



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 12

CBX 104 INTRODUCCIÓN A LA BIBLIA

Thiselton, Anthony. “Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica”. En *La interpretación bíblica, hoy*, editado por John Barton, 120-139. Santander: Sal Terrae, 2001.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica

ANTHONY THISELTON

La hermenéutica conlleva una reflexión crítica sobre el fundamento, la naturaleza y las metas de la lectura, interpretación y comprensión de los actos y procesos comunicativos. Esto atañe de manera peculiar a la comprensión de textos, especialmente bíblicos o literarios, o bien los de otra época o cultura. Sin embargo, también implica una reflexión sobre la naturaleza de la comprensión de los actos, sistemas de signos, datos visuales, instituciones, utensilios u otros aspectos de la vida humana. En los estudios bíblicos se aplica tradicionalmente a la interpretación de textos, pero también al entrelazamiento de lenguaje y vida, dentro tanto del horizonte del texto como de los horizontes de las tradiciones y del lector moderno.

Sigue siendo útil distinguir la hermenéutica, como reflexión crítica y teórica sobre estos procesos, del trabajo real de interpretar y comprender como actividad de primer orden. Los autores hablan a menudo, en sentido lato, de la «hermenéutica» de alguien cuando sólo analizan el modo en que ese alguien acomete la tarea, más que sus razones para hacerlo precisamente así o su reflexión sobre el asunto de que se trate. La verdadera fundación de la hermenéutica teórica como disciplina moderna se produjo con el trabajo de Friedrich Schleiermacher a lo largo de los tres primeras décadas del siglo XIX. En todo caso, elementos dispersos de la teoría moderna van surgiendo a intervalos regulares desde el mundo antiguo hasta el período posterior a la Reforma y hasta Schleiermacher. Se podría considerar que dichos elementos constituyen la prehistoria de la hermenéutica teórica en el sentido moderno de la expresión.

La prehistoria de la hermenéutica teórica antes de Schleiermacher

Platón y los estoicos debatieron sobre el *status* de las interpretaciones alegóricas de Homero y Hesíodo. Pero los objetivos de estos debates atañían a cuestiones distintas de la naturaleza específica de la interpreta-

ción. Asimismo, la definición que da Platón, tanto en *Ion* como en la *República*, de las obras de arte como «copias de copias de Ideas» formaba parte de su teoría de las formas.

Aristóteles, en cambio, en su *Poética*, considera la naturaleza de la «construcción de la trama», y los procesos comunicativos que genera como un aspecto de la teoría hermenéutica. Como señala Paul Ricoeur, a Aristóteles le debemos la idea de que la trama narrativa reúne acciones, por lo demás aparentemente aisladas, en un «todo» intencional concebido en función de la acción (*teleios... holés*) que le da coherencia e inteligibilidad para el público¹. Además, tal vez fuera el primero que formuló una teoría de los efectos en el público o en los lectores, examinando los objetivos y consecuencias que para éstos tenía la trama trágica. Su obra *De la interpretación* no resulta tan útil para la hermenéutica, puesto que en ella su interés se centra principalmente en la lógica y la retórica de las proposiciones. En los estudios bíblicos, la significación de la obra de Aristóteles no alcanzó reconocimiento hasta que, hacia finales de los años setenta del siglo xx, hicieron su entrada en el campo de la hermenéutica bíblica la teoría narrativa y la crítica de la respuesta del lector.

Los escritos bíblicos como tales ofrecen muchos ejemplos de procesos interpretativos, pero pocos aspectos teóricos, por no decir ninguno. Lo que más se acerca a dichos aspectos es el principio de doble dirección recogido en Lucas, según el cual los textos iluminan el presente, pero también las circunstancias presentes pueden iluminar los textos (Lc 24,27.32), y la insistencia de Pablo en la cristología como clave o principio hermenéutico (2 Co 3,15.16). En las tradiciones rabínicas, las llamadas «siete reglas de Hillel» ofrecen esbozos de directrices relativas a la aplicación de textos a situaciones nuevas. Dichas reglas no son precisamente una teoría hermenéutica, pero, en la medida en que constituyen un elemento de ésta, incluyen la recontextualización y la intertextualidad en una lista de cosas pendientes de explicación.

Entre los Padres de la Iglesia, quizá sólo Orígenes (c. 185-254) formulara deliberadamente una teoría de la hermenéutica, examinando las influencias recíprocas que se dan entre planos de significado y propósitos de la interpretación en relación con diferentes métodos y tareas². Incluso la importante obra de Ireneo, entre otros, tendía a reflejar en su mayor parte situaciones polémicas que, hasta cierto punto, confirman el

1. ARISTÓTELES, *Poetics*, Oxford University Press, Oxford 1968, 50b, pp. 23-24 (trad. cast. del original griego: *Poética*, Gredos, Madrid 1994¹). Véase, además, Paul RICOEUR, *Time and Narrative*, 3 vols., Chicago University Press, Chicago / London 1984-1988, vol. I, pp. 31-51 (trad. cast. del original francés: *Tiempo y narración*, Cristiandad, Madrid 1987).
2. ORÍGENES, *De principiis* IV, 1.

penetrante diagnóstico de Schleiermacher de que la «hermenéutica» era invocada habitualmente como un tribunal de apelación en el que, más que iniciar la comprensión, se intentaba validar una comprensión, o tradición de comprensión, previa. Aparecía cuando se planteaba el problema de un «malentendido», y no para examinar lo que se había de entender³. Así, la discusión sobre la tradición y la interpretación surge en Ireneo porque los textos, a su modo de ver, quedaban distorsionados y «mutilados» dentro del marco puesto por sus adversarios gnósticos⁴. Sin embargo, este autor añade a la lista una importante cuestión teórica.

La tradición medieval amplió las cuestiones relativas a los planos de significado y las teorías de los signos. Pero la discusión tomó un rumbo nuevo con el contexto polémico de la Reforma. Frente al titubeo de Erasmo acerca de si la interpretación bíblica seguía siendo demasiado problemática y compleja para proporcionar una base para la acción, Martín Lutero afirmó en 1525 su «claridad». Pero esto en modo alguno supone que fuera menos consciente de los problemas de interpretación. El debate entre ambos anticipó parcialmente la cuestión postmoderna del relativismo contextual: ¿puede una «interpretación» ofrecer alguna vez un fundamento lo bastante firme para la ética o la acción fuera de una tradición predeterminada de lectura?⁵ En sus *Instituciones* (1536-1539), Calvino confirmaba la generalizada comprensión patrística de la Biblia como la palabra de Dios, pero insistía en que, «como una niñera», Dios acomodaba la revelación a las peculiaridades de tiempo y lugar y a las capacidades humanas, lo mismo que había hecho también en la encarnación⁶. Además, ponía en duda el método de Melanchton, que interpretaba la Biblia determinando primero sus *loci* o «grandes temas», debido a

3. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts* (H. Kimmeler [ed.]), Scholars Press and American Academy of Religion, Missoula 1977, p. 49 (aforismo 49), y más especialmente pp. 110-113.
4. IRENEO, *Adversus Haereses* I, 8, 1; cf. 8, 1-5 y II, 28, 1-3 (trad. cast. del original griego y la versión latina: *Contra los herejes*, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, Lima 2000).
5. Martín LUTERO, *On the Bondage of the Will [De servo arbitrio]*, T. & T. Clark, Edinburgh 1957, pp. 66-67, 71, 125-129; ERASMO DE ROTTERDAM, *The Praise of Folly [Elogio de la locura]*, Pickard, Chicago 1946, p. 84; cf. los análisis contenidos en Richard H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley 1979, pp. 1-17; F. BEISSER, *Claritas Scripturae bei Martin Luther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966; Anthony C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics: the Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, HarperCollins / Zondervan, London / Grand Rapids (MI) 1992, pp. 179-190.
6. Juan CALVINO, *Institutes of the Christian Religion*, 2 vols., T. & T. Clark, Edinburgh 1957, vol. I, 13, 1 (trad. cast. del original latino: *Institución de la religión cristiana*, Vosgos, Barcelona 1982).

que los temas considerados grandes debían quedar determinados primero mediante una lectura seguida histórica y contextual⁷. Que esto implica una teoría, es algo que puede deducirse de la insistencia de Heinrich Bullinger, por aquella misma época (1538), en que, aun cuando los detalles contextuales (*causa, locus, occasio, tempus, instrumentum, modus*) configuran nuestra comprensión del texto, nuestros juicios acerca de éstos dependen igualmente de cómo entendamos el sentido del razonamiento en su conjunto. Así, este autor ofrece una protoversión del círculo hermenéutico, que después sería formulado por F. Ast y perfeccionado por Schleiermacher.

William Tyndale y J.M. Chladenius proporcionan otros dos ejemplos de planteamientos que sólo más tarde llegan a desempeñar un papel teórico. El tratado de Tyndale, *Pathway into the Holy Scriptures*, podría pasar hoy por una exposición adelantada a su tiempo de la teoría de los actos de habla en los estudios bíblicos. La Escritura, afirma él, realiza acciones: hiere, sana, lleva a la desesperación, libera, manda y, sobre todo, promete⁸. Para Tyndale está muy claro que este centrarse en la acción está en el meollo de la cuestión. En 1742, Chladenius sostenía que todas las interpretaciones de la Biblia dependen del «punto de vista» (*Sehe-Punkt*), que permite al intérprete exponer lo que no se puede ver inmediatamente desde un mirador histórico limitado⁹. En la teoría moderna, la obra de Wolfgang Iser se apoya en la teoría de la percepción de R. Ingarden, según la cual el lector «rellena huecos» que se presupone forman parte de una respuesta activa ante el texto¹⁰. Esto anuncia, adelantándose a su tiempo, la entrada de la teoría de la respuesta del lector en los estudios bíblicos, especialmente para leer las parábolas de Jesús.

La fundación de la hermenéutica teórica moderna. Schleiermacher y Dilthey

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) estableció la hermenéutica como una disciplina moderna por derecho propio. Combinó una teoría del lenguaje como sistema con una teoría de la comunicación interpersonal

7. *Ibid.*, vol. III, 17, 14 y vol. IV, 16, 13; cf. especialmente T.H.L. PARKER, *Calvin's New Testament Commentaries*, SCM Press, London 1971, pp. 32-34; y sobre H. Bullinger, pp. 38-40.

8. William TYNDALE, «Pathway into the Holy Scriptures», en *Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scriptures*, Parker Society, Cambridge 1848, esp. pp. 3-13.

9. J.M. CHLADENIUS, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Stern, reimp. Düsseldorf 1969 (1742), sección 194.

10. Wolfgang ISER, *The Act of Reading: a Theory of Aesthetic Response*, Johns

como proceso particular de comprensión. El refinamiento de su obra se suele subestimar. Su impulso hacia la reflexión teórica no debía nada o casi nada al racionalismo; procedía más bien de su honda conciencia de la revolución provocada por el método filosófico trascendental de Immanuel Kant. Mientras que los predecesores de éste habían preguntado cómo conocemos o cómo razonamos, Kant preguntó en qué se basa nuestro conocimiento o razonamiento, y examinó la naturaleza y los límites del conocimiento y la razón. Asimismo, Schleiermacher consideró que las cuestiones sobre la validez de tal o cual interpretación eran prematuras mientras no se hubiera examinado la base, la naturaleza y los límites de la comprensión humana, ya fuera la de un texto o la de otra persona. En 1805 y 1809-1810 esbozó una serie de *Aforismos* de hermenéutica, y en 1819 escribió su *Compendium* sobre hermenéutica. Añadió notas ulteriores en 1828 y 1832-1833, y pronunció sus *Discursos académicos* sobre hermenéutica en 1829.

Schleiermacher criticaba el carácter «absolutamente mecánico» de planteamientos previos, como si la mera observancia de «reglas» garantizara la comprensión¹¹. Dicha observancia puede representar una condición necesaria como parte de una hermenéutica lingüística o «gramatical», pero nunca una condición suficiente. La interpretación es un «arte»¹². Quienes habían recurrido a la hermenéutica como disciplina «sectorial» para dar validez a alguna comprensión supuestamente alcanzada ya en algún otro terreno, no se daban cuenta de que «en la interpretación es esencial que uno sea capaz de salir del propio marco mental y entrar en el del autor»¹³. Esto constituye la dimensión interpersonal, en contraste con el eje «gramatical» o «técnico», que Schleiermacher desgraciadamente denominó «psicológica», dando origen a malentendidos derivados de la exposición que Wilhelm Dilthey hizo de su obra¹⁴. Anticipándose sorprendentemente a Ferdinand de Saussure, un siglo antes de la obra de éste, Schleiermacher sostenía que la comprensión conlleva una

Hopkins University Press, Baltimore / London 1978 y 1980 (trad. cast.: *El acto de leer*, Taurus, Madrid 1987).

11. F. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutics*, p. 175; cf. p. 49 (aforismo 49) y pp. 176-195 sobre F. Wolf.
12. *Ibid.*, p. 176.
13. *Ibid.*, p. 42 (aforismo 8). Sobre la falta de una «hermenéutica general», cf. p. 95.
14. *Ibid.*, pp. 99 y 103. El malentendido es corregido por H. KIMMERLE, tanto en su «Prólogo» (pp. 19-40) como en su «Hermeneutical Theory on Ontological Hermeneutics»: *Journal for Theology and the Church. 4: History and Hermeneutic* Mohr / Harper & Row, Tübingen / New York 1967, pp. 107-121; y también en A.C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics*, pp. 223-225 y 558-561; cf. también pp. 104-136.

conciencia dialéctica tanto de «la índole colectiva del pensamiento... [y] la totalidad del lenguaje» (cf. *la langue* o sistema lingüístico de Saussure) como de «cada acto de expresión verbal... [de] los pensamientos del hablante» (cf. *la parole* de Saussure como acto de habla)¹⁵.

En términos muy generales, la cualidad comparativa, más mecánica y «masculina», de la crítica aborda problemas de lenguaje y género en relación con los cuales se pueden aplicar algunas supuestas «reglas»; pero se necesita una capacidad «femenina» de percepción, más creativa e intuitiva o superracional, para recobrar lo único y global con una comprensión interpersonal. Ninguna de las dos tareas es «más alta»; ambas son esenciales¹⁶. Si una de las dos parece «más alta» se debe únicamente a cuestiones de estrategia sobre cómo podemos enfocar un texto y a la serie de preguntas planteadas. Pero el proceso de comprensión es largo y está siempre sujeto a corrección o a ampliación. Pues sólo «un conocimiento completo del lenguaje», unido a un «conocimiento completo de la persona», podría llevar a término el proceso; entre tanto, «es necesario ir atrás y adelante entre el lado gramatical y el psicológico»¹⁷.

A menudo se ha supuesto erróneamente que Schleiermacher reduce la tarea a investigar procesos mentales de intención, o que incurre en la llamada «falacia genética» de equiparar significado con orígenes. Pero, como he sostenido en otro lugar, él ve cimentada la difusión del significado, lo mismo que Dilthey, el segundo Wittgenstein y John Searle, en la vida pública. De ahí que insista en la importancia de «los autores neotestamentarios en su tiempo y lugar»¹⁸. «Cada texto estaba dirigido a gente concreta»¹⁹. Pero la tarea no termina con la determinación de la especificidad histórica. La tarea es «entender el texto, primero tan bien como su autor, y luego incluso mejor que él... La tarea es infinita»²⁰. En este punto adopta Schleiermacher su famosa noción del «círculo hermenéutico»: «Cada parte sólo se puede entender desde el todo al que pertenece, y viceversa... Sólo en el caso de textos sin importancia nos damos por satisfechos con lo que entendemos en una primera lectura»²¹. Pues las lecturas posteriores corrigen y perfeccionan el programa previo de cuestiones, o «precomprensión» (*Vorverständnis*), que aportamos al tex-

15. F. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutics*, p. 97.

16. *Ibid.*, p. 99.

17. *Ibid.*, p. 100.

18. *Ibid.*, p. 104; cf. A.C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics*, pp. 223-225 y pp. 558-561.

19. F. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutics*, p. 107.

20. *Ibid.*, p. 112.

21. *Ibid.*, p. 113; cf. también p. 148, y especialmente pp. 195-196 en la *Second Academy Address*.

to para adquirir una comprensión más honda de él. El intérprete puede incluso llegar «a transformarse a sí mismo»²². En este sentido, el texto produce «efectos»²³.

El sucesor intelectual de Schleiermacher en el campo de la hermenéutica fue Wilhelm Dilthey (1833-1911), en quien se acentúa más claramente aún el aspecto teórico. Su objetivo era formular una teoría universal de la comprensión humana, basada en una crítica de la razón histórica tan profunda e influyente como las críticas de la razón pura y de la razón práctica de Kant. A la luz de los debates que siguieron a las formulaciones de Hegel relativas a la razón histórica, Dilthey puso la «vida» (*Leben*) y la «experiencia vivida» (*Erlebnis*) en el centro, allí donde Locke, Hume y Kant habían hablado de sensaciones, ideas o conceptos. Frente a las teorías racionalistas, empiristas o críticas del conocimiento, la hermenéutica, insistía Dilthey, devolvía la sangre a las venas del sujeto humano²⁴. La comprensión histórica interactiva se objetiva en instituciones e invita a los indagadores a prestar igual atención a lo general y a lo particular, a lo universal y a lo único. En este punto, «comprensión» (*Verstehen*) difiere decisivamente de «conocimiento» y, especialmente, de «explicación». Dilthey estableció este contraste, fundamental para los diferentes métodos de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y las ciencias «humanas» (*Geisteswissenschaften*), en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883).

En su penetrante obra *La controversia entre explicación y comprensión*, Karl-Otto Apel detalla el desarrollo de esta controversia «E-V», como él la denomina (o sea, *Erklärung*, «explicación», frente a *Verstehen*, «comprensión»), desde Dilthey y Max Weber hasta Hans-Georg Gadamer y Jürgen Habermas, pasando por Ludwig Wittgenstein, Peter Winch y G.H. von Wright²⁵. Este contraste sigue siendo fundamental para Emilio Betti, es desarrollado y modificado por Habermas y Ricoeur, y resulta odioso para Gadamer. En otro lugar he indicado que guarda alguna relación con el uso que se hace de Dilthey en la herme-

22. *Ibid.*, p. 150.

23. *Ibid.*, p. 151.

24. Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, 12 vols., Teubner, Leipzig / Berlin 1962, vol. V, p. 4; cf. vol. I, pp. xvii y 217. El ensayo clave de Dilthey de 1900, «The Development of Hermeneutics», se encuentra en inglés en H.P. RICKMAN (ed.), *Dilthey: Selected Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, pp. 246-263, y también en David KLEMM (ed.), *Hermeneutical Inquiry. Vol. I: The Interpretation of Texts*, Scholars Press, Atlanta 1986, pp. 93-106.

25. Karl-Otto APEL, *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, MIT Press, Cambridge (MA) / London 1984, esp. pp. 1-82 y 243-250, pero *passim*.

néutica neotestamentaria de Rudolf Bultmann, donde dicho contraste alienta el dualismo de éste entre historia, ley, mito y relato descriptivo (*Erklärung*), por un lado, y fe, evangelio, kerygma e interpelación personal (*Verstehen*), por otro, aunque Martin Heidegger y la filosofía neokantiana también acentúan este dualismo²⁶. Dilthey sostenía que el *Verstehen* de relaciones interpersonales entre un yo y un tú puede objetivarse mediante instituciones sociales y habituación histórica. Sobre esta base, una «ciencia» de estudios humanos se puede fundar en la categoría hermenéutica de la comprensión. En su ensayo de 1900 sobre hermenéutica, Dilthey escribe: «Nuestra acción siempre presupone comprensión de otras personas... empatía con la vida mental de otros. En efecto, la filología y la historia descansan en la suposición de que la comprensión (*Verstehen*) de lo único se puede hacer objetiva... Sólo comparándome con otros, y tomando conciencia de aquello en lo que soy diferente de ellos, puedo experimentar mi propia individualidad»²⁷.

La hermenéutica de Dilthey, como la de Schleiermacher, tiene sus puntos débiles y también sus puntos fuertes. Dichos puntos empezarán a aparecer en la sección siguiente.

¿Es la hermenéutica una disciplina teórica? ¿Betti, Bultmann o Gadamer?

Hans-Georg Gadamer (n. 1900), catedrático de Filosofía durante muchos años en Heidelberg y antiguo discípulo de Heidegger, ha recibido un amplio reconocimiento como el teórico hermenéutico tal vez más influyente del siglo XX. *Verdad y método*, su *magnum opus*, apareció en alemán por vez primera en 1960 (traducción inglesa revisada, basada en la quinta edición alemana, 1989)²⁸. Pero Gadamer opone «método» a verdad. La entera noción de «método», cree él, es consecuencia de haber seguido el racionalismo de Descartes, y no la tradición anterior, más histórica, de Vico y otros autores; dicha noción alcanzó su punto culminan-

26. Los dualismos de Bultmann y su relación con Dilthey se analizan en Anthony C. THISELTON, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*, Paternoster Press / Eerdmans, Exeter and Carlisle / Grand Rapids (MI) 1980, pp. 205-292, esp. pp. 212-218, 234-240 y 245-251.

27. Wilhelm DILTHEY, «The Development of Hermeneutics», en (Rickman [ed.]) *Dilthey*, p. 246, y D. KLEMM, *Hermeneutical Inquiry*, p. 93.

28. Hans-Georg GADAMER, *Truth and Method* (2ª ed. rev., de la 5ª ed. alemana), Sheed & Ward, London 1989 (trad. cast. del original alemán: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1997ª). (Una traducción inglesa anterior, de 1975, es de la 2ª ed. alemana de 1965).

te en la Ilustración, con su exaltación de las ciencias como métodos de «dominar» la verdad²⁹. Esto transformaba «la verdad» en un mero objeto pasivo, configurado e interpretado, según la estimación de Kant, mediante las categorías que el sujeto humano le imponía. Con ello se distorsionaba de forma reduccionista la verdad. El sustituir por *techné* la sabiduría acumulativa de colectividades y tradiciones en las que la verdad había tenido alguna repercusión iba a volver del revés el proyecto de la comprensión³⁰. Siguiendo a su maestro Heidegger, insistía él en que el sujeto humano debe abordar el tema de la verdad desde la perspectiva propia de ésta, no desde la establecida de antemano por el investigador. De ahí que la hermenéutica tenga por objeto, no la formulación de una teoría metodológica, en el sentido de Dilthey, sino la «llegada al lenguaje» del tema de la verdad (*das Zur-Sprache-Kommen der Sache selbst*)³¹.

¿Significa esto que, después de todo, Gadamer no expone una teoría de la hermenéutica, o incluso que es hostil a la teoría? Ataca la teoría, en efecto, si por «teoría» entendemos el tipo de fundamento metodológico que Dilthey intentaba construir y que en el siglo XX tiene como representante más riguroso a Emilio Betti. Al mismo tiempo, expresa profundo respeto por el trabajo de Betti. Está de acuerdo con éste en que, como decía en fecha tan reciente como 1991, la hermenéutica atañe «al Otro... a quien estamos ligados con la reciprocidad del lenguaje y de la vida»³².

Emilio Betti (1890-1968) fundó un Instituto de Hermenéutica en Roma en 1955, y ese mismo año publicó su imponente *Teoria generale della interpretazione*, de la que en 1967 apareció una versión alemana, *Allgemeine Auslegungslehre der Geisteswissenschaften*³³. Su tesis de que la hermenéutica proporciona la metodología teórica a todas las humanidades y las ciencias sociales encuentra expresión en el título de su obra *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (1962)³⁴. Puesto que la principal obra de Betti es anterior a la de Gadamer, su principal blanco en ella es Heidegger; pero, en el diálogo pos-

29. *Ibid.*, pp. xxi-xxxviii, 3-34 y 277-307 (ed. de 1975, pp. xi-xxvi, 5-33 y 245-274).

30. *Ibid.*, pp. 307-341 (ed. de 1975, pp. 274-305).

31. *Ibid.*, p. 379 (ed. de 1975, p. 341); en alemán, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1965², p. 360; cf. p. 379, y véase la sección entera, pp. 362-379 y 389-405 (ed. de 1975, pp. 325-341 y 357-366).

32. Hans-Georg GADAMER, «Prólogo» a Jean GRONDIN, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven / London 1994 (alemán, 1991).

33. Emilio BETTI, *Teoria generale della interpretazione*, 2 vols., Giuffrè, Milano 1955 (nueva ed., con notas manuscritas añadidas, 1990); ed. alemana: *Allgemeine Auslegungslehre der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen 1967.

34. Emilio BETTI, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen 1962.

terior, Betti acusa a Gadamer de reducir la hermenéutica a una fenomenología incapaz de ofrecer criterios objetivos para una interpretación «válida», a lo cual Gadamer replica que él describe «lo que es», y no una noción previa de lo que sería deseable o conveniente que fuera³⁵.

En los Estados Unidos, E.D. Hirsch insiste en los argumentos de Betti contra Gadamer³⁶. Pero Betti sigue siendo más cuidadoso y riguroso que Hirsch a la hora de evitar reducir la hermenéutica a *techné*. Betti ve la hermenéutica, con mayor amplitud y hondura, como el fundamento general o universal de todos los estudios humanos, sobre todo porque, dado que comparte con Schleiermacher la opinión de que los procesos de comprensión son prácticamente infinitos y siempre corregibles, la hermenéutica exige paciencia, tolerancia, reciprocidad y «escucha» del Otro. Sobre todo, alimenta el respeto por la alteridad del Otro. Betti y Gadamer coinciden plenamente en cuestionar la centralidad del yo como lo que «conoce» otros yoes sólo desde su propia perspectiva, y no desde la del Otro.

Rudolf Bultmann (1884-1976) llegó a tener una influencia enorme en los estudios bíblicos y, al igual que Betti, entabló diálogo con Dilthey y con Heidegger. Pero su propia teoría hermenéutica deja traslucir una suprema paradoja. Como heredero del luteranismo decimonónico radical, de la insistencia de Kierkegaard en la voluntad y de la antipatía de Wilhelm Herrmann por la doctrina, la presentación que hace Bultmann de la repercusión global del kerygma cristiano es voluntarista, existencial y profundamente anti-teórica e incluso anti-intelectual, cuando no anti-racional. Sin embargo, emplea una compleja red de teoría, tomada del neokantismo, de Dilthey y R.P. Collingwood, y de Hans Jonas y Heidegger, sus colegas de Marburg, como base de su interpretación anti-teórica del Nuevo Testamento³⁷. La fe es una pura aventura. De ahí que, por un lado, Bultmann se dedique a la labor de reconstrucción histórica, particularmente en su temprana obra *La historia de la tradición sinóptica*. Sin embargo, la fe no depende de la fiabilidad de las informaciones históricas: «Dejo tranquilamente que los Fuegos ardan... “Cristo según la carne” no es asunto nuestro. No sé, ni quiero saber, cómo eran las cosas en el corazón de Jesús»³⁸. En rigor, para Bultmann la reconstrucción his-

35. La respuesta de GADAMER aparece en el «Suplemento I» a las eds. 2ª-5ª de *Truth and Method* (esp. pp. 510-517; 2ª ed. alemana, pp. 482-488) y el «Epílogo» de la ed. de 1989, pp. 554-559.

36. E.D. HIRSCH, Jr., *Validity and Interpretation*, Yale University Press, New Haven / London 1967; *The Aims of Interpretation*, Chicago University Press, Chicago 1976, esp. pp. 1-13 y 17-49.

37. Expuesta con detalle en A.C. THISELTON, *The Two Horizons*, pp. 205-292.

38. Rudolf BULTMANN, *Faith and Understanding*, vol. I, SCM Press, London 1969, p.

tórica ofrece sólo una fenomenología de las respuestas de fe de las comunidades primitivas (aparte del «hecho» escueto de Jesús). Pero esto no es kerygma; no es la meta de la «comprensión» entendida como compromiso hermenéutico con los textos del Nuevo Testamento.

Bultmann coincide con Schleiermacher y Dilthey en que «la exégesis es una obra de arte personal (*der persönlichen Kunst*)... intensificada por una profunda comunión con el autor»³⁹. De ahí que «la interpretación “más subjetiva” [*subjektivste*] sea la “más objetiva” [*objektivste*]; es decir, sólo quienes están empujados por la cuestión de su propia existencia [*Existenz*] pueden oír la afirmación que el texto hace»⁴⁰. Pero la «afirmación» y la «interpelación» del kerygma están totalmente envueltas en un ropaje «mitológico»: los textos parecen describir o contar acontecimientos sobrenaturales, pero la función que pretenden desempeñar no es descriptiva, sino existencial. En este sentido, dice: «El mito no se debe interpretar cosmológica, sino antropológicamente o, mejor aún, existencialmente»⁴¹. Y en un ensayo posterior explica:

«La reformulación de la mitología es un requisito de la fe misma. Pues la fe necesita verse emancipada de su vinculación con cualquier cosmovisión expresada en términos objetivos... Nuestro intento radical de desmitologizar el Nuevo Testamento es en realidad un paralelo perfecto de la doctrina de san Pablo y Lutero sobre la justificación por la fe sola... Destruye toda falsa seguridad... la seguridad sólo se puede hallar abandonando toda seguridad»⁴².

La teoría de Bultmann sobre la hermenéutica ayuda a menudo al intérprete a aceptar «la idea» de un lenguaje descriptivo que puede servir a algún otro propósito. Por ejemplo, el lenguaje sobre la creación y el juicio final no tiene como función principal satisfacer la curiosidad describiendo acontecimientos pasados o futuros como tales, sino recordar a los lectores su responsabilidad como criaturas encargadas de administrar la tierra y obligadas a dar cuenta de sus actitudes y de sus acciones. Pero tal lenguaje no se puede traducir únicamente en interpelación existencial

132 (trad. cast. del original alemán: *Creer y comprender*, vol. 1, Studium, Madrid 1974).

39. Rudolf BULTMANN, *Essays Philosophical and Theological*, SCM Press, London 1955, p. 238; en alemán: *Glauben und Verstehen*, 4 tomos, Mohr, Tübingen 1964-1965, vol. II, p. 215 (trad. cast. del original alemán: *Creer y comprender*, 2 vols., Studium, Madrid 1974-1976 [traducción en dos volúmenes de los cuatro tomos]).

40. *Ibid.*, p. 256, ed. alemana, p. 230.

41. El ensayo programático de Rudolf Bultmann recogido en Hans-Werner BARTSCH (ed.), *Kerygma and Myth*, 2 vols., SPCK, London 1964 y 1962, vol. I, p. 10.

42. *Ibid.*, pp. 210-211.

de una manera global y absoluta, como si los aspectos descriptivos fueran una mera estrategia sin contenido. En efecto, Bultmann opera con una filosofía del lenguaje sorprendentemente simplista, como si todas las comunicaciones fueran *o* descriptivas *o* expresivas *o* de tipo voluntarista-existencial. La tradición de la teoría de los actos de habla, desde J.L. Austin hasta John Searle, sugiere que un lenguaje directivo y envolvente a menudo presupone que se trata de unos determinados estados de cosas; en cambio, el trabajo realizado desde el segundo Wittgenstein hasta Jacques Derrida subraya que con frecuencia el lenguaje opera en diversos planos a la vez.

Gadamer ofrece una versión de hermenéutica mucho más profunda e influyente. Pero ¿se puede considerar una teoría? Hemos observado su respuesta a Betti: «Fundamentalmente, *no estoy proponiendo un método; estoy describiendo cuál es la situación*»⁴³. Pero ¿acaso no es la fenomenología (por ejemplo, en Edmund Husserl) una teoría, o no es la descripción (por ejemplo, en el segundo Wittgenstein) un método de acercamiento? La principal idea de Gadamer, como la de Wittgenstein, es que sólo como parte del proceso mismo de comprensión podemos decir en cada caso, y no de antemano, lo que cuenta como acto o proceso de comprensión. Gadamer, siguiendo la tradición de Hegel y de Heidegger, examina paso a paso lo que él considera el desigual éxito de la hermenéutica romántica desde Schleiermacher, pasando por Dilthey, pues ésta descreditó acertadamente el impulso del racionalismo ilustrado a «dominar» la verdad con el «método», pero no sometió la conciencia del intérprete individual a una crítica lo bastante radical. Examinando detalladamente los aspectos más positivos de la hermenéutica desde Johann Gustav Droysen y Dilthey hasta su propio trabajo, pasando por Graf Yorck y Heidegger, comenta en fecha tan reciente como 1991: «La subjetividad y la autoconciencia... perdieron su primacía. Ahora, en cambio, existe Otro»⁴⁴.

Los modelos del juego, el arte y la celebración aclaran lo que es fundamental para Gadamer, que escribe: «El juego no tiene su ser en la conciencia o actitud del que juega, sino que, por el contrario, arrastra a éste a su dominio... El jugador experimenta el juego como una realidad que le sobrepasa»⁴⁵. Un juego no sería tal juego si cada jugador siguiese la

43. H.G. GADAMER, *Truth and Method*, p. 512 (la cursiva es del autor) (ed. de 1975, p. 465; ed. alemana, p. 183).

44. H.G. GADAMER, «Prólogo» a J. GRONDIN, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, p. x, en comparación con *Truth and Method*, pp. 212-218 (Droysen), pp. 218-242 (Dilthey), pp. 242-254 (Yorck), pp. 254-264 (Heidegger) y pp. 265-379 (la parte central de su obra).

45. H.G. GADAMER, *Truth and Method*, p. 109.

misma repetición «correcta» de movimientos idénticos, con un resultado predecible e idéntico en cada ocasión⁴⁶. Lo que pasa por «correcta presentación» (*Darstellung*) de una obra teatral o un juego recreativo es «sumamente flexible y relativo»⁴⁷. De ahí que en una fiesta «su *celebración* [sea] *sui generis*... Una fiesta sólo existe cuando se está celebrando», y lo que resulta apropiado depende de su momento y lugar dentro de una tradición en expansión⁴⁸. Uno de los comentaristas más solventes de Gadamer, Joel C. Weinsheimer, comenta sucintamente: «Existe tal libertad, que nunca se juega dos veces un juego de manera idéntica, y, pese a tanta variedad, sigue siendo, no obstante, el mismo juego»⁴⁹.

En los estudios bíblicos, la obra de Gadamer, como mínimo, ha sacudido hasta sus cimientos «la hermenéutica de la inocencia» del pensamiento ilustrado tradicional. Proporciona el trabajo teórico y filosófico de base a la opinión expresada por Robert Morgan y John Barton de que los que se consideran criterios de la interpretación dependen, entre otras cosas, de la meta propuesta para tal o cual proceso de interpretación⁵⁰. También ha conseguido demostrar la importancia de la historia de la recepción del texto, tal como la ha entendido, por ejemplo, Hans Jauss, el discípulo de Gadamer⁵¹. La hermenéutica neotestamentaria de Ernst Fuchs encuentra en la obra de Gadamer una base teórica para su noción de «mundo proyectado» en parábolas y narraciones⁵². Dentro de ese «mundo», como en la «mundanidad» de Heidegger y en el «juego» o arte de Gadamer, las realizaciones últimas pueden operar en un plano pre-consciente, de tal modo que lleven a cambios de actitud que calan más hondo que los conceptos «didácticos». En los Estados Unidos, esta perspectiva de Fuchs y Gadamer había sido examinada en los estudios neotestamentarios por Robert W. Funk⁵³.

46. *Ibid.*, p. 118.

47. *Ibid.*, p. 119.

48. *Ibid.*, pp. 123-124.

49. Joel C. WEINSHEIMER, *Gadamer's Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven / London 1985, p. 104.

50. Robert MORGAN (con John BARTON), *Biblical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1988, pp. 5-15 (esp. p. 8), 167-220 (esp. pp. 184-189) y 267-296 (esp. p. 287).

51. Hans R. JAUSS, *Toward an Aesthetic of Reception*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982. Cf. también Robert C. HOLUB, *Reception Theory. A Critical Introduction*, Methuen, London / New York 1984.

52. Ernst FUCHS, *Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1970; *Studies of the Historical Jesus*, SCM Press, London 1964; «The New Testament and the Hermeneutical Problem», en (J.M. Robinson – J.B. Cobb Jr. [eds.]) *New Frontiers in Theology. II: The New Hermeneutic*, Harper & Row, New York 1964, pp. 111-145.

53. Robert W. FUNK, *Language, Hermeneutic and Word of God*, Harper & Row, New York 1966.

**El punto culminante de la teoría multidisciplinar.
Ricoeur, sobre el engaño y la comprensión creativa**

En una entrevista publicada en el *Frankfurter Allgemeine* en octubre de 1989, Gadamer insistía en que su trabajo inicial sobre la dialéctica de Platón tenía para él más importancia incluso que su *Verdad y método*⁵⁴. El carácter abierto de la pregunta y la conversación, explicaba, es lo único que evita la posibilidad de manipulación, posibilidad fomentada por las aserciones. La propaganda política y los modos engañosos y manipuladores de «imponer las propias creencias» a otro, o al Otro, representan otra dimensión del «dominio» impuesto por el «método» en el ámbito de la ciencia. Robert Sullivan demuestra que esta antipatía por la propaganda estaba estrechamente ligada a la sospecha de Gadamer con respecto al régimen nazi⁵⁵.

Paul Ricoeur (n. 1913) ha formulado una refinada teoría de la hermenéutica que aborda, por un lado, la necesidad de la sospecha y el problema del engaño y la manipulación y, por otro, un programa para la recuperación creativa de la comprensión, especialmente sobre la base de mundos narrativos proyectados y la apertura creativa de una «posibilidad» nueva. Su obra sigue estando directamente relacionada con los estudios bíblicos, aunque escribe como filósofo multidisciplinar para quien la Biblia es fuente de fe, pero no parte fundamental de sus inquietudes profesionales.

Ricoeur pone numerosas disciplinas al servicio de la teoría hermenéutica: teorías de la voluntad y la acción; fenomenología, psicoanálisis, estructuralismo y semiótica; y lingüística y teorías de la metáfora, el símbolo y la narración. Su mayor genialidad consiste, sin embargo, en que comparte con Gadamer la tarea de destronar al yo como centro de la escena desde Descartes hasta la posterior modernidad y, al mismo tiempo, resistir a la simplificación postmoderna de descentrar de tal modo al yo que éste se convierta en una mera amalgama de ejercicios de funciones impuestos, más que agente activo y responsable cuya vida tiene propósito, continuidad y destino. Esto aparece en su espléndida obra culmi-

54. La entrevista de Gadamer está traducida como «Gadamer on Gadamer», en (Hugh J. Silverman [ed.]) *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, New York / London 1991, pp. 13-19. Véase también H.G. GADAMER, *Dialogue and Dialectic. Eight Studies on Plato*, Yale University Press, New Haven 1980.

55. Robert R. SULLIVAN, *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania State University Press, University Park 1989, esp. pp. 171-181.

nante *Sí mismo como otro* (edición francesa, 1990; edición inglesa, 1992; edición castellana, 1996)⁵⁶.

El interés de Ricoeur por una hermenéutica del yo comenzó con su trabajo bajo la dirección de su maestro Gabriel Marcel, para quien los yoes no eran nunca mera estadística o números de casos, sino personas con nombre y con una identidad existencial. Durante los años de la guerra, Ricoeur cayó prisionero en Alemania, donde entabló estrecho contacto con la obra de Karl Jaspers, Husserl y Heidegger. En la primera fase de su obra escrita, su trabajo sobre la voluntad humana y las experiencias de alienación encontraron expresión en sus escritos *El hombre lábil* y *La simbólica del mal* (edición francesa, 1960; edición inglesa, 1967; edición castellana, con el título *Finitud y culpabilidad*, 1969). Ricoeur señala que esta labor atrajo constantemente su atención sobre expresiones «de doble sentido», en las cuales el mal o la culpa se podía expresar como mancha, borrón, carga, cautiverio o alejamiento. Escribe él: «Interpretar es entender un doble sentido»⁵⁷. De ahí que «tuviera yo que introducir una dimensión hermenéutica en el pensamiento reflexivo»⁵⁸.

Puesto que las personas son falibles y capaces todas ellas de engañarse a sí mismas, y también de engañar a otros, se requiere la *sospecha* para entender los dobles sentidos. En este punto, Ricoeur recurre positivamente a los «tres grandes maestros de la sospecha»: Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud. Nietzsche, por ejemplo, «interpretaba» el texto «la salvación del alma» como una codificación encubierta de «el mundo gira a mi alrededor»⁵⁹. La pretensión de verdad «Dios perdona a quien se arrepiente» es para Nietzsche una encubierta pretensión de poder: «perdona a quien se somete al sacerdote»⁶⁰. Ricoeur, sin embargo, encuentra el modelo más constructivo de sospecha en la interpretación de los sueños de Freud. Freud creía que en el sueño en cuanto soñado («contenido del sueño» o «relato del sueño») el yo disfraza deseos que podrían resultar demasiado dolorosos de aceptar y afrontar para la mente consciente. De ahí que, cuando se reprime un plano de significado, lo que se cuenta al psicoanalista es una versión dis-

56. Paul RICOEUR, *Oneself as Another*, University of Chicago Press, Chicago 1992 (trad. cast. del original francés: *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 1996).

57. Paul RICOEUR, *Freud and Philosophy. An Essay in Interpretation*, Yale University Press, New Haven / London 1970, p. 8.

58. Paul RICOEUR, *The Rule of Metaphor. Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Routledge & Kegan Paul, London 1978, p. 317.

59. Friedrich NIETZSCHE, *Complete Works*, 18 vols., Allen & Unwin, London 1909-1913, vol. XVI, *The Antichrist*, p. 186, aforismo 43 (trad. cast. del original alemán: *El Anticristo*, Madrid, Alianza 1996²¹).

60. *Ibid.*, p. 161, aforismo 26.

torsionada, «cifrada», que incluye desplazamiento, condensación y otras estrategias de protección⁶¹. La hermenéutica psicoanalítica entra en juego porque «el sujeto nunca es el sujeto que cree ser»⁶².

Ricoeur no acepta la cosmovisión mecanicista y causal de Freud, cosmovisión que, como demuestra Ricoeur, va pareja con el uso de metáforas causales o económicas por parte de Freud. No obstante, al igual que Dilthey y Apel, y a diferencia de Gadamer, reconoce el puesto de la «explicación» al lado de la «comprensión». La primera proporciona «una hermenéutica de la sospecha»; la segunda, «una hermenéutica de la recuperación». De ahí que, en un importantísimo y breve compendio de su inquietud fundamental, haga esta observación: «Me parece que la hermenéutica está animada por esta doble motivación: la disposición a sospechar y la disposición a escuchar»⁶³. En este contexto habla Ricoeur de fe. Los ídolos deben ser destruidos, pero esto puede generar «una fe que haya sufrido la crítica, una fe postcrítica... una segunda ingenuidad»⁶⁴.

Esto guarda relación directa con los estudios bíblicos. El eje de la sospecha anima la *Ideologiekritik* del texto y la sospecha tocante a los intereses creados del intérprete y de las tradiciones de la colectividad a la que éste pertenece. ¿Qué subtextos se encuentran bajo el texto bíblico y las metas, métodos y conclusiones del intérprete? Empezamos a viajar por la vía de la crítica social e ideológica del «interés», explorada más a fondo por Habermas, así como por la de los problemas de manipulación y poder desvelados por Michel Foucault, entre otros.

No obstante, el trabajo más brillante de Ricoeur se sitúa en favor de la recuperación y la comprensión creativa. En particular, ve que el símbolo da origen al pensamiento, especialmente en el plano de la palabra; la metáfora crea comprensión de forma interactiva en el plano de la sentencia o declaración; la narración proyecta un «mundo» que pertenece a un marco estable de continuidad temporal en el que elementos dispares adquieren coherencia e inteligibilidad mediante una «trama». Su espléndida exposición de la trama narrativa llega especialmente en los tres volúmenes de su obra *Tiempo y narración*. El yo descubre coherencia y continuidad temporal en el entramado de la narración, donde, como en Aristóteles, las acciones aisladas o aparentemente fortuitas adquieren coherencia como parte de una única acción más amplia, y las discontinuidades de tiempo, a las que prestó atención Agustín, suponen un medio de tiempo «humano» en el que la memoria (pasado), la atención (presente)

61. P. RICOEUR, *Freud and Philosophy*, p. 93.

62. *Ibid.*, p. 420.

63. *Ibid.*, p. 27.

64. *Ibid.*, p. 28.

y la esperanza (futuro) ofrecen, no la inteligibilidad abstracta de la lógica, sino la lógica temporal de la vida con sentido⁶⁵. «El dinamismo de la construcción de la trama es para mí la clave de la relación entre tiempo y narración»⁶⁶.

Ricoeur está especialmente interesado por Job. En Jb 42,1-6, la trascendencia y ocultación divinas resultan intraducibles para el lenguaje; no obstante, Job también ofrece la maravilla de que Dios *habla*, y lo hace no *sobre* Job, sino *a* Job⁶⁷. Junto a la narración y los géneros sapienciales, que Ricoeur considera especialmente dignos de mayor atención hermenéutica, la interpelación profética de Dios al género humano (de manera indirecta o no) opera con la modalidad himnica de la interpelación humana a Dios (especialmente en los Salmos) y la conocida modalidad prescriptiva de textos legales o de orientación espiritual. A ninguna modalidad aislada de revelación o de hermenéutica se le puede permitir eclipsar los recursos de las demás.

Así, la hermenéutica de Ricoeur ha fomentado el pluralismo hermenéutico de metas y modelos que caracteriza el período post-gadameriano. Pero de *Tiempo y narración* y *Sí mismo como otro* se desprende claramente que Ricoeur no desea que la hermenéutica acabe reduciéndose a una diversidad desprovista de coherencia global y sentido de la orientación. Se opone al giro postmoderno de Roland Barthes y Jacques Derrida, aun cuando aprecia las inquietudes de éstos en el contexto de la vida intelectual del París de finales de los años sesenta y de la década de los setenta, y comparte algunas de ellas. La grandeza de Gadamer, y especialmente de Ricoeur, estriba en su capacidad para abordar la desconfianza y las sospechas del contextualismo postmoderno y, al mismo tiempo, insistir en que la vida y la verdad ofrecen mucho más todavía.

Retrospección y prospección: cuatro valoraciones selectivas

1) Nuestro análisis ha subrayado, en primer lugar, la necesidad de un enfoque multidisciplinar de la hermenéutica, tal como queda ejemplificado, aunque no de modo exhaustivo, en Ricoeur. Schleiermacher vio con acierto que la hermenéutica no podría desempeñar una función creativa y verdaderamente crítica si seguía siendo una disciplina auxiliar de tradiciones concretas de teología. Pero su intento audaz y válido de esta-

65. P. RICOEUR, *Time and Narrative*, vol. I, pp. 5-51.

66. *Ibid.*, p. 53.

67. P. RICOEUR, *The Conflict of Interpretations*, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1974, p. 461; *Essays on Biblical Interpretation*, SPCK, London 1981, pp. 86-89.

blecer esta materia como un «arte de pensar» basado en una crítica trascendental carecía, no obstante, de los recursos apropiados para una auto-crítica suficiente. Cayó presa de las nociones kantianas de la centralidad del sujeto humano, y compartía demasiadas suposiciones románticas acerca de la prioridad de la experiencia con respecto a los textos o doctrinas como residuos de la experiencia creativa. Gadamer desvela estos puntos débiles, aun cuando quizá lo haga demasiado despiadadamente. En cambio, Ricoeur echa mano de tantas disciplinas críticas diversas que sigue siendo consciente de los límites y propensiones de cada una de ellas.

2) Como contra Gadamer y los enfoques postmodernos, la obra de Paul Ricoeur muestra que es posible apreciar una gran pluralidad de enfoques hermenéuticos sin suscribir un pluralismo de cosmovisiones. Así, su uso de la psicoanalítica freudiana de la sospecha en modo alguno conlleva una aprobación de la cosmovisión mecanicista de Freud. Ricoeur señala que el hecho mismo de que Freud obtenga sus metáforas del campo de la economía y de la ciencia física lo predispone hacia tal cosmovisión, que Ricoeur rechaza como inapropiada e infundada. Recientemente, Francis Watson nos ha advertido, con razón, que los denodados esfuerzos de los teóricos hermenéuticos por poner de manifiesto la insuficiencia de explicaciones meramente causales de la vida y los textos no han modificado los prejuicios de aquellos estudiosos bíblicos que consideran el pluralismo secular como neutral en sus valoraciones y la teología cristiana como parcial en las suyas⁶⁸. La teología, insiste este autor con acierto, no puede ser excluida de la interpretación bíblica. El aprecio que muestra Watson por la postmodernidad hace más convincentes aún sus advertencias y su llamamiento⁶⁹. Destruir ídolos y aprender a escuchar no significa desentenderse de la teología. En otro trabajo he sostenido que en realidad es justamente al revés⁷⁰.

3) No hemos tenido espacio para examinar en este estudio el potencial de la teoría de los actos de habla para la interpretación bíblica. Algunas explicaciones resultan superficiales y decepcionantes, pero otras ofrecen

68. Francis WATSON, *Text, Church and World. Biblical Interpretation in Theological Perspective*, T. & T. Clark, Edinburgh 1994, pp. 1-14.

69. *Ibid.*, pp. 79-154.

70. A.C. THISELTON, *Interpreting God and the Postmodern Self. On Meaning, Manipulation and Promise*, T. & T. Clark - Eerdmans, Edinburgh / Grand Rapids (MI) 1995.

la promesa de nuevos avances. J.G. du Plessis examina la teoría de los actos de habla con referencia a la pragmática de G.N. Leech; Dietmar Neufeld se acerca a I Juan sobre esta base; yo he intentado mostrar algunas consecuencias de la teoría de los actos de habla para la cristología neotestamentaria⁷¹. Todavía quedan cosas por explorar en este ámbito que, no sólo ofrece un enfoque convincente del lenguaje, sino que además es rigurosamente congruente, como insistía Tyndale, con las funciones, efectos y supuestos de los textos bíblicos.

4) La falta de espacio nos ha obligado a omitir un análisis completo de Jürgen Habermas (n. 1929), que en su obra temprana examinó el papel de los «intereses», en el sentido de intereses creados, como un factor determinante de lo que se considera conocimiento o comprensión en unos contextos sociales dados⁷². En diálogo con Gadamer y Ricoeur en la década de los setenta, rechaza una visión positivista o supuestamente neutral, por lo que a valores se refiere, de la ciencia social⁷³.

La lucha contra la interpretación manipuladora se ha convertido probablemente en el proyecto más urgente de la hermenéutica, a medida que el talante de la postmodernidad, aun cuando no su sustancia, va invadiendo culturas, instituciones, ámbitos políticos y sociales, religiones e Iglesias. Observamos cómo, dentro de las tradiciones religiosas, hay grupos menores que se desprenden de las Iglesias principales y experimentan inicialmente una nueva libertad y un mayor sentido de la identidad colectiva. Pero enseguida las nuevas libertades se ven normalizadas con nuevas cortapisas institucionales y estructuras de poder. La dominación

71. J.G. DU PLESSIS, «Speech-Act Theory: Speech-Act Theory and New Testament Interpretation with Special Reference to G.N. Leech's Pragmatic Principles», en (P.J. Hartin – J.H. Petzer [eds.]) *Text and Interpretation. New Approaches in the Criticism of the New Testament*, Brill, Leiden 1991, pp. 129-142; Dietmar NEUFELD, *Reconceiving Texts as Speech Acts. An Analysis of I John* (Biblical Interpretation series, 7), Brill, Leiden 1994; A.C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics*, pp. 283-307, y «Luke's Christology, Speech-Act Theory, and the Problem of Dualism in Christology after Kant», en (Joel B. Green – M. Turner [eds.]) *Jesus of Nazareth. Lord and Christ*, Paternoster Press / Eerdmans, Carlisle / Grand Rapids (MI) 1994, pp. 453-472.

72. J. HABERMAS, *Knowledge and Human Interests*, Beacon Press, Boston 1971; Heinemann, London 1978² (trad. cast. del original alemán: *Conocimiento e intereses*, Taurus, Madrid 1992³).

73. J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt 1982⁵ (trad. cast. del original alemán: *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid 1988); *Legitimation Crisis*, Beacon Press, Boston 1975.

y el autoritarismo por parte de una nueva jefatura acaban sustentándose a sí mismos, porque todos los criterios para la interpretación bíblica y los estilos de vida considerados obligatorios se han vuelto internos al grupo. Los escritos bíblicos acaban siendo utilizados de forma manipuladora para dar validez a las nuevas estructuras de poder. El mismo fenómeno se produce en otras partes de la sociedad. Si, con Ricoeur, hemos de volvernos a los «maestros de la sospecha», la obra (aunque no la cosmovisión) de Nietzsche, Foucault y Derrida puede desempeñar un papel en la lucha contra una interpretación manipuladora⁷⁴. Habermas acierta al poner estas cuestiones en su programa, aun cuando no podamos suscribir sus propuestas globalmente. La cuestión de la manipulación se vuelve aún más fundamental para la hermenéutica con la aparición de las teologías de la liberación, la hermenéutica feminista y los enfoques post-modernos de los textos. Pero todo esto se analiza en otras partes del presente volumen.

* * *

Para seguir leyendo

- GADAMER, Hans-Georg, *Truth and Method*, Sheed and Ward, London 1989², reimp. 1991 (trad. cast. del original alemán: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1997⁸).
- JEANROND, Werner, *Theological Hermeneutics*, Macmillan, London 1991.
- MUELLER-VOLLMER, Kurt (ed.), *The Hermeneutics Reader*, Blackwell, Oxford 1986.
- RICOEUR, Paul, *Essays on Biblical Interpretation*, SPCK, London 1981.
- RICOEUR, Paul, *Time and Narrative*, 3 vols., Chicago University Press Chicago / London 1984-1988 (trad. cast. del original francés: *Tiempo y narración*, vols. 1 y 2, Cristiandad, Madrid 1987; vol. 3, Siglo XXI, México 1996).
- THISELTON, Anthony C., *The Two Horizons*, Paternoster / Eerdmans, Exeter / Grand Rapids (MI) 1980.
- THISELTON, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics*, HarperCollins, London 1992; reimp.: Paternoster, Carlisle 1995.
- WATSON, Francis, *Text, Church and World*, T. & T. Clark, Edinburgh 1994.

74. Cf. A.C. THISELTON, *Interpreting God and the Postmodern Self*, pp. 3-45 y 121-164.