de elaborar una cristología latinoamericana y apuntaba al problema hermenéutico como una de las condiciones indispensables para el desarrollo y maduración de la teología de la liberación. Dice así:

La filosofía contemporánea trasladó el problema hermenéutico de *textos de otros tiempos* al tratamiento de la realidad histórica actual. El texto primordial se convirtió en nuestra realidad y, dentro de ella, en nuestra praxis. Los exegetas continuaron, bastante tranquilamente, elaborando hermenéuticas bíblicas. Revelaron, por otra parte, una frecuente insensibilidad tanto para los datos de las ciencias humanas como para las urgencias de la praxis. La estrecha interdependencia entre su posición política ingenua, a veces claramente reaccionaria, y sus principios

hermenéuticos (como también su noción de revelación) es un capítulo de la historia de la ideología que está por escribirse.³⁴⁵

El otro texto es de los últimos años. Es una llamada del magisterio eclesiástico ordinario. Constituye una advertencia vehemente para que no se haga de la hermenéutica un proceso meramente subjetivo y relativizador de la realidad y de la verdad de la fe revelada. Es un texto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, que representa la primera Instrucción sobre la teología de la liberación.³⁴⁶ Apunta al peligro de construir una hermenéutica a partir de la categoría de la lucha de clases, lo que haría del proceso hermenéutico un fermento corrosivo, reduccionista y relativizador de la verdad cristiana:

En esta perspectiva, se sustituye la ortodoxia como regla de la fe por la idea de ortopraxis, como criterio de verdad (X, 2).

La nueva interpretación alcanza así a todo el conjunto del misterio cristiano (X, 13).

Los textos citados ponen de manifiesto la complejidad y extensión de los problemas. Nuestra intención es limitada. No entraremos en todos los problemas.³⁴⁷ Indicaremos apenas la dirección del esfuerzo para «comprender la vida fijada por escrito» (Dilthey) a partir de la praxis histórica de liberación de los pobres. Enfocaremos, por tanto, dos aspectos:

-la lectura popular de la Biblia plantea el problema hermenéutico no de una manera únicamente académica, sino vivencial;

-la hermenéutica, como interpretación de la praxis de liberación de los pobres y de la praxis de Jesús de Nazaret, es discernimiento de la palabra que comunica el Espíritu de vida y de amor.

2.1 La lectura popular de la Biblia

Los pobres leen la Biblia en una situación de sufrimiento y de dominación económica, política, social, sexual, racial y geográfica.³⁴⁸ No es una lectura teórica ni una búsqueda de ideas. Es una cuestión de vida o muerte, de libertad o dominación. Buscan en la Biblia

³⁴⁵ Assmann, H., *Tentativa epistemológica de comprensión*, Paulinas, Madrid, 1993, pp. 67-69.

³⁴⁶ *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*.

³⁴⁷ Para una historia del problema hermenéutico, véase: Croatto, J. S., *Exodo. Una hermenéutica de la libertad*, Voces, Sao Paulo, 1981; Croatto, J. S., *Hermenéutica bíblica*, Voces, Sao Paulo 1995.

la verdad que los libere, luz para analizar la sociedad y sus estructuras de violencia, fuerza que sustente su resistencia y su lucha por un mundo nuevo de vida, de libertad y de solidaridad. Los pobres creen y confían en la palabra de la Biblia como luz y fuerza de su lucha de liberación.

Carlos Mesters, recogiendo lo que el propio pueblo dice en las comunidades de base sobre esta lectura de la Biblia, señala su significado y alcance³⁴⁹:

-La Biblia se lee no sólo como una historia del pasado, sino también y sobre todo como espejo de la historia que acontece hoy en la vida del pueblo. Reaparece aquí, de manera nueva, la visión de los Padres que hablaban de «letra» y «espíritu». Se acentúa la actualidad de la palabra de Dios. Dios habla hoy a través de la vida iluminada por la Biblia.

-El objetivo principal de la lectura no es interpretar la Biblia, sino interpretar la vida con la ayuda de la Biblia. Se desvía así el eje de interpretación. Los pobres leen la Biblia a partir de su situación de oprimidos. Esto les permite descubrir la fuerza del sentido que los exegetas no descubren, e incluso encubren con un aparato científico y con la ideología que domina su explicación. La lucha de los pobres revela el fondo del dinamismo de la sociedad y del proceso histórico. Los pobres se presentan como la clave hermenéutica de la interpretación de la vida y de la Biblia.

-El pueblo de los pobres no hace una lectura neutra. Es búsqueda de justicia, de liberación y de vida; búsqueda de salida de la situación de opresión, de empobrecimiento y de dominación política y cultural. Hacen, por lo tanto, una lectura comprometida y al servicio de la liberación. La lectura científica pretende ser «objetiva» y condición determinante para cualquier otro tipo de lectura. Pero los pobres han mostrado que no existe lectura objetiva a no ser aquella que se sitúa dentro del objetivo de la palabra de Dios y que contribuye concretamente a alcanzar este «objetivo».

-La exégesis moderna tiene una visión nueva que hace de la Biblia un libro antiguo. Por el contrario, el pueblo de los pobres tiene una visión antigua, inerme y frágil («una flor sin defensa»), que presenta la Biblia como un libro nuevo, portador de fuerza de liberación para aquel que cree y se compromete con la liberación de los pobres (Lc 4, 16-

³⁴⁸ Dussel, E., *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 11-86.

³⁴⁹ Mesters, C., *Flor sin defensa. Lectura popular de la Biblia*, CLAR, Medellín, 1983; Mesters, C., «*Como se faz teologia bíblica hoje no Brasil*», *Estudios Bíblicos (EB)* 1 (1984), pp. 7-19.

21; Rom 1, 16-17). Para los pobres de América latina, la liberación no es un problema puramente secular. La liberación significa en primer lugar, referencia a Dios. La religión no está fuera de la liberación, ni la liberación fuera de la religión. Muy al contrario, la liberación de los pobres se asienta en el centro de la religión, y en el medio de la liberación está la fe cristiana. El pueblo cree que Dios viene y está presente en su lucha de liberación. Le trae luz, fuerza y orientación para la vida nueva.³⁵⁰

-En las comunidades, los pobres no buscan en la Biblia una fuente de erudición. Buscan una fuente de vida, ánimo y perseverancia. No buscan ni una justificación de sus decisiones, ni una planificación de su liberación. Sin embargo, saben que el futuro depende más de las opciones fundamentales que de las aplicaciones particulares. No necesitan instrucciones prácticas precisas saben dónde encontrarlas cuando las necesitan. La Biblia les enseña la confianza en sí mismos gracias a los dones del Espíritu y a la presencia permanente de Jesús entre los suyos. La Biblia les recuerda las grandes prioridades del actuar de los pobres: la confianza en Dios, la liberación en la cruz de Cristo, la firmeza en la persecución y en el martirio, la fraternidad, la formación de la comunidad en el consenso y la necesidad del compromiso radical.

2.2 El texto y la historia

Este género de lectura sitúa el problema hermenéutico en el terreno de lo vivencial. Ahora bien, el mensaje y el contenido de la Biblia no varían de acuerdo a las circunstancias. Tienen un sentido objetivo consignado en un texto del pasado. La fe cristiana procura escuchar lo que Dios le dice en el texto escrito. Por otra parte la historia de la revelación llegó a su plenitud en Jesucristo. En este sentido no hay ya progreso de la revelación, ni revelación nueva (DV 10). Pero entonces, ¿cómo entender que Dios habla hoy en la vida y en los acontecimientos de esta vida? ¿cómo habla Dios, cómo se manifiesta y se comunica a partir de la práctica de liberación de los pobres? ¿cuál es el objetivo y la función de la hermenéutica hoy: el *sentido-en-sí* o el *sentido-para-nosotros*?

El papa Pablo VI, en su discurso a la XXI Semana bíblica italiana, el 25 de septiembre de 1970, señaló la urgencia de la tarea hermenéutica:

La fidelidad a la Palabra exige también, en virtud de la dinámica de la encarnación, que el mensaje se haga presente, en su integridad, no sólo al hombre en general, sino también al hombre de hoy, a quien se anuncia

³⁵⁰ Comblin, J., *Introducción general al comentario bíblico*, Herder, Barcelona, 1994, pp. 10-11.

ahora el mensaje. Cristo se hizo contemporáneo de algunos hombres, hablando su lenguaje. La fidelidad que se le debe, exige que continúe esta contemporaneidad. En todo proceso interpretativo, y con mayor razón cuando se trata de la palabra de Dios, la persona del intérprete no es extraña al mismo proceso, sino que está implicada en él y puesta en discusión con todo su ser.³⁵¹

Pablo Richard, en un texto incisivo, indica el camino para entender esta tarea hermenéutica, y para captar la relación y la interacción del *sentido-en-sí* de la Biblia y del *sentido-para-nosotros* del Dios que viene y actúa en la historia presente:

Resumiendo, puede decirse que la base material de la evangelización es el texto y la historia, y que ningún elemento debe faltar para que la fe de la Iglesia pueda evangelizar. Texto sin historia o historia sin texto no conducen a la evangelización. Pero podemos decir algo más: aunque el texto y la historia son la base material de la evangelización, debemos subordinar el texto a la historia, y no la historia al texto. Es la historia la que nos ilumina el texto bíblico como testimonio o como criterio de discernimiento de la palabra de Dios. Debemos subordinar el texto a la historia: discernir e texto bíblico a partir de nuestra experiencia de Dios en nuestra historia.³⁵²

Así, la tarea de la hermenéutica consiste en comprender la Biblia como el testamento que registra e indica el lugar y la forma de la venida y de la presencia de Dios en la historia. Para entender la función de la hermenéutica es preciso, por tanto, comprender qué es la revelación y cómo acontece la venida de Dios en la historia, o la nueva manera de Dios de existir en la vida y en la acción libre de los hombres. Se hace, por tanto, necesario penetrar en la realidad de la misión de las personas divinas que acontece en la gracia. La hermenéutica aparece, así, *como el discernimiento de la Palabra que viene y comunica el Espíritu de vida y de amor en la práctica histórica de liberación de los pobres.*

La tarea de la hermenéutica consiste en discernir en la Biblia el testimonio de aquellos creyentes, nuestros padres en la fe, que encontraron en su historia al Dios de la vida. Este testimonio es indispensable para discernir en nuestra historia la palabra del Dios, de Jesucristo que comunica el Espíritu de vida y de amor.

Por tanto, es necesario poseer un criterio seguro de discernimiento. Este se encuentra en la práctica histórica de liberación de los pobres. La Biblia es el testamento que registra y revela el lugar y la manera de la venida de Dios para formar su pueblo. De

³⁵¹ Véase L'Oss, *Rom* 42 (1970).

³⁵² Richard, P. «Biblia: Memoria histórica de los pobres»: EB I (1984), pp. 20-30.

ahí que la interpretación consista en el discernimiento del sentido de texto bíblico a partir de la memoria de la liberación de los pobres y de la promesa de la venida del reino de Dios. Interpretar y discernir la vida y la venida del Dios «que es, que era y que viene» (Ap 1, 8).

2.3 La función de la memoria de los pobres

La hermenéutica de la teología de la liberación hizo grandes progresos cuando comenzó a desarrollar sus virtualidades de la percepción de la Biblia como memoria de los pobres tanto en su origen histórico como también en cuanto clave hermenéutica principal de su sentido y de su desarrollo histórico.

2.3.1 La liberación de los pobres

La memoria de la liberación de los pobres es signo profético y escatológico que permite penetrar en el dinamismo de la historia de la formación del «pueblo». Permite entonces comprender el objetivo de la historia de la revelación. Es el criterio para percibir la manera nueva del Dios de vida en la que Dios existe y se comunica en los acontecimientos históricos (LG 9).³⁵³ La memoria de los pobres es el testimonio del acto a través del cual se da el paso de la dominación de la muerte a la vida nueva en la libertad y en la vida. La liberación constituye la vida social del pueblo. De ahí la importancia de la realidad «pueblo» para la hermenéutica de la teología de la liberación.

De hecho, todas las ciencias humanas intentan definir y explicar esta realidad histórica y sociológica. Pero ninguna de ellas consigue llegar hasta el fondo de la explicación, porque en la vida del pueblo existe algo que trasciende los límites de un análisis puramente inmanente, guiado sólo por criterios de la antropología, de la sociología y de la crítica histórica. En efecto, la vida del pueblo es una realidad histórica que sólo se vuelve plenamente comprensible por un don y por la acción de la palabra del Dios de la vida que comunica su Espíritu de verdad, de justicia y de solidaridad. La memoria de la liberación de los pobres es el criterio para la comprensión de su totalidad histórico-social.

En efecto, «pueblo» es un sujeto histórico que supera la dominación y establece lazos igualitarios de comunicación, de unión y de plena realización de vida. La vida del

³⁵³ Cfr. «Lectura de la Biblia a partir de las condiciones reales de la vida»: EB 7 (1985).

pueblo es un don de Dios, y la historia de la revelación es la consolidación de ese don. Y la Biblia muestra el proceso de la formación del pueblo de Dios a partir de la liberación de los pobres. El surgimiento del pueblo de los pobres crea una historia que cuestiona e influye en la historia de las dominaciones y de los dominadores. La Biblia es el testamento de esa historia de los pobres.

La hermenéutica es, por tanto, *el discernimiento de la memoria de los pobres* como origen de los textos y presentación de los acontecimientos y estructuras de la sociedad. La memoria de los pobres muestra que los textos bíblicos no son solamente historia e ideología de la corte, del templo, sino fundamentalmente una memoria popular de resistencia profética contra la dominación que destruye la vida del pueblo.

2.3.2 La mediación sociológica

Todas las mediaciones (psicológica, antropológica, política, lingüística) apuntan hacia un prisma de liberación. La mediación sociológica del dinamismo del modo de producción tributario esclavista, pretende abarcar la totalidad de las relaciones sociales. El modo de producción es, en efecto, la totalidad de las relaciones sociales a partir del trabajo que se estratifica en los niveles de la *economía*, de la *política*, y de la *ideología*.

La teología de la liberación ha insistido en la importancia de esta mediación analítica para entender el tribalismo, la ambigüedad del Estado y la comunidad religiosa en torno al templo restaurado.³⁵⁴ Son el dinamismo y los conflictos generados por el *modo de producción tributario* los que permiten discernir de manera más precisa el sentido y el contenido de la memoria de los pobres. La historia de la liberación de los pobres tiene como raíz la dominación y la explotación que viene a través de la imposición del tributo, en la relación ciudad-campo. Toda dominación se articula y se construye a partir del tributo. Este es como «un grano de mostaza» del sistema de dominación estatal que lleva a la esclavitud y a la muerte. La historia bíblica fue una tensión continua en la tierra de Canaán (éxodo, división de la tierra), en la formación y desarrollo del Estado monárquico (Estado y profecía) y en la comunidad de aldeas en torno al templo restaurado (organización litúrgico-sacerdotal y esperanza de los pobres).

La mediación sociológica posibilita presentar de modo preciso el conflicto entre un Dios liberador y un pueblo que rechaza la libertad y busca nuevas formas materiales

³⁵⁴ Anderson, A. F., «Una lectura sociológica de la Biblia»: EB 2 (1984), pp. 6-10;

de dominación. Así, la hermenéutica es una *des-codificación* de los símbolos, de los ritos del lenguaje, como expresiones de *relaciones sociales ya sea de dominación y explotación o de vida en libertad igualitaria solidaria*. En este sentido, el uso de la mediación sociológica (producción y reproducción de la vida en común) no implica una lectura entre otras, sino que representa un eje de todas las otras lecturas.

2.3.3 Las categorías teológicas

La lectura de las condiciones materiales y de las causas económicas y políticas del hecho religioso llevan a penetrar en el sentido más profundo que estas realidades vehiculan y manifiestan. Sin embargo, una nueva lectura económica y política no explica la totalidad de la vida del pueblo. Es necesario llegar al nivel profético del «conocer a Dios» en la práctica de la justicia y de la solidaridad. De ahí la importancia que la hermenéutica de la teología de la liberación da a los textos proféticos como Ex 22, 21-27; Os 6, 6; Mt 12, 7; Jer 22, 16, y la importancia de la defensa del derecho de los pobres como clave hermenéutica del proceso histórico social (cfr. Prov 22, 22-23; 23, 11; Jn 19, 25).

La memoria de los pobres no revela solamente la presencia de Dios en la creación, ni es una doctrina vaga de la providencia. Mucho menos es una representación de una imagen de la divinidad para solidificar y cimentar la dominación estatal. La memoria de los pobres es anuncio profético del Dios que desciende para liberar a su pueblo y darle vida libre en una tierra, fuente de vida y libertad. La memoria de los pobres conduce a una hermenéutica de la liberación (Ex 3) puesto que anuncia que el Dios de la vida se revela y existe de manera nueva en el proceso de liberación de los pobres oprimidos. Apunta hacia las categorías teológicas fundamentales para la interpretación: Yahvé, la elección del pueblo, la alianza y la escatología.³⁵⁵

De esta forma, todas las categorías teológicas se entrelazan y encuentran su pleno sentido en la promesa de la venida del reino de Dios, y en la venida del hijo del hombre (Dan 7; Mc 1, 14-15; 8, 38; 9, 1).

2.4 La promesa de la venida del reino de Dios

La promesa de la venida abre el proceso histórico hacia su dimensión de futuro. Y este dinamismo activo de la proximidad del reino o del mundo nuevo de la vida, de la libertad

³⁵⁵ Gotrwald, N K., *¿Teología bíblica o sociología bíblica?*, CLAR, Medellín, 1986, pp. 22-35.

y de la solidaridad, está en la unión de trascendencia y de inmanencia que acontece en la comunicación de la vida y de la presencia de Dios en el obrar humano (cfr. Jn 14, 3 y 21). Y de esta manera la hermenéutica percibe la unidad de la promesa en los dos Testamentos, a partir de la praxis de liberación de los pobres y de la praxis mesiánica de Jesús de Nazaret, el cual realiza su misión de hijo del hombre asumiendo la praxis liberadora del siervo de Yahvé (cfr. Mc 10, 45). Esta unidad de promesa apunta hacia la unidad y novedad del proceso hermenéutico.³⁵⁶

2.5 La letra y el espíritu de la vida

El problema hermenéutico llega a su punto álgido cuando se percibe que consiste en interpretar el contenido y el sentido de la misión de la Palabra encarnada en Jesús de Nazaret. En otras palabras, la hermenéutica es interpretación y anuncio del evangelio. Y este es, al mismo tiempo, el testamento de su praxis-liberadora y el anuncio de su venida.

2.5.1 El dinamismo del evangelio

En estos últimos años la hermenéutica de la teología de la liberación llamó la atención sobre la importancia del evangelio de Marcos, por varias razones. Es el evangelio que se estructura como anuncio del camino y, por tanto, se presta para profundizar el eje de la praxis cristiana que está en el *seguimiento de Jesús*.³⁵⁷ Posibilita, al mismo tiempo, comprender la tarea hermenéutica en su esencia más profunda: *interpretación de la praxis histórica de Jesús y anuncio de su venida*. Las categorías estructurales que dan la unidad a este evangelio son las categorías fundamentales de la hermenéutica.

Ya es conocido que Marcos inauguró el género narrativo como evangelio. En el uso profano, «evangelio» tenía una connotación de propaganda política imperial. Pero poseía también el sentido escatológico del anuncio de la venida del reino de Dios (Nah 2, 1; Is 52, 7 ss). Marcos usa la segunda alternativa para mostrar que la transformación de la historia está en la praxis y en la promesa de la venida de Jesús. Puesto que él libera del poder de Satanás, comunica el Espíritu, trae el reino de Dios y suscita la nueva praxis de sus seguidores. El evangelio es, por tanto, el anuncio de la venida de Jesús que continúa al frente del camino de los discípulos, en el correr de la historia (Mc 1, 1; 1, 14; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9). La narrativa tiene la función de suscitar el *acto de fe en el mesías y la*

³⁵⁶ Generalmente se piden ejemplos prácticos de hermenéutica del Exodo, de los profetas, del siervo de Yahvé, de las bienaventuranzas, del juicio final, del Apocalipsis, etc. Esperamos indicar en nuestra exposición algunos principios hermenéuticos que harán más claros esos textos en su mensaje de liberación de los pobres.

³⁵⁷ Gorgulho, G., «El seguimiento de Jesús»: EB 2 (1984), pp. 25-37.

praxis nueva del seguimiento de Jesús. Este anuncio se hace en el dinamismo orgánico de cinco etapas básicas:

-*La novedad:* El evangelio es el anuncio de que Jesús de Nazaret es la novedad plena que viene para liberar la historia. Viene para comunicar el Espíritu y liberar del poder de Satanás. Su misión, como Hijo y Santo de Dios, es la práctica que libera de la situación de opresión y de desintegración evocada por la realidad del «espíritu impuro», fruto del sistema económico, político y religioso cristalizado en el sistema del templo y de la ley. Y de esta forma realiza las promesas contenidas en los profetas y en la ley. Este es el dinamismo de la primera unidad en Mc 1.

-*El conflicto:* La novedad introduce la crisis definitiva. Provoca la resistencia y el rechazo de los grupos dominantes del viejo sistema del templo y de la ley. Este conflicto muestra la opción fundamental de Jesús, la revelación del Dios de vida y su poder de hijo del hombre. Este conflicto llevará a Jesús a la muerte de cruz, e indica cómo el hijo del hombre trasciende y condena el sistema que lo condena a muerte. Por tanto, el evangelio es don y llamada que provoca la decisión, el cambio y da una nueva identidad a sus seguidores. Este es el sentido de las cinco controversias en Mc 2-3, 6.

-*El discernimiento:* El centro del evangelio es el discernimiento. Es la posibilidad de «comprender» y de «entender» el sentido del mensaje y de la práctica de Jesús. El objeto de discernimiento se va manifestando en un *crescendo* de totalidad. Se trata de discernir y de «comprender» al Espíritu que opera en su práctica; el proyecto del reino de Dios revelado en las parábolas; los signos que manifiestan su poder y suscitan una respuesta a la pregunta «¿quién es este hombre?»; y el significado de su práctica mesiánica que reúne al nuevo pueblo de Dios compuesto por judíos y por gentiles, en la realización de la nueva alianza. Tal es el dinamismo unitario del gran conjunto de Mc 3, 7-8, 26.

-*La nueva praxis:* El discernimiento suscita una nueva práctica del seguimiento de Jesús en el camino de la cruz. La estructura de este camino está marcada por los tres anuncios de la pasión y de la resurrección. Estos tres anuncios sirven para marcar el dinamismo de la marcha que se desenvuelve en siete etapas, en cuyo centro está la praxis liberadora del hijo del hombre-siervo de Yahvé. Esta nueva praxis es la vida en la fuerza del Espíritu. La confesión de Pedro reconociendo a Jesús como mesías es el inicio y la base para la conversión y la vida nueva que se realizan en la práctica del camino para la transformación del ojo, de las manos y de los pies delante de los pequeños. En esta práctica se da la liberación del viejo sistema del templo, y se abre la perspectiva de futuro:

la esperanza de la venida del hijo del hombre y la perspectiva que orienta y sostiene la marcha de la historia, en la fuerza del Espíritu que es dado para que los discípulos puedan anunciar y testimoniar el evangelio en el tiempo antes del fin. Este seguimiento se da por medio del discernimiento y de la decisión por la novedad, o por el paso de la vida según la ley a la vida en el Espíritu que acontece en la opción por los pobres. Y da la identidad característica de los seguidores del camino. Este es el dinamismo fuertemente estructurado del conjunto de Mc 8, 27-13, 36.

-*La victoria de la vida*: La narración de la pasión y de la resurrección constituye el sentido último de este dinamismo. La muerte es vencida por la vida de aquel que muere en la cruz. Jesús vence a la muerte y está vivo. El va a continuar abriendo el camino a los discípulos. Y la fe en el Resucitado es una llamada a la esperanza en su venida: Mc 14-16, 8, 9-20.

2.5.2 La letra y el espíritu

Este dinamismo del evangelio permite situar de modo adecuado el problema hermenéutico y comprender por qué el texto debe estar en función de la praxis histórica. El evangelio consignado en la letra es el testamento de la praxis liberadora de Jesús de Nazaret, que, a su vez, es la base del anuncio de la venida de Jesús y del don del Espíritu del reino de Dios en la historia. El evangelio es la fuerza de la Palabra que opera en la luz y en la fuerza del Espíritu que viene por la misión de Jesús y continúa operando en la nueva praxis del seguimiento de los discípulos. El evangelio no es letra, sino una nueva praxis en la fuerza del Espíritu.

A este respecto es preciso recordar la teología de Santo Tomás de Aquino sobre la ley nueva (ST 1-2 q. 106). En ella encontramos los principios básicos para la práctica de la hermenéutica en el contexto de la liberación de los pobres: el evangelio es don del Espíritu para los que creen en Jesucristo, Hijo de Dios, muerto y resucitado que viene a habitar y comunicar su vida a quienes lo siguen en la práctica de la justicia y del amor. La hermenéutica establece la relación entre la letra y el espíritu, que es el contenido principal del evangelio. Es discernimiento de la venida que acontece en el obrar humano por la fuerza del Espíritu Santo.

La interpretación es comprensión del *camino* o de la praxis salvadora y liberadora de Jesús de Nazaret (Mc 10, 45). Esta praxis se inserta en el dinamismo de la praxis de los pobres en su lucha por la justicia del reino de Dios o de la vida del pueblo que el Dios

de la vida quiere. La praxis de Jesús como siervo de Yahvé (Is 53) es continuación y plenitud de la liberación de los pobres. También aquí debemos recordar la explicación de santo Tomás, que establece esta continuidad al afirmar que el contenido redentor del acto de Cristo en la cruz está dentro del dinamismo más amplio de la lucha por la justicia:

«Está claro que todo aquel que, constituido en gracia, sufre por la justicia, merece la salvación, conforme a Mt 5, 10: «Bienaventurados los que sufren persecución por causa de la justicia».³⁵⁸

El acto de Jesús en la cruz, culminación y plenitud de su praxis histórica, es acto de amor y de entrega de su vida en la lucha por la justicia del reino de Dios; y como tal es fuente de gracia y de liberación para todos los que creen en él. Comunica por este acto el Espíritu de la vida y de la libertad. El problema de la hermenéutica está en plantear la cruz como lugar teológico fundamental, ya que el lugar teológico de donde brota todo es la cruz de Cristo aconteciendo en la historia latinoamericana, y la percepción de que la vida y el Espíritu sólo dimanan de la cruz asumida en el amor y en la lucha por la justicia del reino de Dios. Esta es la razón por la que «los pobres que mueren antes de tiempo» deben cuestionar y renovar nuestros principios hermenéuticos y su aplicación en la explicación y en el anuncio de la palabra del Dios de la vida.

Así se comprende que el evangelio sea, primariamente, el don infuso del propio Espíritu Santo; y, secundariamente, una ley escrita, un texto. El texto existe en función de la historia, de la vida y de la libertad, o del Espíritu Santo que es revelado y comunicado en plenitud. La esencia del evangelio no está en la letra. Está en el espíritu que da vida y justifica u orienta la praxis en la dirección de la praxis y de la venida de Jesús. De ahí la relación existente entre el texto y la historia, y la función del texto como documento de la fe. De hecho los textos bíblicos son:

Documentos de fe y preceptos que han de ordenar los actos humanos. En cuanto tal, la ley nueva no justifica. De ahí que el Apóstol diga: «La letra mata, mientras que el espíritu da vida» (2 Cor 3, 6) Y Agustín expone en su libro *De Spiritu et littera*, que por letra se entiende cualquier escritura, incluso la relativa a los preceptos morales como los que contiene el evangelio. De ahí, que hasta la letra del evangelio mataría si no la sanase la gracia de la fe.³⁵⁹

³⁵⁸ ST 3 q. 48, art. 1.

³⁵⁹ ST 1-2 q. 106, art. 2.

2.5.3 El discernimiento del Espíritu

El proceso de interpretación de la teología de la liberación comienza y retorna constantemente hacia la práctica de los pobres. La lectura popular devolvió la palabra a los pobres. Produjo una fermentación de concientización y de experiencia del Espíritu en las luchas populares. Dio fruto en la lucha y la entrega de varios mártires, cuya vida fue una interpretación práctica, hasta las últimas consecuencias, del espíritu de las bienaventuranzas (Mt 5, 10). La opción por los pobres renovó la vida de las Iglesias, y la evangelización fue su dinamismo renovador.

Nació una nueva reflexión sobre la espiritualidad de la liberación: una espiritualidad de la vida, de la liberación de los ídolos de la muerte y de la carne, en la perspectiva paulina. El espíritu solidario con el pueblo hace percibir que el eje de esta espiritualidad está en la sabiduría que planta su tienda en medio de la unión y de las luchas de los pobres. Puede decirse que la teología de la liberación, en estos últimos años, se ha vuelto explícitamente una teología del espíritu de vida y de libertad.³⁶⁰

Además, en el plano del análisis hermenéutico, hay que destacar el progreso y la madurez del uso de las mediaciones sociales de análisis. La comprensión de la realidad del «fetiche» en el dinamismo de la sociedad, marcó un nuevo inicio para la reflexión. La teología tiene la tarea de discernir entre el «fetiche» y el «Espíritu». De esta manera, el acto teológico es un acto de discernimiento o de apropiación espiritual tanto del texto como de la praxis para penetrar más a fondo tanto en los mecanismos de muerte y de dominación como en la fuerza de la resurrección y de la vida plena del pueblo de Dios en el mundo.³⁶¹ La hermenéutica es un discernimiento de las armas ideológicas de la muerte y una búsqueda de la fuerza del Espíritu de la vida (cfr. 1 Jn 4).

³⁶⁰ Véase Araya, V., *El Dios de los pobres*, Paulinas, San José, 1983, pp. 225-233 (con bibliografía importante para el problema hermenéutico); Comblin, J., *El Espíritu Santo y la liberación*, Salterrae, Barcelona, 1987.

³⁶¹ Véase Hinkelammert, F., *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, 1977; Hinkelammert, F., *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, 1987, pp. 257-273.

CONCLUSIONES

Hemos dicho al inicio de nuestro estudio que sólo puede surgir una hermenéutica cuando resulta seguro que las imágenes del mundo no son simples duplicaciones de la realidad tal como es, sino que representan interpretaciones pragmáticas, es decir, implícitas en nuestra relación hablante con el mundo.

En nuestros días constatamos que el uso actual la palabra «hermenéutica» resulta ser extremadamente borrosa e imprecisa. Conceptos como hermenéutica, significación, explicación, exégesis o interpretación se usan a menudo como sinónimos.

En función de una delimitación terminológica nos pareció conveniente definir el concepto de hermenéutica de una manera más precisa y entenderlo en primer lugar como una teoría de la interpretación.

Para algunos tenía que ser una doctrina del arte del tratamiento de textos, es decir, una instrucción metodológica con reglas principalmente de carácter técnico-normativo. En esta acepción con la teoría se quería enseñar cómo había que interpretar para excluir lo gratuito del universo de la traducción.

Para otros la hermenéutica tenía que renunciar a esta tarea técnica para adoptar la forma más amplia de un análisis filosófico o fenomenológico del hecho originario del interpretar o del comprender. En su variante fenomenológica parece que la hermenéutica ya no enseña cómo se debe interpretar, sino que se ocupa de cómo se interpreta de hecho. Por tanto, las dos vertientes fundamentales de la hermenéutica son la normativa y metódica y la fenomenológica.

La interpretación sólo entra en juego cuando se quiere hacer comprensible un sentido extraño o percibido como extraño. Interpretar es aquí hacer comprensible o traducir sentidos extraños en comprensibles (no necesariamente en sentidos familiares, puesto que también lo no familiar como tal puede hacerse accesible a la comprensión).

A este proceso de interpretación se dedica la teoría hermenéutica. Puede parecer secundario si se lo considera sólo como un pequeño componente de la experiencia humana, pero adquiere una relevancia universal cuando nos damos cuenta de que todas las acciones humanas tienen como base un cierto proceso de hacerse comprensibles, aunque sólo fuese a modo de una meta lejana.

Dijimos también que una historia rigurosa de la hermenéutica ha de volver a sus orígenes «provinciales» para asegurarse de la comprensión de sí misma. De interés para el descubrimiento de su arqueología es la circunstancia de que hubo ciertos tiempos de bisagra de la hermenéutica, en cierto modo épocas de conmutación en las que el problema de la interpretación se volvió más urgente.

En nuestro recorrido histórico vimos que en la filosofía postaristotélica se desarrolló una teoría de la interpretación alegórica de los mitos que se habían vuelto extraños y obscenos para someterlos a una evaluación racionalizadora que volvió a actualizar sus significados extraños. Para el temprano medievo en general la interpretación debía ocupar un lugar preferente, ya que todos los conocimientos se basaban en la exégesis de las Sagradas Escrituras y de los autores de la antigüedad.

En la época de la Reforma, la norma de la *sola scriptura* modificó la hermenéutica medieval, lo que significó un nuevo impulso para la reflexión hermenéutica. Por esta razón a menudo se situó su comienzo en esta época, como lo hizo, por ejemplo Dilthey. Sin embargo, nos llamó la atención que los tratados hermenéuticos que surgieron durante la Reforma en relación con las controversias con la ortodoxia católica están plagadas de reglas procedentes de la patristica, de modo que esta época de bisagra o incluso del nacimiento de la hermenéutica resulta de hecho mucho menos revolucionaria de lo que supone la historiografía de la hermenéutica vinculada a la teología protestante.

Durante el siglo XVII aparecieron muchas hermenéuticas o doctrinas generales de la interpretación hoy casi olvidadas, que seguían al espíritu racionalista en su propósito de ofrecer reglas metódicas para la averiguación del verdadero sentido de los textos.

Vimos más adelante que bajo el estímulo de la "segunda revolución copernicana" de Kant, que otorgaba a la subjetividad un nuevo y constitutivo papel en el proceso del conocimiento, el romanticismo efectuó una nueva ruptura, aunque ésta se limitó inicialmente a elaborar unas reglas subjetivistas de la teoría de la interpretación, aunque también en este caso se trataba en buena medida de modificaciones de modelos más antiguos.

El impulso subjetivador de la crítica kantiana hizo surgir hacia finales del siglo XIX el desafío del historicismo, que significó una confrontación radical a la teoría

hermenéutica con el problema relativamente nuevo de la objetividad de las ciencias de espíritu, puesto que la sugería el auge de las ciencias de la naturaleza. Autores como Boeckh, Dilthey y Droysen insistieron en la necesidad de complementar la crítica kantiana con una crítica de la razón histórica. El futuro de la hermenéutica parecía haber encontrado así su lugar en la metodología de las ciencias del espíritu.

Fue justamente el proceso de enajenación causado por la obsesión por la metodología y la teoría del conocimiento en la filosofía lo que llevó a Heidegger a universalizar y radicalizar la hermenéutica. El «dar a entender», que había sido desde siempre la motivación de los esfuerzos de la hermenéutica, dejó de ser un epifenómeno al margen de las ciencias vinculadas al texto para convertirse en el existencial fundamental de un ente sometido al tiempo que, en función de su ser, se ocupaba de este ser mismo. Hasta Gadamer y Habermas este ha seguido siendo el horizonte de una hermenéutica convertida irrevocablemente en filosófica.

Según la propia definición de Schleiermacher «interpretar es un arte, un arte cuyas reglas no pueden ser elaboradas más que a partir de una fórmula positiva; esta consiste en una *reconstrucción histórica* (o comparativa) e *intuitiva* (o adivinatoria), *objetiva y subjetiva del discurso o texto estudiado*».

De ahí que lo más importante para realizar una auténtica interpretación es poseer una comprensión *adivinatoria*, es decir, capacidad de *sentir-con*, de *compenetrarse*, *sin-tonizar*, *entrar en la vida* de una persona a quien queremos comprender en sus escritos. En otras palabras, se trata de una especie de intuición global, no puramente intelectual, sino cordial y afectiva.

También vimos que la comprensión adivinatoria debe ir acompañada de otro tipo de comprensión llamada *comparativa*, que trabaja con toda la variedad de noticias, datos positivos de carácter histórico, gramatical, etc. El resultado final y feliz de la tarea hermenéutica depende del empleo y de la combinación de los dos tipos de comprensión: el adivinatorio y el comparativo, los cuales se influyen recíprocamente de modo que resulta una especie de *círculo hermenéutico*.

W. Dilthey continúa y profundiza el horizonte abierto por Schleiermacher. Dilthey distingue entre *ciencias naturales* y *ciencias del espíritu*; las primeras siguen el método de la *explicación* (*erklären*: explicar), las segundas el de la *comprensión* (*verstehen*: comprender). «Nosotros explicamos la naturaleza, pero comprendemos la vida espiritual».

escribe Dilthey; «interpretar las huellas de una presencia humana escondida en los escritos constituye el centro del arte de comprender».

Así pues, Dilthey encuentra en la *comprensión* el método apropiado a las ciencias humanas e históricas (ciencias del espíritu) y por medio de la comprensión da un estatuto al conocimiento del espíritu. Lo que caracteriza la vida del espíritu es que lleva en sí misma una forma embrional del saber, y la vida misma se encarga de expresar esa su secreta conciencia consiguiéndola espontáneamente a las manifestaciones del arte y de la cultura. A estas se dirige la comprensión y lo hace para pedirles la inteligencia de la vida. La hermenéutica es por lo tanto «la ciencia y el arte de captar las expresiones de la vida fijadas por escrito».

M. Heidegger radicaliza la intuición de Dilthey sobre la inmanencia del conocer en la vida. El hecho de que la vida del espíritu es comprensión, funda la posibilidad no sólo de las ciencias históricas sino también de las ciencias naturales. Con Heidegger la comprensión se instala en la misma base de la existencia humana como tal: *ser hombre significa comprender*.

Para Heidegger «la comprensión es el ser existencial del poder-ser propio del estar (Dasein) mismo y está hecha de tal manera que este ser revela a sí mismo cómo están las cosas a propósito del ser que le es propio». En otras palabras Heidegger nos quiere decir que ser hombre significa comprender.

El planteamiento heideggeriano, además de aportar un incremento decisivo a la total radicación histórica y ontológica del acto hermenéutico, entraña su mayor novedad en la atribución de un papel decisivo a la conexión entre interpretar y proyectar: y por tanto con las categorías de futuro y de decisión. Desde esta perspectiva interpretar no coincide simplemente con la recuperación de un significado expreso en el pasado, sino que viene a configurarse estructuralmente como anticipación existencial de un significado querido: la actualización hermenéutica del significado es por lo tanto a un mismo tiempo recuperación y anticipación.

Sin embargo, la reflexión hermenéutica de Heidegger no se detiene allí. En los escritos posteriores a *Sein und Zeit*, especialmente los del último período, y más aún en *Unterwegs zur Sprache* del año 1959, la interpretación ya no se sitúa bajo el signo de la analítica existencial, sino bajo el signo de la ontología del lenguaje. Volviendo a la instancia originaria de refundar una ontología, Heidegger busca en el hombre el origen del ser y lo descubre en el lenguaje. El hombre-*Dasein* descubre, dice Heidegger, el gran

milagro ontológico, ve que en torno a sí «no está la nada, sino que están los seres». ¿Cómo los descubre? No porque, mediante una reflexión racional, llegue hasta la sustancia metafísica subyacente a las cosas que ve; al contrario, es el ser el que sale al encuentro del hombre-*Dasein*, se entrega a él, se le revela, y así se realiza el *acontecimiento del ser*. El ser llama al hombre, lo interpela; el hombre lo oye, lo escucha, lo descifra. El *Dasein* es el único existente con capacidad de captar los seres de su entorno, es la antena que recibe los reclamos del ser. *El hombre es el Pastor del ser, y el lenguaje es la casa del ser*.

H.G. Gadamer, discípulo de Heidegger, en su *Wahrheit und Methode* del año 1960 y en la línea de Heidegger, elabora una hermenéutica como ontología del y desde el lenguaje. Su influjo en la «Nueva Hermenéutica» de E. Fuchs y G. Ebeling será aún más definitiva.

El hombre, dice Gadamer, no es únicamente un proyectado hacia posibilidades futuras (como dice el primer Heidegger), sino que además ha nacido de un pasado. El no sólo *va hacia...*, sino que *viene de...* Este origen del ser-hombre reviste para Gadamer un significado hermenéutico particular, ya que en virtud de este origen la pre-comprensión se nutre de una *tradición* y de las *tradiciones*: No llegamos a la realidad a través de un conocimiento de tipo inmediato, como pretende el empirismo. La comprobación de cualquier cosa presupone un sujeto y todo sujeto un contexto histórico. A partir de aquí Gadamer llega a una nueva valoración de los conceptos de *tradición* y de *autoridad*, no en cuanto implican sumisión o renuncia a la propia razón, sino en cuanto permiten una precomprensión, y, consiguientemente, la comprensión, sea por el pasado histórico (*tradición*), sea por la mayor capacidad de visión o de juicio (*autoridad*).

Escribe Gadamer -y éste es su principio hermenéutico-: «La comprensión no se entiende tanto como acción de un sujeto, cuanto como el insertarse en lo vivo de un proceso de transmisión histórica, en el que pasado y presente continuamente se sintetizan». Así el tiempo, que separa el pasado del presente, «no es ante todo un abismo que debemos salvar porque separa y aleja, sino que al contrario es en realidad el fundamento que hace posible el acceso, en el que el presente hunde sus raíces: y la distancia temporal «no es algo que deba ser superado (...); en realidad por el contrario, se trata de reconocer en la distancia temporal una positiva y productiva posibilidad de comprensión. Esta distancia no es un abismo abierto ante nosotros, sino que está lleno por la continuidad de la transmisión y de la tradición, en cuya luz se nos muestra todo aquello que es objeto de comunicación histórica».

La comprensión reviste necesariamente, para Gadamer, la forma del lenguaje, que es el agente mediador de la experiencia hermenéutica. Al lenguaje le toca unir los horizontes, realizar la síntesis perenne entre el horizonte del pasado (el del texto y de la tradición que lo conserva) y el horizonte del presente (el del intérprete con su precomprensión). Pero el lenguaje está ligado al diálogo y consecuentemente a la dialéctica entre pregunta y respuesta. Con un texto podemos y debemos abrir un «diálogo»: él nos «habla», responde a nuestras preguntas y él mismo nos hace preguntas. El diálogo entre el texto y el intérprete, aún siendo interminable, problemático y renovable, puede decirse acabado y cuando los interlocutores llegan a la verdad de las cosas y ésta los une en una nueva forma de comunión. Hablando en términos bíblicos, el encuentro con el texto puede y debe conducir a la *metanoia*, es decir, a un cambio de la mentalidad, a un nuevo y mejor conocimiento de sí mismo y a una comunión de experiencia con aquel y con lo que está detrás del texto.

La hermenéutica filosófica del segundo Heidegger y de Gadamer vimos que servirá de base, en el campo bíblico-teológico, a la «Nueva Hermenéutica» de la teología protestante.

Vimos también que la interpretación de la Biblia comienza en la misma Biblia, bien en el Antiguo Testamento (AT) –los libros posteriores interpretan a los anteriores– bien en el Nuevo Testamento (NT). La interpretación o relectura dentro del AT se realiza por medio de glosas, de cambios de palabras, de vinculaciones redaccionales de oráculos originalmente distintos, que se relacionan para explicarse mutuamente; también se hace a veces agrupando en un solo libro a diferentes autores (como en Isaías y Zacarías) o a través de referencias explícitas (Daniel interpreta los setenta años de Jeremías como setenta septenarios de años: Dan 9,24ss; Jer 25,12; 29,10) Un ejemplo clásico de reinterpretación es Is 14,24-26, que originalmente era un oráculo contra Asiria; dos siglos más tarde fue adaptado contra Babilonia, luego se extendió a todos los enemigos de Israel, hasta llegar a asumir dimensiones escatológico-mesiánicas en el *targum*.

El principio que guía semejante relectura es que “la palabra de Dios permanece para siempre” y no se agota en la circunstancia contingente de los tiempos del profeta. El Salmo 2, por ejemplo, que era quizá en su origen un poema de corte escrito con ocasión de la coronación de un rey de Judá, se sigue recitando también en el destierro, cuando ya no hay rey, asumiendo un significado mesiánico que aparecerá claramente en los *Salmos de Salomón* (17,26). De esta forma algunos pasajes casi llegan a perder la paternidad del escritos para asumir la del lector de la sinagoga que lee e interpreta el texto tras la

provocación de los acontecimientos históricos, que asumen la función de principio hermenéutico.

Tras haber descrito la trayectoria de la hermenéutica filosófica moderna vimos sus repercusiones en la hermenéutica bíblico-teológica dentro del campo protestante y del católico.

Por la parte católica: hay una acentuación unilateral del carácter intelectual de la fe, que no había permitido a los teólogos poner de relieve suficientemente el carácter también existencial de libre opción frente a la Palabra de Dios y la Gracia; el retraso con que el catolicismo ha integrado a su exégesis la crítica literaria e histórica le hizo estar al margen; la congelación de los teólogos en la problemática escolástica les ha hecho muy difícil el diálogo con las filosofías contemporáneas.

Por la parte *protestante*: la filosofía deísta y atea del S. XVIII, que acabó por negar el mismo principio de la religión Revelada; la crítica literario-histórica del s. XIX que, aplicada a la Biblia con evidentes extrapolaciones (el método crítico transformado en *sistema* explicativo, basado en premisas filosófico-teológicas ajenas al método), no sólo ponía en cuestión el origen literario de las fuentes bíblicas y su valor histórico, sino que acabó por conducir a una reinterpretación radical y destructora de la religión de Israel y del Cristianismo primitivo, con la exclusión del Sobrenatural y de la Revelación histórica.

Todo esto provocó en el campo católico una actitud prevalentemente negativa de *defensa apologética* y un retraso en el diálogo entre exégesis-teologías y el *tournant* cultural, constituido por el movimiento crítico en todas sus formas. Pasó a primer plano como lo más urgente, la defensa de los dogmas contra el Protestantismo y la defensa de la historicidad de la Biblia contra el Racionalismo. Un clima más sereno y constructivo, fundamental para poder conjugar una lectura de fe de la Palabra de Dios con los métodos precisos de la crítica literario-histórica y con los interrogantes planteados a la proclamación de la fe por las diversas corrientes de la filosofía contemporánea, estaba todavía lejos. Había que esperar a la *Divino Afflante Spiritu* de Pio XII del año 1943 para que la exégesis y la hermenéutica bíblica en el campo católico encontraran confianza e iniciativas propias, que más tarde habían de ser confirmadas y promovidas por la Instrucción *Santa Mater Ecclesia* sobre la verdad de los Evangelios, promulgada por la Pontificia Comisión Bíblica el año 1964, durante el Concilio Vaticano II (1962-1965).

Ese es el contexto donde surge la hermenéutica teológica latinoamericana como la hermenéutica de la Teología de la liberación. La «teología política» y las varias «teologías de la liberación», que han ocupado a católicos y protestantes después del Concilio Vaticano II. Se les puede entender en la línea del Concilio Vaticano II: la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965) puso ya las premisas para una «teología política de la liberación y de la salvación», de acuerdo con la dimensión histórico-salvífica del mensaje del AT y del NT, y en consonancia con las Encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII.

La «teología de la esperanza» y la «teología (o las teologías) de la liberación» han provocado indudablemente una ulterior revolución hermenéutica para quien pretende acceder a la Biblia con las demandas urgentes y dramáticas provocadas por la historia presente que prepara la historia del mañana.

La interpretación de un texto depende siempre de la mentalidad y de las preocupaciones de sus lectores. Es, pues, inevitable que los exegetas adopten en sus trabajos puntos de vista nuevos, pues el lugar social, histórico, sexual, racial, geográfico, etc., condiciona la lectura e interpretación de la realidad.

Vimos que el surgimiento de la teología de la liberación, y su respectiva hermenéutica crítica, en América latina responde principalmente a dos condiciones: el escándalo de la pobreza y la profundidad de la fe del pueblo.

La teología de la liberación y su respectiva hermenéutica se hace a partir del lugar social de los empobrecidos, asumiendo su causa y tomando parte en sus luchas. Toda teología se hace a partir de algún lugar predominante, incluida la que pretende ser universal y oficial. A lo largo de la historia de la Iglesia fueron distintos y legítimos los lugares desde donde se hicieron las distintas apropiaciones de la verdad religiosa, que en sí es inagotable. Hoy se ha elaborado la teología latinoamericana desde este otro lugar: junto a los pobres y desde dentro de sus luchas, animadas e iluminadas por la fe eclesial.

La teología de la liberación comprende elementos cuyo valor es indudable para un hombre de fe: el sentido profundo de la presencia de Dios que salva; la insistencia sobre la dimensión comunitaria de la fe; la urgencia de una praxis liberadora enraizada en la justicia y en el amor; una relectura de la Biblia que busca hacer de la palabra de Dios la luz y el alimento del pueblo de Dios, en medio de sus luchas y de sus esperanzas. Así subraya la plena actualidad del texto inspirado.

Los pobres leen la Biblia en una situación de sufrimiento y de dominación económica, política, social, sexual, racial y geográfica. No es una lectura teórica ni una búsqueda de ideas. Es una cuestión de vida o muerte, de libertad o dominación. Buscan en la Biblia la verdad que los libere, luz para analizar la sociedad y sus estructuras de violencia, fuerza que sustente su resistencia y su lucha por un mundo nuevo de vida, de libertad y de solidaridad. Los pobres creen y confían en la palabra de la Biblia como luz y fuerza de su lucha de liberación.

La Biblia se lee no sólo como una historia del pasado, sino también y sobre todo como espejo de la historia que acontece hoy en la vida del pueblo. Reaparece aquí, de manera nueva, la visión de los Padres que hablaban de «letra» y «espíritu». Se acentúa la actualidad de la palabra de Dios.

El objetivo principal de la lectura no es interpretar la Biblia, sino interpretar la vida con la ayuda de la Biblia. Se desvía así el eje de interpretación. Los pobres leen la Biblia a partir de su situación de oprimidos. Esto les permite descubrir la fuerza del sentido que los exegetas no descubren, e incluso encubren con un aparato científico y con la ideología que domina su explicación. La lucha de los pobres revela el fondo del dinamismo de la sociedad y del proceso histórico. Los pobres se presentan como la clave hermenéutica de la interpretación de la vida y de la Biblia.

El pueblo de los pobres no hace una lectura neutra. Es búsqueda de justicia, de liberación y de vida; búsqueda de salida de la situación de opresión, de empobrecimiento y de dominación política y cultural. Hacen, por lo tanto, una lectura comprometida y al servicio de la liberación. La lectura científica pretende ser «objetiva» y condición determinante para cualquier otro tipo de lectura. Pero los pobres han mostrado que no existe lectura objetiva a no ser aquella que se sitúa dentro del objetivo de la palabra de Dios y que contribuye concretamente a alcanzar este «objetivo».

Así, la tarea de la hermenéutica consiste en comprender la Biblia como el testamento que registra e indica el lugar y la forma de la venida y de la presencia de Dios en la historia. Para entender la función de la hermenéutica es preciso, por tanto, comprender qué es la revelación y cómo acontece la venida de Dios en la historia, o la nueva manera de Dios de existir en la vida y en la acción libre de los hombres. Se hace, por tanto, necesario penetrar en la realidad de la misión de las personas divinas que acontece en la gracia. La hermenéutica aparece, así, *como el discernimiento de la Palabra*

que viene y comunica el Espíritu de vida y de amor en la práctica histórica de liberación de los pobres.

La tarea de la hermenéutica consiste en discernir en la Biblia el testimonio de aquellos creyentes, nuestros padres en la fe, que encontraron en su historia al Dios de la vida. Este testimonio es indispensable para discernir en nuestra historia la palabra del Dios, de Jesucristo que comunica el Espíritu de vida y de amor.

Por tanto, es necesario poseer un criterio seguro de discernimiento. Este se encuentra en la práctica histórica de liberación de los pobres. La Biblia es el testamento que registra y revela el lugar y la manera de la venida de Dios para formar su pueblo. De ahí que la interpretación consista en el discernimiento del sentido de texto bíblico a partir de la memoria de la liberación de los pobres y de la promesa de la venida del reino de Dios.

La hermenéutica de la teología de la liberación hizo grandes progresos cuando comenzó a desarrollar sus virtualidades de la percepción de la Biblia como memoria de los pobres tanto en su origen histórico como también en cuanto clave hermenéutica principal de su sentido y de su desarrollo histórico.

La memoria de la liberación de los pobres es signo profético y escatológico que permite penetrar en el dinamismo de la historia de la formación del «pueblo». Permite entonces comprender el objetivo de la historia de la revelación. Es el criterio para percibir la manera nueva del Dios de vida en la que Dios existe y se comunica en los acontecimientos históricos (LG 9). La memoria de los pobres es el testimonio del acto a través del cual se da el paso de la dominación de la muerte a la vida nueva en la libertad y en la vida. La liberación constituye la vida social del pueblo. De ahí la importancia de la realidad «pueblo» para la hermenéutica de la teología de la liberación.

En efecto, «pueblo» es un sujeto histórico que supera la dominación y establece lazos igualitarios de comunicación, de unión y de plena realización de vida. La vida del pueblo es un don de Dios, y la historia de la revelación es la consolidación de ese don. Y la Biblia muestra el proceso de la formación del pueblo de Dios a partir de la liberación de los pobres. El surgimiento del pueblo de los pobres crea una historia que cuestiona e influye en la historia de las dominaciones y de los dominadores. La Biblia es el testamento de esa historia de los pobres.

La hermenéutica es, por tanto, *el discernimiento de la memoria de los pobres* como origen de los textos y presentación de los acontecimientos y estructuras de la sociedad.

Todas las mediaciones (psicológica, antropológica, política, lingüística) en la hermenéutica de teología latinoamericana apuntan hacia un prisma de liberación. La mediación sociológica del dinamismo del modo de producción tributario esclavista, pretende abarcar la totalidad de las relaciones sociales. El modo de producción es, en efecto, la totalidad de las relaciones sociales a partir del trabajo que se estratifica en los niveles de la *economía*, de la *política* y de la *ideología*.

La lectura de las condiciones materiales y de las causas económicas y políticas del hecho religioso llevan a penetrar en el sentido más profundo que estas realidades vehiculan y manifiestan. Sin embargo, una nueva lectura económica y política no explica la totalidad de la vida del pueblo. Es necesario llegar al nivel profético del «conocer a Dios» en la práctica de la justicia y de la solidaridad. De ahí la importancia que la hermenéutica de la teología de la liberación da a los textos proféticos como Ex 22, 21-27; Os 6, 6; Mt 12, 7; Jer 22, 16, y la importancia de la defensa del derecho de los pobres como clave hermenéutica del proceso histórico social (cfr. Prov 22, 22-23; 23, 11; Jn 19, 25).

El problema hermenéutico llega a su punto álgido cuando se percibe que consiste en interpretar el contenido y el sentido de la misión de la Palabra encarnada en Jesús de Nazaret. En otras palabras, la hermenéutica es interpretación y anuncio del evangelio. Y este es, al mismo tiempo, el testamento de su praxis-liberadora y el anuncio de su venida.

El dinamismo de los evangelios permite situar de modo adecuado el problema hermenéutico y comprender por qué el texto debe estar en función de la praxis histórica. El evangelio consignado en la letra es el testamento de la praxis liberadora de Jesús de Nazaret, que, a su vez, es la base del anuncio de la venida de Jesús y del don del Espíritu del reino de Dios en la historia. El evangelio no es letra, sino una nueva praxis en la fuerza del Espíritu.

La interpretación es comprensión del *camino* o de la praxis salvadora y liberadora de Jesús de Nazaret (Mc 10, 45). Esta praxis se inserta en el dinamismo de la praxis de los pobres en su lucha por la justicia del reino de Dios o de la vida del pueblo que el Dios de la vida quiere. La praxis de Jesús como siervo de Yahvé (Is 53) es continuación y plenitud de la liberación de los pobres.

El proceso de interpretación de la teología de la liberación comienza y retorna constantemente hacia la práctica de los pobres. La lectura popular devolvió la palabra a los pobres. Produjo una fermentación de concientización y de experiencia del Espíritu en las luchas populares.

Además, en el plano del análisis hermenéutico, hay que destacar el progreso y la madurez del uso de las mediaciones sociales de análisis. La comprensión de la realidad del «fetiche» en el dinamismo de la sociedad, marcó un nuevo inicio para la reflexión. La teología tiene la tarea de discernir entre el «fetiche» y el «Espíritu». La hermenéutica es un discernimiento de las armas ideológicas de la muerte y una búsqueda de la fuerza del Espíritu de la vida.

Hemos visto a lo largo de nuestra investigación que el ámbito filosófico y el teológico tienen un espacio común de encuentro y coincidencia: la hermenéutica. Y que dicha área del conocer humano es una inherente cualidad del ser humano que pone de manifiesto que éste jamás accede inmediatamente a la realidad, sino que “la vida es un escenario en el que se negocian las representaciones de las cosas”. Por ello la inexcusable necesidad de interpretación convierte al ser humano en paleógrafo, profeta y pregonero, que interviene decididamente en la *dicción* de la realidad y, por ende, en la suya propia.

Constatamos que los aportes críticos de la hermenéutica filosófica moderna y contemporánea han sido asumidos, reinterpretados y por lo tanto recreados de forma creativa por la perspectiva latinoamericana, que ha venido a ser un terreno fértil tanto en el ámbito teológico como en el filosófico, ambos aspectos desde la perspectiva de la liberación.

En el ámbito de la hermenéutica latinoamericana, la teología de la liberación nos ha enseñado que se pueden recrear los conceptos modernos de la reflexión hermenéutica y hacerlos significativos y simbólicos para nuestra realidad latinoamericana. Esa reflexión teológica nos interpela a los filósofos que deseamos interpretar y transformar nuestra realidad a la luz de nuestra razón crítica, nos invita a elaborar filosóficamente una hermenéutica de la liberación.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *Diccionario de hermenéutica*, Herder, Madrid, 1995.
- AA. VV., *Exégesis y hermenéutica*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1985.
- AA.VV. *Problemas y perspectivas de la Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid, 1984.
- Araya, V., *El Dios de los pobres*, Paulinas, San José, 1983.
- Assmann, H., *Tentativa epistemológica de comprensión*, Paulinas, Madrid, 1993.
- Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 1997.
- Bloch, E., *Ateísmo en el Cristianismo*, Ed. Aguilar, Barcelona, 1982.
- _____, *El principio esperanza*, Ed. Aguilar, Barcelona, 1977.
- Boff, L., *Eclesiogénesis. Las comunidades de Base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1986.
- _____, *Ecología, mundialización, espiritualidad*, Atica, México 1993.
- _____, *... Y la Iglesia se hizo pueblo. "Eclesiogénesis": La iglesia que nace de la fe del pueblo*, Sal Terrae, Santander, 1986.
- _____, *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, Santander, 1982.
- _____, *Los sacramentos de la vida*, Ed. Paulinas, Madrid, 1989.
- Bonhoeffer, D., *Resistencia y sumisión*, Libros del Nopal, Ed. Ariel, 1951.
- Bühler, K., *Teoría del lenguaje*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- Bultmann, R., *Creer y comprender*, Ed. Studium, Madrid, 1974.
- _____, *El evangelio de Juan*, Ed. Studium, Madrid, 1979.
- _____, *Nuevo Testamento y mitología*, Ed. Studium, Madrid, 1982.
- Citrini, T., *Tradición*, Nuevo Diccionario de Teología, vol. I, BAC, Madrid, 1980.
- Comblin, J., *El Espíritu Santo y la liberación*, Salterrae, Barcelona, 1987.
- _____, *Introducción general al comentario bíblico*, Herder, Barcelona, 1994.

- Croatto, J. S., *Exodo. Una hermenéutica de la libertad*, Voces, Sao Paulo, 1981.
- _____, *Hermenéutica bíblica*, Voces, Sao Paulo 1995.
- Christiansen, I., *La técnica de la alegoría en Filón de Alejandría*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1969.
- Davidson, D., *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, GEDISA, Barcelona, 1990.
- De Lubac, H., *Exégesis medieval. Los cuatro sentidos de la Escritura*, André Bello, Barcelona, 1959-1964.
- _____, *Historia y espíritu. La inteligencia de la Escritura según Orígenes*, André Bello, Barcelona, 1950.
- De Santiago, L., *Gadamer*, Ediciás, Madrid, 1997.
- Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Alianza, Madrid 1980.
- Dussel, E., *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.
- Ebeling, G., *La religión como primer momento de la hermenéutica*, vol. III, BAC, Madrid, 1959.
- Ferraris, M., *La hermenéutica*, Taurus, México, 2000.
- Fuchs, E., *El Nuevo Testamento y el problema hermenéutico*, Harper, Buenos Aires, 1964.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- Gotrwald, N K., *¿Teología bíblica o sociología bíblica?*, CLAR, Medellín, 1986.
- Grelot., P., *La revelación divina*, Aubet, Barcelona, 1993.
- Grillmeier, A., *La verdad de la Sagrada Escritura y su interpretación*, Herder, Madrid, 1994.
- Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.
- _____, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 199.
- _____, *La vuelta dentro del pensamiento de Martin Heidegger*, Herder, Barcelona, 1987.
- Hinkelammert, F., *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, 1987.
- _____, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, 1977.

- Hirschberger, J., *historia de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1986.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1988.
- _____, *De camino al habla*, Serval, Barcelona, 1987.
- Iser, W., *El acto de leer: Teoría del efecto estético*, Taurus, Madrid, 1987.
- Jauss, H. R., *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Taurus, Madrid, 1986.
- Clauberg, J., *Logica vertus nova*, 1ª ed., Taurus, Madrid, 1981.
- Kanizsa, G., *Gramática de la visión: percepción y pensamiento*, Piados, Barcelona, 1986.
- Klauck, H.-J., *Alegoría y alegorías en los textos griegos*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1978.
- Latourelle, R., *A Jesús el Cristo por los Evangelios, Historia y Hermenéutica*, Sígueme, Salamanca, 1982.
- Maggioni, B., *Exégesis*, en: *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid, 1990.
- Mannucci, V., *Apuntes para una antropología bíblica*, Herder, Barcelona, 1995.
- _____, *La Biblia como Palabra de Dios*, Desclée De Brouwer, Santander, 1995.
- Marle, R., *El problema teológico de la hermenéutica*, Cristiandad, Madrid, 1978.
- Mesters, C., *Flor sin defensa. Lectura popular de la Biblia*, CLAR, Medellín, 1983.
- Moltmann, J., *Respuesta a la crítica de la «Teología de la esperanza»*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- _____, *Prospectivas de la teología*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1989.
- _____, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1972.
- Moore, G. E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1972.
- Pannenberg, W., *Revelación como historia*, Ed. Europa, Madrid, 1980.
- Pépin, J., *La tradición de la alegoría de Filón de Alejandría a Dante*, Herder, Barcelona, 1987.

- _____, *Mito y alegoría. Los orígenes griegos y la recepción judeo-cristiana*, Herder, Barcelona, 1976.
- Pleger, W. H., *Filosofía de Schleiermacher*, Mc. Graw Hill, Buenos Aires, 1988.
- Reale, G. - Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. III Herder, Barcelona, 1995.
- Resweber, J.-P., *¿Qué es interpretar?*, Desclee De Brouwer, Bilbao, 1989.
- Rizzi, A., *Lectura actual de la Biblia*, Desclee De Brouwer, Bilbao, 1995.
- San Agustín, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1955.
- Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Savoca, G., *Lectura existencial de la Palabra de Dios*, Serbal, Barcelona, 1973.
- Schaeffler, R., *Comprender*, Gedisa, Barcelona, 1977.
- Schleiermacher, F., *Ermeneutica*, trad. Italiana confrontada con el texto en alemán al cuidado de M. Marassi Rusconi, Milán, 1996.
- _____, *Hermenéutica y crítica*, comp. M. Frank, Frankfurt/Madrid, 1977.
- Schökel, L. A., *Apuntes de hermenéutica*, Trotta, Madrid, 1997.
- _____, *El dinamismo de la tradición*, Herder, Madrid, 1985.
- Schutz, R., *Heidegger*, Studium, Madrid, 1989.
- Wach, J., *El Antiguo Testamento*, vol. II, Paulinas, Barcelona 1976.
- Werger, K. H., *Tradición*, Cristiandad, Madrid, 1995.
- Zimmermann, H., *Los métodos histórico-críticos*, Grijalbo, México, 1979.
- _____, *De camino al habla*, Aubet, Barcelona, 1987.

ARTÍCULOS DE REVISTAS

- Anderson, A. F., «Una lectura sociológica de la Biblia»: EB 2 (1984).
- Beuchot, M., *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1989, aparecida en: *Revista de Filosofía* (Universidad Ibero-Americana de México), 24 (1991).
- Boff, L., *Carta de renuncia del teólogo brasileño Leonardo Boff al sacerdocio* CENCOS-Iglesias, 103, México, 1992.

- _____, *Cristo liberador. Una visión cristológica a partir de la periferia*, Servir 75 (1978).
- _____, *El futuro del cristianismo en América Latina: un desafío teológico religioso*, CENCOS-Iglesias, 95, México, 1991.
- _____, *La importancia de los oprimidos para la nueva sociedad y para la nueva Iglesia*, CENCOS-Iglesias, 103, México, 1992.
- Gorgulho, G., «El seguimiento de Jesús»: EB 2 (1984).
- Grondin J., «Hermenéutica y relativismo», en *Communio* 12 (1987), cuaderno 5.
- Mesters, C., «Como se faz teología bíblica hoje no Brasil»: EB I (1984).
- Richard, P., «Biblia: Memoria histórica de los pobres»: EB I (1984).
- Szlezák, Th., «Diálogo y Esoterismo», en: *Museum Helveticum* 35 (1978).
- Van der Kolf, M. C., «Profetas», en: *Interpretación bíblica*, vol. 23/1, Madrid, 1957.

DOCUMENTOS

- Encíclica «Divino Afflante Spiritu», *Actas y Documentos Pontificios*, San Pablo, México, 1998.
- «Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación», *Actas y Documentos Pontificios*, San Pablo, México, 1988.
- Documentos del Concilio Vaticano II, BAC, Madrid, 1993.