

6.4. Principios hermenéuticos

El llamado “viraje lingüístico” del posmodernismo ha dejado de considerar el “acontecimiento” como eje en la tarea del historiador, para poner en el centro el “texto”. Aparte de que cualquier intento de reconstruir la figura histórica de Jesús está relacionado en muchos casos, si no exclusivamente, con la utilización de textos antiguos. Por eso las cuestiones de historia devienen casi imperceptiblemente cuestiones de interpretación. También en este caso el examen anterior ha proporcionado algunas percepciones permanentemente válidas que pueden servir de base para desarrollar aún otras ideas.

a. *El texto histórico como texto histórico*

Si el Renacimiento y la Reforma proporcionaron una perspectiva fundamental para la investigación histórica al reconocer la distancia y diferencia del pasado, similarmente, poniendo en evidencia el hecho de que los textos del NT no habían sido compuestos en la *lingua franca* de Europa occidental (el latín), aportaron un nuevo principio hermenéutico de enorme importancia. En otras palabras, la necesidad de la *traducción* y el modo en que ésta es efectuada constituyen un factor básico en toda utilización que se haga de esos textos para hablar de Jesús. En modernas lecturas del NT, sobre todo en Norteamérica, se parece olvidar a veces que los textos neotestamentarios no fueron escritos originariamente en inglés. De hecho, muchas personas desconocedoras del griego, en las páginas de donde derivan las versiones en lenguas modernas seguramente no verían más que filas de garabatos indescifrables. En primer lugar, para que los textos puedan ser leídos es preciso identificar esos garabatos como griego, y griego antiguo. Y para que puedan revelarse como portadoras de significado, las antiguas palabras griegas deben ser interpretadas en el contexto del uso lingüístico de su época⁵⁰. La filología histórica es esencial e ineludible⁵¹. Se

⁵⁰ También aquí reconozco mi deuda con Collingwood, *Idea of History*, 224.

⁵¹ Schleiermacher resumió los avances de la anterior etapa de estudios definiendo dos cánones para la “interpretación gramatical”: “Primer canon: una determinación

subsigue necesariamente que el texto griego (incluso en su forma moderna, ecléctica) es normativo con respecto a todas y cada una de las traducciones: si no se reconoce al texto griego la capacidad de determinar y limitar el alcance y la diversidad de la traducción, ésta pierde el derecho a ser considerada una traducción legítima.

Trasládese esto al lenguaje del debate hermenéutico actual, y las consecuencias empezarán a hacerse más claras. La cuestión puede exponerse simplemente así: hay traducciones malas o incluso (¿se podría decir?) *erróneas*⁵². Seguramente los profesores posmodernos de lenguas antiguas no disienten de esta afirmación, ni tampoco los examinadores posmodernos de tales traducciones. Tratándose de lecturas del NT, la normatividad del texto griego implica que puede haber lecturas "malas", por estar basadas en malas traducciones. En otras palabras: *es importante considerar los textos históricos como tales*. Porque el texto griego leído como texto histórico (con las interpretaciones y las traducciones teniendo en cuenta accidentes, sintaxis y giros de la época) funciona inevitablemente como norma de legitimidad también para las lecturas modernas⁵³. Cuando no se tiene en cuenta esta realidad, el texto particular no pasa de ser como arcilla de alfarero, susceptible de ser modelada totalmente a voluntad de quien la trabaja (el intérprete). En otras palabras, dado que está en juego la verdadera identidad del texto, el estudio histórico y el método son indispensables si se quiere hacer de los evangelios y del resto del NT una lectura digna de tal nombre.

Para evitar confusiones innecesarias conviene dejar claro que, por supuesto, no existe tal cosa como una sola traducción correcta, y mucho me-

más precisa de cada punto de un texto dado deberá decidirse sobre la base del lenguaje común al autor y a su público original". "Segundo canon: el significado de cada palabra de un pasaje deberá determinarse por el contexto en que funciona" (*Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts by F. D. E. Schleiermacher*, ed. H. Kimmerle [trad. ingl. Missoula: Scholars, 1977]); extracto publicado en Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, 86, 90. Similarmente, Bultmann: "Cada texto habla en el lenguaje de su tiempo y de su contexto histórico. Persuadido de esto, el exegeta debe conocer las condiciones históricas del lenguaje de la época a la que pertenece el texto a interpretar" ("Exegesis without Presuppositions", 344).

⁵² Un aspecto interesante del proceso por difamación incoado por David Irving (n. 8, *supra*) fue el número de puntos en que el caso giró en torno a alegaciones de traducción errónea por Irving de documentos alemanes. En su sentencia, el juez Gray encontró que las alegaciones estaban bien fundadas (más explícitamente, §13.31).

⁵³ Merece ser citado el comentario de Gabrielle Spiegel: "Los textos representan usos de lenguaje conectados con determinadas zonas. Como acontecimientos vividos, esos usos lingüísticos ubicados, dado su carácter esencialmente local, poseen una determinada lógica social de mucha mayor densidad y particularidad que la extraíble de conceptos totalizadores como 'lenguaje' y 'sociedad'" (en Jenkins [ed.], *Postmodern History*, 198).

nos una traducción perfecta. Todo el que ha trasladado un texto de una lengua a otra sabe que no ha podido hacerlo sin interpretar: la interpretación es una parte ineludible de la traducción⁵⁴. Las distintas palabras tienen en cada una de las dos lenguas gamas de significado (polisemia, polivalencia) y matices culturales sin equivalente exacto en la otra lengua. Al traducir hay que realizar elecciones entre palabras y giros a la vez próximos a las palabras y giros del texto traducido y a la vez distantes de ellos. La profusión de diferentes traducciones de la Biblia a una misma lengua es la mejor prueba de tal situación⁵⁵. Nada de esto, sin embargo, cambia la realidad de que el texto en la lengua original es lo que hay que traducir/interpretar y que cada traducción tiene que justificarse como traducción de ese texto. El texto histórico no puede determinar la traducción exacta; pero a menos que funcione como una especie de norma para la traducción, a menos que se vea en él un factor limitador respecto a qué es aceptable dentro de la diversidad de traducciones, la operación de verterlo a otra lengua se vuelve irresponsable.

b. *¿Cuáles son los derechos del texto?*

Como se ha indicado, en las décadas centrales del siglo XX la llamada "nueva crítica" introdujo la idea de la "autonomía" del texto⁵⁶. La intención era liberarlo de la suposición de que su significado debía ser definido como el significado pretendido por el autor⁵⁷. Aún tendremos que considerar la cuestión del significado; pero ya en este punto importa señalar que no conviene hablar demasiado a la ligera de autonomía del texto. Por de pronto, así se evoca una imagen poco acertada. Parece como si el intérprete "liberarse" al texto de su contexto histórico, mientras que situarlo en ese contexto fuera como violar su autonomía. Pero la "autonomía" del texto es otra ilusión, porque siempre será leído en un contexto, ya sea su contexto histórico, el de sus ediciones posteriores o el contexto contemporáneo del lector. El texto no es como un globo aerostático, al que de cuando en cuando se hace descender para leer su mensaje, y que es soltado de nuevo

⁵⁴ La palabra *hermenéutica* proviene del griego *hermēneia*, que puede significar tanto "traducción" como "interpretación".

⁵⁵ Considérense, p. ej., la variedad de traducciones ofrecidas para *hypostasis* de Heb 11,1: "seguridad", "convicción", "sustancia", "garantía", "realidad objetiva", "fundamento", "comprensión", entre otras (cf. Ellingworth, *Hebrews*, 564-65; también n. 15, *supra*).

⁵⁶ Thiselton, *New Horizons*, 58-60.

⁵⁷ Así, de nuevo, Ricoeur: "La autonomía del texto contiene ya la posibilidad de que lo que Gadamer llama el 'asunto' del texto escape del horizonte intencional de su autor" ("The Hermeneutical Function of Distantiation", 83).

para que flote libremente en la atmósfera, como si ésta fuera su lugar natural. El texto está atado a la tierra desde el principio. La realidad es que cuanto menos atención se preste a su contexto, más probable es que un texto sea mal utilizado en el proceso hermenéutico.

Pero pasemos a la cuestión de los derechos. Robert Morgan, quien también entiende que los textos no son autónomos pero es consciente de que esa idea requiere matización, dice que “los textos, como los muertos, no tienen derechos”⁵⁸. Aparte del matiz lúgubre, ¿no es eso ir demasiado lejos? Después de todo, los derechos de los muertos están protegidos por las leyes de sucesión. Y sus reputaciones (el derecho a que no sea desvirtuada su imagen ni disminuida su importancia) encontrarán defensores en quienes honran su memoria. Quizá sea mejor comparar los derechos de los textos con los de un niño. Así como derechos de un niño incluyen el de saber quién es la propia familia y el lugar de procedencia, en los de un texto entra el derecho a su identidad como fue determinada por su autor o por el proceso del que resultó su forma permanente. Aquí, obviamente, hay que establecer también algunas restricciones. Algunos textos, sobre todo proverbios y aforismos, nunca estuvieron limitados a un contexto particular, y su valor permanece independiente del entorno específico de uso. Pero otros, como las cartas de Pablo, evidentemente se escribieron en contextos históricos particulares y teniendo presentes determinadas circunstancias históricas. Toda lectura que descuide o desestime los datos disponibles sobre esos contextos y circunstancias está más que probablemente abocada a interpretar mal el texto.

Cada uno de los evangelios sinópticos se encuentra en algún punto entre la comunicación contextual directa de las cartas paulinas y la comunicación no contextual indirecta de los proverbios. Pero desde el principio los evangelios han sido reconocidos como intencionales en forma y contenido: ¡como “evangelios”! Y ciertamente, desde Wrede, el hecho de que cada evangelista estructuró la tradición anterior para transmitir su propia versión de la tradición de Jesús es considerado axiomático. Mucho menos claro es hasta qué punto se pueden discernir intenciones teológicas similares en las formas preexistentes de la tradición. Pero sigue siendo válido el principio de respetar el texto y permitirle que en la medida de lo posible, utilizando todos los instrumentos de la crítica histórica, hable con su propia voz. Una exégesis con un objetivo menor estaría destinada al fracaso⁵⁹. Hasta dónde se puede retroceder con ello en busca de Jesús es una cuestión que, naturalmente, queda aún por abordar.

⁵⁸ Morgan, *Biblical Interpretation*, 7.

⁵⁹ “Siempre ha sido un principio de toda interpretación textual que un texto debe ser entendido en sus propios términos” (Gadamer, *Truth*, 291).

c. *La prioridad del sentido llano*

Si tomamos en serio el hecho de que los textos neotestamentarios son textos históricos, entonces encontraremos aún válido el antiguo postulado de la filología histórica y el principio hermenéutico del “sentido llano”. Por supuesto, tal como lo concebía Calvino, el sentido llano no era siempre el sentido literal o verbal sin más, sino un sentido determinado en parte por la fe del Calvino: “llano”, es decir, claro, manifiesto, para los que compartían esa fe. El “sentido llano”, tal como ha funcionado en la práctica, es ya en alguna medida un producto de la perspectiva del lector, un resultado negociado⁶⁰. Más adelante exploraremos este punto. Aquí me interesa subrayar que la prioridad concedida al texto ha de incluir necesaria tarea de *escucharlo*, el propósito de dejar que hable en lo posible con su propia voz. De algún modo se ha de aceptar el concepto de “sentido llano” para que el texto sea debidamente respetado y para que haya un verdadero diálogo hermenéutico entre texto y lector. Caso aparte es la realidad vivida de la escucha de un texto cuyo significado llano se abre paso a través de anteriores interpretaciones pidiendo a gritos su revisión: el caso de san Antonio Abad al oír por primera vez en sentido llano las palabras de Jesús al joven rico, o el de la mirada de otras conversiones menores que constituyen el típico crecimiento en conocimiento y sabiduría.

Es cierto que el posmodernismo ha puesto en cuestión el significado mismo de “sentido” o, para ser más precisos, la idea de la estabilidad del significado o de la comunicación efectiva de un significado específico de (o a través de) un texto al lector. Pero el mismo concepto de comunicación efectiva, sobre cuya base, de manera abrumadoramente mayoritaria, se pronuncian conferencias y discursos y se escriben libros y cartas, parte del presupuesto de que las palabras y frases con que se trata de transmitir un pensamiento suelen tener éxito en la comunicación. Pese a los teóricos que niegan la referencialidad de los textos fuera de los textos mismos, en ningún lugar los historiadores en el ejercicio de su arte renuncian a la idea de que el lenguaje hace referencia a la realidad; los textos se siguen viendo como vehículos para la comunicación consciente de ideas⁶¹. El principio

⁶⁰ Apunta Greene-McCreight que una lectura en sentido llano “implica negociación entre las imposiciones del sentido verbal y la lectura a la luz de la Regla de fe (*Regula fidei*) ... respetar los datos verbales y textuales y privilegiar las afirmaciones acerca de Dios y Jesucristo coherentes con esa Regla”. “La lectura en ‘sentido llano’ resultará de una conjunción del sentido del verbo con el previo entendimiento del asunto referido en el texto según la concepción de la fe cristiana proporcionada por la tradición apostólica” (*Ad Litteram* IX, 244).

⁶¹ Iggers, *Historiography*, 118-33, 139-40, 144-45. Este autor llega a concluir sin pelos en la lengua: “Aunque vapuleada, la Ilustración tiene como alternativa la barbarie”.

general no es invalidado por el hecho de que no siempre se sabe comunicar, ni tampoco por la utilización, a veces, de la ambigüedad, el engaño u otros factores que pueden dificultar la comunicación, como la retórica complicada, el estilo ampuloso, la ironía, etc. El principio del "sentido llano" parte de la existencia de esos factores, puesto que pretende tener muy en cuenta el contexto histórico, el género y cuantas circunstancias sean necesarias. Tampoco supone menoscabo para el principio el reconocimiento de que en innumerables puntos sutiles y matices puede haber considerable discrepancia entre oyentes y lectores. Sin la convicción de que al menos la idea principal de lo que se desea transmitir es transmitida realmente, ninguna comunicación podría ir más allá de las primeras frases titubeantes de quien intenta expresarse en una lengua extranjera de la que apenas tiene conocimiento. La ironía (¿o autorrefutación?) de los argumentos destinados a "probar" la incapacidad de los textos para comunicar la idea pretendida parece escapárseles a algunos defensores de tal posición⁶². Siguiendo esa lógica, habría que abrogar las leyes sobre derechos de autor y propiedad intelectual y eliminar el término (y el "pecado" académico de) "plagio" de los diccionarios, así como de las normativas universitarias.

Ahora bien, si se puede extraer significado de una comunicación verbal actual y alcanzar luego un acuerdo amplio sobre el sentido básico de ese significado, entonces, en principio, también es posible extraer significado de una comunicación antigua y llegar a un consenso de cierta amplitud respecto al significado que tenía cuando por primera vez fue expresada oralmente y oída o escrita y leída. Tal consenso no se extenderá, por supuesto, a cada detalle, como tampoco dependerá de una traducción tan "fija" como el texto original, ni excluirá otros significados oídos o leídos en la comunicación a lo largo de su existencia como texto; pero se habrá mantenido el principio hermenéutico del sentido llano en su contexto histórico como lectura básica u objetivo primario de la interpretación⁶³.

⁶² Meyer se refiere con eficacia al fenómeno de la "autorrefutación" (ya apuntado por Lonergan), poniendo como ejemplo, entre otros, a "Richard Rorty y su argumento filosófico en cuatrocientas páginas con el que pretende demostrar al carácter no cognitivo de la filosofía y, por tanto, la futilidad del argumento filosófico" (*Reality and Illusion*, 40-47, 131-36); cf. Moore, *Literary Criticism*, 145-48. R. Ingarden critica que no se reconozca la naturaleza social del lenguaje: "Simplemente no es verdad que cada uno de nosotros forme los significados de las palabras por sí mismo, en completo aislamiento, de manera "privada" (fragmento de *Cognition of the Literary Work of Art* [1973], recogido en Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, 198-200).

⁶³ Cf. Morgan, *Biblical Interpretation*, 181-82, 198, 156-57. Para una defensa vigorosa reciente del "sentido literal", de la "intención del autor" e incluso de la "interpretación objetiva", véase F. Watson, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Edimburgo: Clark, 1997) 95-196. Anthony Thiselton me remite especialmente a R.

Obviamente, el comunicador antiguo, a diferencia del comunicador actual, no puede entrar en diálogo respecto al significado de sus palabras, por lo cual el equivalente hermenéutico del principio de Lessing (o de incertidumbre) reducirá el consenso. Pero en la hermenéutica, como en el método histórico, no estamos considerando el significado como algo objetivo, y nuestra "reconstrucción" de significado histórico en contexto histórico será un trabajo a base de probabilidades y aproximaciones, cuyo éxito dependerá de la cantidad de datos (filología histórica) de que podamos disponer. De hecho, la mayor parte de los pasajes neotestamentarios tienen un considerable grado de estabilidad de significado en cuanto a palabras, modismos y sintaxis de la época de composición. Y el intérprete capaz de aprovechar los frutos de la filología clásica y reconocer la naturaleza del texto es el que tiene más probabilidades de acceder a ese significado estable pretendido por el autor. Una vez más, con esto no niego que otras lecturas en otros contextos posteriores del texto, incluido el texto en traducción, sean posibles y válidas. Simplemente reitero que se debe reconocer el carácter normativo del texto histórico en contexto histórico. En otras palabras, la crítica histórica no dicta el significado de un texto histórico; pero se ha de otorgar a la exégesis algún derecho a indicar los límites más allá de los cuales las lecturas del texto se vuelven inverosímiles e ilegítimas.

Expongamos una vez más la cuestión (6.4b, *supra*) desde la perspectiva del significado y con imágenes de nuevo diferentes. Pensemos en una planta. Se ha desarrollado en un determinado tipo de suelo, echando raíces que acaso hayan alcanzado considerable profundidad; quizá haya echado también raíces adventicias. Si queremos trasplantarla, es vital que tengamos en cuenta ese suelo y esas raíces: un tipo de suelo distinto y el maltrato de sus raíces podrían matarla. Un texto histórico es como la planta. El "sentido llano" no puede ser sacado del texto olvidando que está arraigado al contexto donde se generó. La referencia no es sólo a la situación/contexto social del escritor y de los primeros lectores/oyentes, sino también a las connotaciones que las palabras, expresiones y modismos pudieron tener en su contexto original (las raíces adventicias) y a las alusiones y los ecos —deliberados o no—, que el lenguaje del texto pudo haber comunicado al servir al propósito para el que fue escrito. Todo esto supone ya una enorme riqueza textual e indica que el "sentido llano" no es nunca cuestión de entender un texto simplemente atendiendo a su estructura gramatical y sintáctica. Pero además funciona como advertencia contra la idea de que un texto arrancado de su con-

Searle, "Literal Meaning", en *Expression of Meaning* (Cambridge: Cambridge University, 1979) 117-36, y N. Wolterstorff, *Divine Discourse* (Cambridge: Cambridge University, 1995) 183-201.

texto histórico y trasplantado a otro contexto (como, por ejemplo, en servicio de una declaración dogmática posterior) sigue siendo el mismo texto.

Muy frecuentemente, en consideraciones de este género se ha visto una alusión al “significado deseado”. No se entienda aquí tal cosa. La llamada “falacia de la intención” fue una crítica en reacción contra la esperanza romántica de entrar en la experiencia creativa del autor, de captar la intención subyacente al texto, consiguiendo así que el texto “hablase”⁶⁴. La búsqueda del “sentido llano”, en cambio, se centra en el texto mismo. Reafirmar la importancia del “sentido llano” no significa, pues, negar la que tiene la intención del autor; se trata más bien de poner ésta en el centro, pero *contextualizada*⁶⁵. Es al texto como expresión de esa intención, como acto comunicativo entre el autor y los pretendidos lectores/oyentes, a lo que la atención es dirigida. Tradicionalmente, en el estudio de los textos bíblicos se ha destacado en exceso el “momento” de inspiración y no lo suficiente el de recepción. El texto es precisamente lo que media entre ambos “momentos”. El autor no escribió por el hecho de escribir, sino pensando en cómo iba a ser recibido lo escrito⁶⁶. ¡La respuesta del lector no empezó en el siglo XX! Esa respuesta constituía sólo la mitad del acto comunicativo que era el texto. No debe sorprendernos, entonces, que dentro de la teoría hermenéutica contemporánea se haya sentido la necesidad de reintroducir al autor visto como “el autor implícito”⁶⁷. Esto es simplemente reconocer que en la mayor parte de los casos el texto mismo da testimonio de la intención que lo acompaña. Y como la mayor parte de las veces lo más probable es que la intención implícita coincida con la intención que el autor real deseaba dar a entender, el resultado podría ser poco diferente.

d. *El círculo hermenéutico*

Desde hace mucho producen fascinación la realidad y el problema del círculo hermenéutico. En su forma inicial, ya fue señalada por Schleier-

⁶⁴ Véase *supra*, cap. 4, n. 44.

⁶⁵ Meyer, *Reality and Illusion*, 94-98. La intención del autor “quiere ser entendida no como una circunstancia subjetiva subyacente al texto, sino como el principio de la inteligibilidad del texto”, “como plasmada en las palabras que escribió el autor” (Watson, *Text and Truth*, 112, 118).

⁶⁶ Hay que añadir, por supuesto, que las cartas de Pablo (los más claros ejemplos en el NT de textos intencionales) no siempre fueron una comunicación eficaz, por cuanto la respuesta que suscitaron no fue la que él habría deseado. Pero el hecho de que tantas de esas cartas (algunas se perdieron) fueran respetadas, conservadas, sin duda leídas y releídas, meditadas, difundidas, reunidas y finalmente incorporadas al canon del NT prueba su eficacia en líneas generales.

⁶⁷ Cf. cap. 5, n. 143, *supra*.

macher la circularidad de las partes y el todo: sólo desde la perspectiva del todo se pueden entender las partes; pero a través de las partes se llega al entendimiento del todo. Bien sabía Schleiermacher que el “todo” no es simplemente la totalidad de un texto concreto, sino la suma del lenguaje y la realidad histórica a que ese texto pertenece⁶⁸. Se habla de círculo porque el proceso hermenéutico es forzosamente un movimiento hacia atrás y hacia delante en sentido circular, de modo que el entendimiento es siempre provisional y susceptible de aclaración y corrección con la iluminación del todo por las partes y de las partes por el todo. Como señala P. A. Boeckh, discípulo de Schleiermacher, avanzando en la línea de su maestro, ese círculo hermenéutico “no puede ser resuelto en todos los casos, ni ser resuelto nunca completamente”. Y continúa:

Cada declaración está condicionada por un número infinito de circunstancias, y no es posible, por tanto, alcanzar una clara comunicación. ... El trabajo de interpretación consiste, pues, en procurar una aproximación lo más estrecha posible mediante un acercamiento gradual; pero no cabe la esperanza de alcanzar el límite⁶⁹.

La semejanza con los procedimientos del estudio histórico indicados anteriormente (6.3) es manifiesta.

A modo de corolario inmediato conviene observar que la crítica narrativa ha intentado de hecho reducir el círculo hermenéutico del todo y las partes, limitando el todo al texto sin más⁷⁰. En crítica narrativa, para entender una frase, versículo o pasaje de un evangelio, el círculo hermenéutico requería considerar el todo del evangelio en sí. Pero lo que ya hemos visto muestra de manera suficiente la fragilidad de este modelo del círculo hermenéutico. La realidad es que el texto histórico se inspira en el uso lingüístico imperante en su época, del que además depende su poder de comunicación. Tal uso hace referencias y alusiones a personajes y costumbres que no son explicados dentro del “universo cerrado”⁷¹ del texto, y éste no puede ser entendido adecuadamente sin algún conocimiento de la sociedad de la época⁷². Por ejemplo, quien ignore las tensiones sociales

⁶⁸ En Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, 84-85. Gadamer señala que “esta relación circular entre el todo y las partes ... ya era conocida por la retórica clásica, que compara el discurso ideal con el cuerpo donde la cabeza y los miembros se relacionan en perfecta armonía” (*Truth*, 175).

⁶⁹ En Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, 138.

⁷⁰ Véase *supra*, §5.6.

⁷¹ Cf. cap. 5, n. 142, *supra*.

⁷² B. J. Malina, *The Social Gospel of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 2001) 1-13, representa la reciente perspectiva sociológica acerca de la tradición de Jesús al afirmar: “Por fuerza se interpreta mal la Biblia cuando se hace de ella una lectura no apoyada en un conocimiento de los sistemas sociales en que surgieron sus documentos” (5).

extratextuales entre judíos y samaritanos, difícilmente podrá apreciar uno de los aspectos clave de la parábola del buen samaritano (Lc 10)⁷³. Y quien desconozca las figuras de Moisés y Elías, no explicadas en el texto; pasará por alto una dimensión fundamental del relato de la transfiguración de Jesús (Mc 9,2-8 parr.) La sorprendente evocación de la visión newtoniana del mundo (“universo cerrado”) en una hermenéutica que intenta distanciarse del método histórico-crítico suscita una sonrisa burlona.

La segunda forma del círculo hermenéutico tiene al intérprete yendo y viniendo entre el asunto del texto y el discurso utilizado para comunicarlo; entre la Palabra y las palabras, *Sache und Sprache*⁷⁴, entre *langue y parole*, significado y significante⁷⁵. Esta forma del procedimiento hermenéutico se ha utilizado a lo largo del período examinado en los capítulos anteriores, particularmente por lo que respecta al modo en que una y otra vez un asunto definitivo percibido a través del texto ha sido utilizado para criticar las palabras del texto mismo. Pienso, por ejemplo, en el evangelio (*was treibet Christus*) sirviendo para la acerada crítica de Lutero⁷⁶; en los ideales universales indicando una “esencia” de la que puede ser separado lo meramente particular⁷⁷; en el “kerigma” de Bultmann proporcionando la clave para su programa de desmitologización⁷⁸, o en “la justificación por la fe” actuando como el “canon dentro del canon” para Käsemann⁷⁹. En reciente búsqueda de Jesús, un ejemplo instructivo es la reiterada llamada de Wright a una metanarración de Israel en el destierro y del esperado regreso, la cual funcione a modo de cámara de resonancia hermenéutica en que los dichos y relatos de Jesús sobre Jesús resuenen con un significado difícilmente perceptible teniendo el texto delante⁸⁰.

⁷³ Véase también K. E. Bailey, *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976) cap. 2.

⁷⁴ Meyer, *Aims*, 96. La *Sachkritik* (la traducción habitual “crítica de contenido” es poco adecuada en realidad) se basa en la antigua distinción teológica entre la Palabra de Dios y las palabras de la Escritura utilizadas para su comunicación, y distingue entre la intención real (*die Sache*, el asunto de un texto) y el lenguaje en que se expresa (*die Sprache*). La *Sachkritik* es vinculada sobre todo con el nombre de Bultmann (cf. p. ej., Thiselton, *Two Horizons*, 274).

⁷⁵ Hago referencia a la influyente distinción de Ferdinand de Saussure entre el sistema de lenguaje (*langue*) y los actos concretos de su habla (*parole*), así como a la concepción saussuriana del texto como un sistema codificado de signos; de ahí la “semiótica”, la teoría de los signos (cf. Thiselton, *New Horizons*, 80-86).

⁷⁶ Cf. la famosa crítica de Lutero a la carta de Santiago: “Lo que no enseña a Cristo no es apostólico, aunque lo enseñe Pedro o Pablo” (Kümmel, *New Testament*, 25).

⁷⁷ Véase *supra*, §4.3.

⁷⁸ Véase *supra*, §5.3.

⁷⁹ Cf., p. ej., E. Käsemann (ed.), *Das Neue Testament als Kanon* (Gotinga: Vandenhoeck, 1970) 405.

⁸⁰ Wright, *Jesus*, pássim.

La tercera forma del círculo hermenéutico es la de la interacción entre el lector y el texto. Ésta ya estaba implícita en el reconocimiento de una dimensión “psicológica” a la hermenéutica⁸¹ y en el principio histórico de “analogía” (*supra*, § 6.3c). Bultmann desarrolló la cuestión al reiterar (sus estudiantes del NT aún necesitaban oírlo) que “no puede haber una exégesis libre de presuposiciones”. “Una determinada percepción del asunto del texto derivada de una ‘relación vital’ con él está siempre presupuesta por la exégesis”, de ahí el término *preentendimiento*⁸². Algunos estudiosos de la Biblia más conservadores pasan por alto esta cuestión cuando consideran suficiente declarar sus presuposiciones antes de embarcarse en lo que la mayor parte de sus colegas considerarían una exégesis acrítica, como si esa declaración garantizase la calidad de la exégesis (siendo la realidad que “todos tenemos presuposiciones”). Pero no se trata simplemente de que cada lectura de un texto está configurada por el preentendimiento de quien la realiza. La cuestión es que al moverse el exegeta alrededor del círculo hermenéutico entre preentendimiento y texto, éste reacciona contra el preentendimiento e induce a revisarlo en un punto o en otro, lo que a su vez lleva a reexaminar el texto, lo cual produce una nueva revisión del preentendimiento, y así sucesivamente.

La forma en que el círculo hermenéutico tiene más de círculo vicioso es la constituida por el lector y el texto, tal como ha sido desarrollada por la crítica literaria posmoderna. La hermenéutica deconstruccionista trata, en efecto, de socavar todo el procedimiento relacionado con el círculo hermenéutico, presentando la realidad como una serie infinita de círculos engranados, donde la búsqueda de sentido y la interacción entre significante y significado se prolongan *ad infinitum*. La imagen evocada es la de un juego de ordenador que no tiene fin; o la de una búsqueda por Internet en la infinitud del ciberespacio, en que unas páginas electrónicas llevan a otras páginas electrónicas en una secuencia interminable; o la de un “hacker” que se las arregla para sobrecargar un sistema informático hasta provocar su bloqueo; o quizá, incluso, la de un colega investigador que siempre insiste en la imposibilidad de tratar eficazmente sobre cualquier cuestión académica o política sin resolver primero el problema de qué es la conciencia humana. Por intelectualmente excitantes que puedan ser esos ejercicios, no ayudan mucho a vivir la vida, a avanzar en el conocimiento ni a construir la comunidad. Encarar el proceso hermenéutico como una intertextualidad infinitamente regresiva es una política pesimista que no

⁸¹ Schleiermacher y Droysen, en Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, 8-11, 128.

⁸² Bultmann, “Exegesis without Presuppositions”, 343-44, 347. Véase también la sorprendente “defensa” que hace Gadamer del prejuicio (*Truth*, 270-71, 276-68).

tarda en reducir toda comunicación significativa a la imposibilidad y toda comunicación sin más a un juego de Trivial.

Quizá lo que nos ha conducido al error ha sido la imagen de un “círculo”, puesto que evoca la idea de “dar vueltas sin llegar a nada”. Sin embargo, ya desde las primeras utilizaciones del concepto, los círculos hermenéuticos se han entendido como una acción progresiva en que los círculos, por así decir, van reduciéndose de tamaño. En otras palabras, el círculo ha sido visto más como un cono tridimensional o una espiral en que cada una de las evoluciones progresa hacia un centro común. Wilhelm von Humboldt expresó bien esta idea (aunque con la excesiva confianza propia del siglo XIX) al definir la historiografía como “una actividad crítica a través de la cual [el historiador] intenta corregir sus impresiones preliminares del objeto hasta que, mediante una acción recíproca repetida, emerge la claridad y también la certeza”⁸³. Una vez más es notable la semejanza entre el método hermenéutico y el método histórico descrito anteriormente (§ 6.3). A la vista de todo ello, como lector de textos históricos (los evangelios y las epístolas del NT) considero (al igual que muchos otros dedicados a esta misma actividad) que no hay que desestimar el círculo hermenéutico; pero creo que la realidad de un escrutinio crítico y autocrítico de esos textos puede proporcionar –y de hecho proporciona– creciente apreciación y entendimiento de por qué fueron escritos y qué debieron de transmitir a sus primeros oyentes y lectores. Conocer el pensamiento intentado comunicar por medio del texto es todavía un objetivo legítimo y viable para el exegeta e intérprete del NT.

e. “*El conocimiento efecto de la historia*”

Merece especial mención, a causa de su influencia en la hermenéutica contemporánea, así como en la crítica bíblica⁸⁴, el concepto de Gadamer de la *Wirkungsgeschichte*, la “historia del efecto” de un texto. Aquí el círculo hermenéutico está en correlación con el antiguo reconocimiento de la hermenéutica como la interacción entre las polaridades de lo familiar y lo extraño. La cuestión es que el abismo entre texto y lector no es un “vacío”; está lleno por el efecto que en el tiempo que media entre ambos ha ejercido el texto, “un objeto distante de carácter histórico y perteneciente a una tradición”. En consecuencia, Gadamer cuestiona “la ingenua idea del historicismo” de que la distancia temporal debe ser superada. Antes al contrario, hay que verla “como una realidad positiva y productiva que facilita el

⁸³ De Mueller-Vollmer, *Hermeneutics Reader*, 112-13.

⁸⁴ Véase, p. ej., Watson, *Text and Truth*, esp. 44-54.

entendimiento". La tradición intermedia es parte de nosotros⁸⁵. No se puede reducir el argumento de Gadamer al reconocimiento de que el intérprete se sitúa ante una historia influido por el texto. Gadamer utiliza en realidad una expresión más explícita, *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, para referirse al conocimiento que es efecto de la historia. Aquí importa reconocer la distinción entre los verbos *afectar* y *efectuar*: afectar a alguien es causar una emoción o influir en esa persona; efectuar es realizar algo o producir un efecto o resultado⁸⁶. Así pues, Gadamer no habla simplemente de la influencia que en el conocimiento —o "pre-entendimiento", podríamos decir— del intérprete puede ejercer el texto; se refiere más bien al conocimiento que el texto añade, al conocimiento que en cierto grado es producto del texto: es un conocimiento del texto a interpretar. Y por ese "efecto", porque su conocimiento se ha enriquecido, puede el intérprete ser "eficaz en la búsqueda de preguntas que formular"⁸⁷.

Todavía más influyente⁸⁸ ha sido la idea concebida por Gadamer de los dos "horizontes" de la hermenéutica: "el horizonte en que vive la persona que trata de entender y el horizonte histórico en que ese individuo se sitúa a sí mismo". Pero no basta con ver el proceso hermenéutico como un trasladarse del propio horizonte contemporáneo al horizonte no familiar del texto. Porque los horizontes —y particularmente el del intérprete— no son estáticos ni cerrados; varían, son revisables. "El horizonte del presente está en continuo proceso de formación ... [y] no puede formarse sin el pasado". Por eso "el entendimiento es siempre la fusión de esos horizontes que supuestamente existen de manera autónoma"⁸⁹.

El valor de esta nueva visión del círculo hermenéutico es doble⁹⁰. Primero, reconoce y afirma el hecho de la distancia y diferencia entre el intérprete y el texto. Tampoco en la fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*) ha de perderse de vista esa lejanía y diversidad. Segundo, el proceso hermenéutico es considerado más que simple sentimiento romántico de empatía con el autor; se entiende sobre todo como un reconocimiento creciente de la alteridad del texto, pero también de su efecto (grande o pequeño, para bien o para mal) en la idea que el intérprete tiene de su propia identidad. La "fu-

⁸⁵ Gadamer, *Truth*, 295, 297, 282.

⁸⁶ Como señalan los traductores de Gadamer (*Truth*, xv).

⁸⁷ Gadamer, *Truth*, 340-41, 301.

⁸⁸ Influencia reflejada particularmente en dos importantes estudios de Thiselton: *Two Horizons* y *New Horizons*.

⁸⁹ Gadamer, *Truth*, 302-307.

⁹⁰ Véanse las reflexiones de Ricoeur producidas por la obra de Gadamer, en la sección final de "The Task of Hermeneutics" y en "The Hermeneutical Function of Distanciation", que subsigue (*Text to Action*, 73-88).

sión de horizontes” es otra manera de decir que la revisión recíproca característica del círculo hermenéutico es una espiral no sólo por el efecto de ampliación/profundización en el conocimiento del texto, sino que lo es también por ese mismo efecto en el conocimiento que el intérprete tiene de sí.

Se entiende, pues, que vean en Gadamer un aliado tan excelente quienes mantienen que la fe no está en principio reñida con el proceso hermenéutico en su aplicación a los estudios neotestamentarios, concebido como ha sido desde la perspectiva de historicismo ilustrado o, análogamente, como determinado por la conciencia “moderna”. Gadamer nos ha puesto ante los ojos dimensiones de conocimiento de uno mismo sin las cuales una crítica hermenéutica no puede ser suficientemente autocrítica⁹¹.

f. *La lectura como encuentro*

Aunque prefiero representarme la hermenéutica como un “diálogo”, no se me escapan los aspectos importantes que se desprenden del círculo hermenéutico. Simplemente encuentro más atractiva la imagen del diálogo a modo de encuentro personal, en parte porque refuerza el concepto de la hermenéutica como una especie de proceso de formación personal, y en parte porque reconoce el texto como acto comunicativo. Digamos, pues, que la hermenéutica es un diálogo en el que se deja hablar libremente a los interlocutores, en vez de un interrogatorio del texto en el que éste puede solamente responder a las preguntas que se le formulan. Por exponer la misma idea desde otro ángulo: para que el diálogo sea fructífero tiene que haber además una intensa discusión del intérprete con el texto. Aquí también nos hemos alejado conscientemente del antiguo paradigma científico de investigación fría, desapasionada, según el cual había que tratar el texto como si fuera una especie de cadáver en la sala de anatomía patológica a la espera de ser diseccionado con los escalpelos del método histórico. La cuestión ya fue reconocida *emocionalmente* en el pietismo y en el resurgimiento romántico; *teológicamente*, en la teología barthiana del encuentro con la palabra kerigmática y en el existencialismo de Bultmann, y *hermenéuticamente*, en las formas más conservadoras de la crítica de la respuesta del lector, en la concepción por Ricoeur de una “segunda ingenuidad”⁹² y en la exposición por George Steiner de la “presencia real”⁹³. Incluso la de-

⁹¹ No sorprendentemente, Ben Meyer fue el primero en reconocer la importancia de Gadamer para el estudio histórico de Jesús (*Aims*, 59).

⁹² P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon, 1969) 351; *id.*, *Essays*, 6, 23; *id.*, “Preface to Bultmann”, 67-69; *id.*, “Hermeneutical Function of Distanciation”, 84-88; Thiselton, *New Horizons*, 359-60.

⁹³ G. Steiner, *Real Presences: Is There Anything in What We Say?* (Londres: Faber & Faber, 1989).

construcción puede verse como un intento de asegurar que la hegemonía arrebatada al autor no pase al lector: ¡el *texto* mismo deconstruye todas las interpretaciones! Y es que, sin la disposición a dejarse hablar por el texto, difícilmente se puede evitar hacer de él una interpretación abusiva. A menos que, en cierto sentido, se permita al texto marcar sus propias prioridades, es dudoso que se le preste escucha alguna.

En conclusión, si resumimos las cuestiones hermenéuticas respondiendo a la pregunta posmoderna “¿Hay significado en el texto?”, la respuesta ha de ser un “sí” o un “no”, siempre con reservas. No estamos hablando de un “picnic” al que el texto lleve las palabras y el lector el significado, por utilizar una sugestiva metáfora de Northrop Frye. La verdad tiene que estar en alguna posición intermedia; de hecho, precisamente, en la integración de estos dos términos demasiado simplistamente separados, en la fusión de estas dos polaridades. En su lenguaje y relaciones sintácticas, el texto posee ya una potencialidad de significación que se hace activa y eficaz en el encuentro de la lectura, ya se trate de la primera lectura o de la milésima. Lo mismo que con el enfoque crítico-realista de la historia del cristianismo en sus comienzos sucede con la hermenéutica de la lectura del NT: no hay “en” el texto un significado absolutamente objetivo, ni tampoco un significado absolutamente subjetivo aportado por el lector. El texto debe ser tanto escuchado como leído. “La voz que habla desde el pasado ... plantea ella misma un interrogante y nos pone en actitud receptiva”²⁴.

²⁴ Gadamer, *Truth*, 374.