



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 4

CB 105 HERMENÉUTICA BÍBLICA

Millet, Olivier y De Robert, Philippe. “La Biblia judía”, “La Biblia cristiana: tradiciones exegéticas”. En *Cultura Bíblica*, 211-272.
Madrid: Editorial Complutense, 2003.

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.

4

La Biblia judía

LOS PRINCIPIOS DE LA INTERPRETACIÓN JUDÍA²⁰

EL MARCO HISTÓRICO

En las páginas que siguen intentaremos esbozar cuáles son las grandes líneas del estudio judío a la Biblia, a menudo desconocido por la cultura predominante de la cristiandad, que ha tendido a asimilar el judaísmo con una lectura del Antiguo Testamento, mal comprendido al quedar privado de esa clave de lectura que es el Nuevo Testamento. Se tratará esencialmente de la visión tradicional del judaísmo rabínico, que no sólo ha prevalecido durante siglos, sino que hoy día sigue siendo la norma en la mayoría de las comunidades judías. Conocerlo es imprescindible para comprender la sensibilidad bíblica propiamente hebrea, así como para apreciar el desarrollo del pensamiento judío moderno en su estudio de la Biblia.

Antes de presentar la actividad exegética judía de la Antigüedad, conviene recordar el marco cronológico en el que actuaron sus principales representantes. Hasta finales del siglo I de nuestra era, el judaísmo era todavía bastante diverso, tanto en el plano cultural, con los centros de Babilonia, Palestina y el Egipto helenizado, como en el plano confesional, en Palestina, con los saduceos, pró-

²⁰ Véase la orientación bibliográfica *infra*, p. 240.

ximos a las dinastías hasmonea y herodiana, los contestatarios esenios en el desierto, los revolucionarios zelotas y los reformistas fariseos. Sólo los últimos sobrevivieron al enfrentamiento con Roma, que supuso la destrucción del Templo en el 70, pues supieron elegir a la vez la opción del estudio (al contrario que los saduceos), la de la no violencia (al contrario que los zelotas), de la presencia en la sociedad judía (al contrario que los esenios) y del proselitismo entre sus correligionarios de Babilonia y de la cuenca mediterránea. Fue en torno a ellos como, a partir de la fundación de la academia de Yabne, hacia el 90, pudo sobrevivir el judaísmo y reorganizarse bajo la forma rabínica. Para el período anterior conocemos mejor la producción de la comunidad esenia de Qumrán (entre el 150 a. C. y el 68 d. C.) y del filósofo alejandrino Filón (20 a. C. a 50 d. C.). La tradición farisea se consideraba heredera de una cadena continua cuyos representantes más conocidos eran los jefes de escuela Hillel y Shammai, al comienzo de la era cristiana, seguidos de una primera generación de rabinos tannaítas, contemporánea a la destrucción del Templo, cuyos representantes serían Gamaliel, el maestro de Pablo, y Yohanan ben Zakkai, el fundador de Yabne, seguidos de una segunda generación (90-130) cuyos representantes serían Ismael y Aqiba; después, una tercera (130-160) con Meir, y, por último, una cuarta (160-200) con Judá el Príncipe, llamado Rabbí, a quien se debe la Modificación de la Misná. Tras ellos vienen siete generaciones de rabinos amoraítas, en Palestina y en Babilonia (del 200 al 500), a la que se debe la enseñanza recogida en los dos Talmudes. Los sabios judíos que les siguieron recibieron el nombre de Saboraim («tomadores de decisiones»), y posteriormente, en el caso de aquellos que fueron llamados a presidir una de las grandes academias babilónicas que se mantuvieron en el curso de los siglos siguientes, el de Gaonim («excelencias»). Tras la aparición del islam, la preeminencia del rabinismo fue contestada durante algún tiempo por el caráismo, que dio un fuerte impulso a los trabajos sobre el texto bíblico; después, a partir del siglo x, los centros culturales del judaísmo se desplazaron hacia el Oeste, África del Norte y Europa, contribuyendo a los grandes debates filosóficos medievales, al tiempo que dando a la Biblia alguno de sus exegetas más perspicaces.

EL CONCEPTO JUDÍO DE LA ESCRITURA

Hay que disipar ciertos malentendidos sobre la noción misma de la Biblia hebrea, comenzando por esa concepción unitaria de la colección bíblica que el cristianismo conoce con el nombre de Antiguo Testamento. Para el conjunto del judaísmo, la Sagrada Escritura es, ante todo, la Torá —el Pentateuco, a menudo llamado en hebreo *Humash* o *Hamisha humeshe Torá*, «los cinco quintos de la Ley»—, la revelación por excelencia recibida por Moisés y cerrada con su muerte. No hay que olvidar que para los samaritanos el Pentateuco es incluso el único libro sagrado, y que los saduceos sólo se basaban en los cinco libros de Moisés. A éste se le añade un segundo conjunto de menor autoridad, los Nebi'im o Profetas, que reúnen los libros históricos desde Josué hasta los Reyes, con los cuatro conjuntos proféticos de Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce (o Profetas Menores). Por último, se suma un tercero en orden de importancia, el grupo de los Ketubim o Escritos (Hagiógrafos), que reúne al resto de los libros canónicos, desde los Salmos hasta las Crónicas. El grupo de los tres conjuntos es conocido en la tradición rabínica por las iniciales de sus títulos en hebreo, el TaNaKh, y se corresponde con lo que nosotros llamamos Biblia hebrea. Por otra parte, sólo el texto recibido en hebreo y fijado por los masoretas tiene autoridad —al igual que el texto árabe del Corán en el caso del islam—, y no las traducciones, cualesquiera que sean, otra diferencia respecto al cristianismo, que considera sobre todo el contenido del Antiguo Testamento, por lo general traducido, igual que el del Nuevo, sin canonizar la forma textual original.

Además del acróstico Tanakh, las Sagradas Escrituras hebreas se designan generalmente con el término Miqrá, del verbo *qara*, «llamar, proclamar, leer en voz alta» —la misma raíz que en árabe para Corán—, lo que indica que el texto está destinado a ser leído en público y que no podría existir sólo en su forma escrita —podríamos añadir, incluso, que leído en el sentido estricto de la lectura como atención al texto, esfuerzo de comprensión, de interpretación, de actualización, de puesta en práctica—. La próclamação de la Torá, libro de la Alianza, por Moisés al pueblo de Israel para que la hiciera suya se encuentra en el centro de la revelación en el Sinaí, según Ex 24, 7; del mismo modo que la próclamação de Josías en el templo

de Jerusalén para comenzar su reforma, según 2 Re 23, 1-3; y, posteriormente, por Esdras durante la restauración del Judaísmo tras el exilio, según Ne 8, 1-3. Este último episodio se considera, por otra parte, como el origen de la práctica sinagoga, puesto que la lectura de la Torá en hebreo parece acompañada de una traducción —puede que un targum arameo— y de explicaciones destinadas al pueblo. La escucha comunal de la enseñanza de Moisés comentada y actualizada para su puesta en práctica se encuentra, por lo tanto, en la base de la recepción judía de la Biblia.

LAS PRIMERAS FORMAS DE EXÉGESIS

Antes de que se formara la tradición exegética rabínica y antes mismo de que se fijara el canon, la reflexión sobre el texto —a la que ya se puede llamar *midrás*— ya estaba en marcha, en ocasiones en el seno mismo de ciertos libros bíblicos tardíos, como por ejemplo las Crónicas, que reformulan la historia de los Reyes o, más concretamente, el libro de Daniel, que reinterpreta la profecía de Jeremías sobre los setenta años de dominio babilónico en 70 septenarios de años antes de la liberación final (Da 9). Pero es en Qumrán donde encontramos los ejemplos más claros de esta actividad en forma de un género literario concreto llamado *peshet*, «explicación», que se presenta como un comentario del texto bíblico —en especial de los Profetas Menores— que aplica ciertos pasajes a situaciones contemporáneas del autor o escatológicas. Así, en el *peshet* de Habacuc, encontrado en la primera cueva, la mención de los caldeos de Ha 1, 6 es interpretada como una alusión a los kittim, es decir, sin duda a los colonizadores romanos.

Otra forma de interpretación está presente en los targumes, de los que ya hemos hablado, esas versiones arameas de la Escritura destinada al uso en las sinagogas. En el propio Qumrán encontramos fragmentos de un targum sobre el Levítico y sobre Job (cueva IV) y, sobre todo, un targum de Job más completo (cueva XI), que se aleja notablemente del texto hebreo. En el entorno fariseo, esas traducciones litúrgicas, durante mucho tiempo transmitidas oralmente, no fueron puestas por escrito de forma sistemática antes siglo II de nuestra era, y únicamente conocieron una forma oficial entre el siglo III y el V en Babilonia, con el targum de Onqelos sobre la Torá y el targum de Jo-

natán ben Uzziel sobre los Profetas. El targum palestinese (pseudononatán y Neophyti sobre el Pentateuco), cuyas numerosas paráfrasis reflejan la piedad popular y la tradición común, tiene ya una intención jurídica al convertir la prohibición de Ex 23, 19: «No cocerás el cabrito en leche de su madre» en «No cuezas y no comas la carne con la leche»; pero también un verdadero estilo homilético al insertar después de Ex 12, 42 el «poema de las cuatro noches».

En un contexto por completo diferente, el del judaísmo alejandrino, fuertemente helenizado, las obras del filósofo y teólogo Filón representan un profundo esfuerzo de síntesis entre la tradición judía y la cultura griega. Muchos de sus tratados están consagrados a la exégesis del Pentateuco a partir del texto de los Setenta, pero con un conocimiento manifiesto de la fuente hebrea: así, a propósito de Ge 22, se refiere al sentido etimológico del nombre Isaac, «la risa, la alegría», para explicar que Abraham había aceptado renunciar a lo que era su alegría (*De Abrahamo*, 200-207). Inspirado por la filosofía platónica y la exégesis tradicional de Homero, su lectura es muy a menudo alegórica, apareciendo los episodios y los personajes de la historia bíblica, así como las prescripciones de la Ley como la expresión simbólica de verdades metafísicas o morales: por ejemplo, a propósito de Ge 2, 10-14, ve en los cuatro ríos que salen del Edén las cuatro virtudes de la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia (*Legum allegoriae*, I, 63-65), que serán consideradas virtudes «cardinales» en la tradición cristiana. Interpreta incluso a los tres visitantes de Abraham en Ge 18 como a Dios rodeado de sus dos «potencias principales», la Creadora y la Real, subrayando que Uno puede ser tres (*De Abrahamo*, 122), lo que abre la vía a la interpretación trinitaria de los Padres de la Iglesia. De hecho, fue en el entorno cristiano donde sus obras fueron recibidas y transmitidas más ampliamente, mientras que el judaísmo rabínico, bastante desconfiado respecto a su andadura, lo dejará de lado.

LOS FUNDAMENTOS DE LA EXÉGESIS RABÍNICA

La necesidad de una tradición oral que acompañara a la Escritura tomó en el judaísmo fariseo y después rabínico la forma de una doctrina muy precisa, la de la doble revelación: la Torá escrita (*Tora she-*

bi-ktab) y la Torá oral (*Tora she-beal-pe*). En el Sinaí, Moisés habría recibido las dos a la vez, pero sólo habría transmitido la primera por escrito, siendo la segunda objeto de transmisión oral de maestro a discípulo, según una tradición continua que relaciona a los rabinos fariseos con Moisés, como se expone en el comienzo de uno de los más célebres tratados talmúdicos, los *Pirqé Abot* («Capítulos de los padres»):

Moisés recibió la Torá en el Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, y los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Sinagoga. Éstos dijeron tres cosas: sed circunspectos al hacer justicia, suscitad numerosos discípulos y haced un seto para la Torá.

Según la comprensión rabínica, la Torá así transmitida lo es en su doble forma escrita y oral. La Gran Sinagoga designa en principio a la asamblea de aquellos que junto a Esdras restauraron la vida religiosa de Jerusalén tras el exilio, a los que en ocasiones se llama los escribas (*soferim*) o los sabios (*hakhamim*). Vemos que los sucesores de Moisés, sobre todo los profetas y luego los escribas, representan otro eslabón en la transmisión de la Torá, lo que implica que sus escritos reflejan una enseñanza destinada a recordarle a la Torá su generación; de ahí el carácter secundario y menor de las otras dos partes del canon hebreo. Por otra parte, la imagen del seto edificado en torno a la Torá expresa muy bien la función protectora representada posteriormente por los comentarios y las prescripciones de la tradición oral, que deben evitar cualquier riesgo de transgresión de la Ley escrita.

Una en su inspiración, porque «vino del cielo» (*Tora min-ha-shamayim*), y como parte del don que realizó Dios de una vez por todas en el Sinaí (*Matan Tora*), la Torá es por lo tanto doble en su forma y debe en principio quedarse así, según una orden que el Talmud dice que recibió Moisés: «Las cosas escritas no puedes transmitir las oralmente; las cosas orales no puedes transmitir las por escrito.» No obstante, este principio tuvo que ceder ante la dura realidad, pero aun habiendo sido puesta por escrito por necesidad, la vasta ley oral que será finalmente el Talmud conservará un aspecto distinto de la Ley escrita, estando lejos de ser un verdadero canon. Cualquiera que sea su autoridad, la interpretación no se confundirá nunca con el texto.

EL TEXTO BÍBLICO Y SU LECTURA

La forma original del texto hebreo de la Biblia se limita, conforme a la costumbre semítica, a las consonantes, pues la pronunciación de las palabras implica una vocalización y una puntuación que en principio forman parte de la tradición oral, necesaria para leer correctamente el libro y, por lo tanto, comprenderlo adecuadamente. El primer estadio de la transmisión de este libro es, por lo tanto, el trabajo de los escribas (*soferim*), y éstos tenían como principio —todavía lo conservan hoy día en lo que concierne a los rollos litúrgicos de la Tora— limitarse a la copia exacta, sobre un rollo de pergamino, del texto consonántico según las reglas más escrupulosas, sin añadir nada que permitiera vocalizarlo o puntuarlo. Para asegurarse de la exactitud de su trabajo, los escribas tomaron por costumbre contar las palabras e incluso todas las consonantes del texto (*soferim* significa también «contadores»), para no olvidar ni añadir nada. Todo fiel judío, sobre todo durante el culto sabático en la sinagoga, debe en principio aprender a leer correctamente un rollo de la Torá reproducido de esta forma esquemática y en cierto modo esquelética, dotándolo espontáneamente de la carne de la pronunciación y el tono.

La dificultad de mantener y transmitir una lectura correcta y unificada, dado que el hebreo ya no se utilizaba como lengua viva, llevó poco a poco a fijar por escrito las reglas de pronunciación del texto sagrado. Fue obra de los masoretas, los especialistas de la tradición (*masora*) del texto bíblico, entre el siglo VII y el XI aproximadamente, tanto en Babilonia (masoretas del Este) como en Palestina (masoretas del Oeste), que pusieron a punto diversos sistemas de notación de los signos que se añadían a las consonantes del texto para vocalizarlas, de acentos para puntuarlo e incluso canturrearlo, de entre los cuales terminó prevaleciendo el sistema de Tiberíades. También anotaron cuidadosamente todas las variantes y particularidades del texto recibido, creando un conjunto de anotaciones marginales en abreviatura, la «pequeña masora» (*masora parva*), desarrollada luego en la «gran masora» (*masora magna*).

Para la lectura pública y la buena comprensión del texto, éste fue dividido en secciones (*parashá*, «sección») —699 para el conjunto de la Torá—, cada una de las cuales podía ser abierta (*petuhá*) o cerrada

(*setumá*) según la importancia de la cesura. Están agrupados para constituir la sección de lectura sinagoga (*sidra*, en ocasiones también *parashá*) prevista para cada Shabbat del año, es decir, 54 para el ciclo de lectura anual, que es el que prevalece en la actualidad, si bien existió un ciclo trienal que tenía entre 153 y 167 secciones de lectura. Se llaman, al igual que los cinco libros de la Torá, según una de las primeras palabras del texto. Tras cada *sidra* semanal se lee un pasaje de los Nebi'im (libros históricos o profetas) relacionado con ella: es la *haftara*, que originalmente sustituía a la lectura pública de la Torá, prohibida durante los tiempos de persecución, pero hoy en día está destinada a aclararla.

Debajo aparece la lista de las lecturas anuales para los sábados y para las fiestas. Cuando el año judío tiene menos de 54 semanas se agrupan algunas lecturas, sobre todo al final del Deuteronomio. Hay lecturas complementarias para las fiestas y, por lo que respecta a la Haftará, existen algunas variantes entre la tradición occidental (*ashkenaz*), que es la que ofrecemos aquí, y la tradición oriental (*sefarad*).

SIDRA	HAFTARÁ
Shabbats	
1. Bereshit: Ge 1, 1 - 6, 8	Is 42, 5 - 43, 10
2. Noah: Ge 6, 9 - 11, 32	Is 54, 1 - 55, 5
3. Lekh-lekha: Ge 12, 1 - 17, 27	Is 40, 27 - 41, 16
4. Wayera: Ge 18, 1 - 22, 24	2 Re 4, 1-37
5. Haye-Sara: Ge 23, 1 - 25, 18	1 Re 1, 1-31
6. Toledot: Ge 25, 19 - 28, 9	Mal 1, 1 - 2, 7
7. Wayetse: Ge 28, 10 - 32, 3	Os 12,13 - 14,10
8. Wayishlah: Ge 32, 4 - 36, 43	Os 11, 7 - 12, 12
9. Wayesheb	Am 2, 6 - 3, 8
10. Miqets: Ge 41, 1 - 44, 17	1 Re 3,15 - 4, 1
11. Wayigash: Ge 44, 18 - 47, 27	Ez 37, 15-28
12. Wayehi: Ge 47, 28 - 50, 26	1 Re 2, 1-12
13. Shemot: Ex 1, 1 - 6, 1	Is 27, 6-28, 13; 29, 22-23
14. Wa'era: Ex 6, 2 - 9, 35	Ez 28, 25 - 29, 21
15. Bo': Ex 10, 1 - 13, 16	Je 46, 13-28
16. Beshallah: Ex 13, 17 - 17, 16	Ju 4, 4 - 5,31

17. Yitro: Ex 18, 1 - 20, 23	Is 6, 1 - 7, 6; 9, 5-6
18. Mishpatim: Ex 21, 1 - 24, 18	Je 34, 8-22; 33, 25-26
19. Teruma: Ex 25, 1 - 27, 19	1 Re 5, 26-6, 13
20. Tetsawe: Ex 27, 20 - 30, 10	Ez 43, 10-27
21. Ki tissa: Ex 30, 11-34, 35	1 Re 18, 1-39
22. Wayaqehel: Ex 35, 1 - 38, 20	1 Re 7, 40-50
23. Pequde: Ex 38, 21 - 40,38	1 Re 7, 51 -8, 21
24. Wayiqra: Le 1, 1 - 5, 26	Is 43, 21 - 44, 23
25. Tsaw: Le 6, 1 - 8, 36	Je 7,21 - 8, 3; 9, 22-23
26. Shemini: Le 9, 1 - 11 47	2 Sam 6, 1 - 7, 17
27. Tazria': Le 12, 1 - 13, 59	2 Re 4, 42 - 5, 19
28. Metsora': Le 14, 1 - 15 33	2 Re 7, 3-20
29. Aharé mot: Le 16, 1 - 18, 30	Ez 22, 1-19
30. Qedoshim: Le 19, 1 - 20, 27	Am 9, 7-15
31. Emor: Le 21,1 - 24,22	Ez 44, 15-31
32. Behar: Le 25, 1 - 26, 2	Je 32, 6-27
33. Behuqotay: Le 26, 3 - 27, 34	Je 16, 19 - 17, 14
34. Bemidbar: Nu 1, 1 - 4, 20	Os 2, 1-22
35. Nasso: Nu 4, 21 - 7, 89	Ju 13, 2-25
36. Beha'alotkha: Nu 8, 1 - 12, 16	Za 2,14 - 4,7
37. Shelah-lekha: Nu 13, 1 - 15, 41	Jos 2, 1-24
38. Qorah: Nu 16, 1 - 18, 32	1 Sam 11, 14 - 12, 22
39. Huqat: Nu 19, 1 - 22, 1	Ju 11, 1-33
40. Balaq: Nu 22, 2 - 25, 9	Mi 5, 6 - 6, 8
41. Pinhas: Nu 25, 10-30, 1	1 Re 18, 46 - 19, 21
42. Mattot: Nu 30, 2 - 32, 42	Je 1,1 - 2, 3
43. Mass'é: Nu 33, 1 - 36, 13	Je 2, 4-28; 3, 4; 4, 1-2
44. Debarim: Dt 1, 1 - 3 22	Is 1, 1-27
45. Wa'etanan: Dt 3, 23 - 7, 11	Is 40, 1-26
46. 'Eqeb: Dt 7, 12 - 11, 25	Is 49, 14 - 51, 3
47. Reeh: Dt 11, 26 - 16, 1 7	Is 54, 11- 55, 5
48. Shoftim: Dt 16, 18-21, 9	Is 51, 12 - 52, 12
49. Ki tetse: Dt 21, 10-25,'19	Is 54, 1-10
50. Ki tabo': Dt 26, 1 - 29, 8	Is 60, 1-22
51. Nitsabim: Dt 29, 9 - 30, 20	Is 61, 10 - 63, 9
52. Wayelekh: Dt 31, 1-30	Is 55, 6 - 56, 8
53. Haazinu: Dt 32, 1-52	2 Sam 22, 1-51
54. Wezot haberakha: Dt 33, 1 - 34 12	Jos 1, 1-18

Fiestas

Pascua (*Pesah*)

1.º día: Ex 12, 21-50	Jos 5, 2 - 6, 1
2.º día: Le 22, 26 - 23, 44	2 Re 23, 1 - 9, 21-25
3.º día: Ex 13, 17 - 15, 26	2 Sam 22, 1-51
8.º día: De 15, 19 - 16, 17	Is 10, 32 - 12, 6

Pentecostés (*Shabuot*)

1.º día: Ex 19 - 20	Ez 1, 1-28, 3, 12
2.º día: De 15, 19 - 16, 17	Ha 3, 1-19

Año nuevo (*Rosh-ha-Shaná*)

1.º día: Ge 21	1 Sam 1, 1 - 2, 10
2.º día: Ge 2	Je 31, 2-20

Expiaciones (*Yom Kippur*)

Mañana: Le 16	Is 57, 14 - 54, 14
Noche: Le 18	Jonás

Tabernáculos (*Sukkot*)

1.º día: Le 22, 26 - 23, 44	Za 14, 1-21
8.º día: De 15, 19 - 16, 17	1 Re 8, 54-66

No obstante, en el judaísmo la lectura de la Biblia no es sólo litúrgica, lejos de ello. También es estudio, es el *talmud Torá*, al cual se le concede un valor esencial (*Pea* I, 1):

He aquí las cosas de las cuales el hombre come los frutos en este mundo, pero cuyo capital le queda para el mundo por venir: honrar a su padre y a su madre, practicar la beneficencia, establecer la paz entre el hombre y su prójimo y estudiar la Torá. Pero el estudio de la Torá los gana a todos.

Este estudio se realiza por lo general bajo la dirección de un maestro y con ayuda de un instrumento de trabajo cuya mera consideración demuestra que no está separada de la tradición, es la Biblia rabínica o *Miqraot guedolot* («Grandes Escrituras»). En cada página, el texto hebreo masorético viene acompañado del targum arameo y de una serie de comentarios seguidos tomados de la obra de maestros de indiscutible autoridad, entre los cuales despunta Rashi, el maestro de Troyes (siglo XI), en un alfabeto hebreo propio. La atención a todos los detalles del texto y el recurso a las explicaciones clásicas que le han sido dadas en el pasado son los dos principios de base que guían este estudio del Tanakh, ya sea personal o comunitario.

PRINCIPIOS DE INTERPRETACIÓN

La doctrina de la donación de la Torá *min ha-shamayim*, «venida de los cielos», no sólo implica un origen divino, sino el hecho de que así fue enteramente revelada a Israel por intermedio de Moisés, entregada a los hombres sin que nada quedara retenido en el cielo y, por lo tanto, fuera posible revelarlo posteriormente. Los demás textos bíblicos, Profetas y Escritos, fueron necesarios sólo por la incapacidad de Israel de aprehender de golpe toda la riqueza de la Torá, de modo que están destinados a explicarla e interpretarla y, en principio, no aportan nada que no esté contenido implícitamente en ella. Se considera incluso que habrían sido revelados a Moisés a la vez que la Torá (b *Be-rakhot* 5 a) y en ocasiones son llamados *qabbalá*, «tradición». Esta concepción explica el motivo por el que el targum arameo de la Torá utilizado por el judaísmo rabínico (Onqelos) es muy literal, mientras que el de los Profetas (Jonatán) es una traducción mucho más libre.

La revelación en el Sinaí se comprende entonces como una cierta encarnación de la Palabra divina en las palabras humanas de la Torá, que no se expresa con un lenguaje celeste, sino con un lenguaje humano, con sus antropomorfismos y sus metáforas, con las aproximaciones y las limitaciones que conlleva: «La Torá habla en la lengua de los hombres» (*Sifre* sobre Nu 15, 31). De ahí nacen dos consecuencias esenciales para su interpretación. La primera es que en principio todo se encuentra en el texto escrito, todos cuyos detalles son necesarios e importantes: ninguna palabra es vana, ninguna letra inútil, nada es fortuito, arbitrario o indiferente. En consecuencia, la atención a toda la Escritura en su tenor literal —filología, gramática y contexto— necesita del intérprete, que debe esforzarse ante todo por establecer el sentido primero o natural del texto, el *peshat*, «desprovisto, simple». La segunda es que, como la tradición oral fue revelada al mismo tiempo, está implícitamente comprendida en el texto. Por lo tanto, hay que encontrarla, es decir, esforzarse por adecuarla a las convicciones de la fe y la práctica enseñadas por la tradición judía, incluidas las decisiones rabínicas o *taqqanot*. Ese esfuerzo de exploración, de profundización del sentido se designa mediante el verbo *darash*, «buscar», y tiende a poner de relieve el sentido segundo o pleno, el *derash*, «buscado». Este método y el género literario que resulta de él se designan con el término *Midrás*, «búsqueda», e incluso

exégesis. De hecho, todo transcurre como si la Torá oral estuviera contenida en la Torá escrita y pudiera ser obtenida de ella mediante ese esfuerzo de búsqueda e, incluso, como si la interpretación fuera parte íntegra de la revelación.

El presupuesto esencial de la distinción entre *peshat* y *derash* es, por tanto, la pluralidad de los sentidos transmitidos por el texto, motivo sobre el cual la tradición rabínica insiste con ayuda de imágenes tomadas de la Biblia (b *Shabbat* 88 b):

Fue enseñado en la escuela del rabí Ismael: «¿No es tal mi palabra como el fuego —oráculo de Yhwh—, y cual martillo que desmenuza la roca?» (Je 23, 29). Del mismo modo que ese martillo hace surgir muchas chispas, cada palabra que salía de la boca del Poder se dividía en 70 lenguas.

Evidentemente, se trata de la proclamación de la Torá por parte de Dios en el Sinaí, en principio comprensible en todas las lenguas del Universo, pero también susceptible de otras tantas explicaciones distintas, a las que se conoce también como las 70 «caras» de la Torá. Esta pluralidad, que surge a medida que los sabios proponen sus interpretaciones, es consecuencia de la riqueza intrínseca de la Escritura, abierta a una recepción múltiple según la época y las personas²¹.

Queda la preocupación por el sentido literal, el *peshat*; es primera y fundamental, según el precepto talmúdico *eyn miqra yotse miyedei peshuto*: «La Escritura no se sale de su sentido natural» (b *Shabbat* 63 a), que es la base del notable desarrollo en el judaísmo de las disciplinas textuales, lingüísticas y exegéticas, que con el transcurso de los siglos ha creado un corpus considerable que heredaron los exegetas modernos.

Además del *peshat* y el *derash*, la exégesis judía establece otra distinción fundamental, que se refiere tanto a la naturaleza del texto explicado como al objetivo perseguido por el exegeta. Ya hemos visto que el Pentateuco está formado por narraciones y leyes imbricadas las unas con las otras; ahora bien, desde muy temprano los rabinos distinguieron entre lo normativo y lo descriptivo en la Torá, entre la *halakhá*, «camino a seguir», y la *haggadá* (o *aggadá*), «narración». Todo lo que

²¹ Véase E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, París, 1982.

aparecía como prescripción divina fue identificado y enumerado oficialmente en 613 mandamientos, reagrupados posteriormente en función del tema tratado, lo que se traduce en la disposición de la Misná (véanse pp. 212 y ss.). Pero, además de la materia legal, la halakhá designa también la exégesis jurídica que se le aplica, a saber, un método de interpretación que desemboca en una decisión práctica sobre la aplicación de un mandamiento. Tiene como objetivo adaptar la Torá eterna a las contingencias de la historia humana, fundar el derecho a partir de un texto y de la tradición oral que lo aclara, así como establecer lo que Dios quiere que se haga. Se hablará también de una halakhá para referirse a una decisión ética concreta y el camino que lleva a ella. La haggadá, por su parte, se interesa en el relato bíblico sin que se espere que alcance una conclusión apremiante; se trata de una interpretación libre de un pasaje narrativo con un fin edificante que tiene sus raíces en la predicación popular. Su método se resiente de ello; a menudo alegórica, no posee el rigor de la deducción haláquica.

LAS REGLAS HERMENÉUTICAS

Uno de los principios básicos de la exégesis rabínica de la Torá es esta afirmación del Talmud (b *Pesahim* 6 b): «No hay ni antes ni después en la Torá», lo que significa que cada enunciado del Pentateuco puede bastarse a sí mismo, con independencia de su contexto, y no se ve relativizado por consideraciones de anterioridad o posterioridad. Esto hace posible toda aproximación significativa entre dos textos o dos palabras sin temor al anacronismo y, sobre todo, la práctica de la *haritzá*, «collar», que consiste en ir de un pasaje a otro de los textos bíblicos según las asociaciones de palabras o ideas que sugieren.

Más concretamente, las reglas del razonamiento exegético o *middot*, «medidas», fueron fijadas por los maestros del Talmud, sobre todo en lo que respecta a la halakhá. Se le atribuye a Hillel una lista de siete *middot*:

1. Razonamiento *a fortiori* (*qal wa-homer*), que permite pasar por inferencia de lo general a lo particular y viceversa.
2. Razonamiento por analogía (*guzerá shawá*), en el que un pasaje o un hecho aclaran otro análogo.

3. Generalización a partir de un caso particular (*binyan ab*).
4. Generalización a partir de dos pasajes diferentes.
5. Deducción de lo general a lo particular (*qelal u-ferat*) y vice-versa.
6. Deducción a partir de un pasaje similar.
7. Deducción a partir del contexto.

Estas reglas fueron precisadas y desarrolladas por R. Ismael hasta un total de 13 *middot*, tenidas en gran consideración y que tuvieron la fortuna de entrar a formar parte de la liturgia sinagoga en el oficio de la mañana. Se trata de:

1. El razonamiento *a fortiori*.
2. La identidad de términos en textos diferentes.
3. La regla generalizada a partir de un único versículo o de la asociación de dos versículos.
4. La regla general seguida de casos particulares.
5. Los casos particulares seguidos de la regla general.
6. Si la regla general viene seguida de casos particulares y después de un enunciado general, sólo se puede sacar una conclusión por analogía con lo particular.
7. La regla general necesaria para los casos especiales y los casos especiales necesarios para la regla general.
8. Si una regla se enuncia para un conjunto y un elemento ha sido citado en concreto para una enseñanza, esta enseñanza específica se aplica no sólo al elemento citado, sino también a todos los elementos del conjunto.
9. Si una regla ha sido enunciada para un conjunto y un desarrollo sobre el mismo tema ha tenido lugar para un elemento, ese desarrollo se aplica para aligerar la regla general y no para agravarla.
10. Si una regla ha sido enunciada para un conjunto y un desarrollo sobre un tema diferente ha tenido lugar para un elemento, ese desarrollo se aplica tanto para aligerar como para agravar la regla general.
11. Toda regla general obtenida para una enseñanza nueva sólo puede ser reintegrada en un conjunto si las Escrituras la integran explícitamente.

12. Hay reglas cuya aplicación se aprende por el contexto y otras cuya aplicación se aprende por la conclusión.
13. Cuando dos textos se contradicen, hay que esperar a que un tercero venga a arbitrar entre ellos.

Finalmente, existe una lista de 32 *middot*, válidas sobre todo para el razonamiento haggádico, entre las cuales figuran la *guematria* (del griego *grammateia*, ciencia de las letras), explicación basada en el valor numérico de las letras hebreas, y el *notarikon* (del latín *notarius*, taquígrafo), interpretación basada en la acróstica.

La sistematización rigurosa y un tanto abstracta de esa reglas no debe hacer olvidar el proceder mismo de la exégesis rabínica, basada en una gran familiaridad con los textos bíblicos debida a la constante meditación sobre ellos, aguijoneada por una curiosidad incansable sobre todas sus particularidades y las comparaciones que permiten, pero al mismo tiempo perfectamente conocedora de los comentarios tradicionales que dichos textos han suscitado en el *Midrás* y el Talmud —estudiados por sí mismos en el marco de la *yeshibá* o escuela talmúdica—, lo que consigue una gran agilidad de espíritu, con todo más orientada hacia la realización ética que hacia la especulación teológica, puesto que, como ya hemos mencionado, la lectura judía de la Biblia lleva menos a una ortodoxia que a una ortopraxia.

LOS PRINCIPIOS DE LA INTERPRETACIÓN TRADICIONAL

LA LITERATURA RABÍNICA

Los rabinos fariseos de las primeras generaciones adoptaron el modesto título de Tannaim (del arameo *tana*, equivalente del hebreo *shana*, «repetir»), «repetidores» de la Torá, pero su producción fue considerable y, pese al gran entrenamiento al que se sometía la memoria de los alumnos, con el transcurso de las generaciones se hizo evidente que no se podían retener de memoria todas las lecciones así acumuladas sin perder una gran parte de ellas. Por otro lado, los acontecimientos ponían en peligro la conservación de ese frágil patrimonio, en especial las revueltas contra Roma y la persecución que siguió

a la de Bar Kokhba, que vio morir como un mártir a R. Aqiba, uno de sus maestros más eminentes. El principio de una transmisión únicamente oral de la enseñanza de los rabinos, que formaba la Torá oral, fue cuestionado y se orientó hacia una puesta por escrito junto a una codificación de la halakhá; fue la obra de Rabbí con el nombre de *Misná*, «repetición». Se ha considerado que la constitución de esa recopilación marcaba el final de una época normativa, habiendo proporcionado los Tannaim todas las enseñanzas indispensables para la comprensión de la Torá escrita con vista a su puesta en práctica. El fenómeno es comparable a la puesta por escrito del Nuevo Testamento al final de la época apostólica.

La Misná se presenta como una recopilación de exposiciones sobre el modo de cumplir con los mandamientos de la Torá, agrupadas no ya en función de su lugar en el texto bíblico, sino de los temas tratados; una especie de código, pero explicativo más que prescriptivo, puesto que menciona las opiniones de los maestros sobre el modo adecuado de poner en práctica la Ley. Comienza, por ejemplo, en el tratado *Berakhot* («bendiciones»), con esta pregunta: «¿Cuándo se recita la Shemá de la tarde?», antes de indicar las respuestas que los diversos rabinos dieron a la misma. Esto presupone que se sabe que la Shema es la oración que comienza por esa palabra en De 6, 4 («Escucha, Israel») y que está prescrito que se diga al acostarse y al levantarse, por lo que los maestros de la Misná sólo entran en materia en un estadio avanzado del conocimiento sobre la Torá. Escrita en un hebreo postbíblico, que probablemente se utilizara en las academias rabínicas de Palestina, se divide en seis partes o *sedarim*, «órdenes», de donde viene el nombre que se le da a menudo «los seis órdenes», es decir, según la abreviatura hebrea, *Shas*. Cada orden se subdivide en tratados (*massekhet*), cada uno de ellos designado por el tema del que trata. En total hay 63 tratados, lo que representa 523 capítulos, por lo que la obra es mucho más voluminosa que la Torá escrita. Ésta es la disposición y el contenido de la Misná:

I. *ZERAIM*, «SEMILLAS»

1. *Berakhot*, «bendiciones». Reglamentos relativos a la liturgia.
2. *Peá*, «rincón». Cuestiones planteadas por la ley relativa a los «rincones del campo» (Le 19, 9).

3. *Demay*, «dudoso». Sobre los granos, etc., conseguidos por una persona de la que se sospecha que no ha pagado el diezmo a los sacerdotes.
4. *Kilayim*, «mezclas». Cruces de semillas, animales, etc., prohibidos por Le 19, 19.
5. *Shebiit*, «séptimo». Ley sobre el año sabático (Ex 33, 11; Le 25, 2 y ss.; De 15 y ss.).
6. *Terumot*, «ofrendas realizadas por elevación». Ley sobre las cosas ofrendadas por elevación.
7. *Maaserot*, «diezmos». Ley sobre el diezmo de los levitas (Nu 18, 21 y ss.).
8. *Maaser sheni*, «segundo diezmo». Reglamentos basados en De 14, 22 y ss.
9. *Hallá*, «masa». La parte de la masa que hay que darle a los sacerdotes, según Nu 15, 21.
10. *Orlaá*, «incircuncisión». Ley sobre los frutos de los árboles durante los cuatro primeros años de su plantación (Le 19, 23 y ss.).
11. *Bikkurim*, «primicias». Las primicias que hay que presentar al templo (De 26, 1 y ss.).

II. *MOED*, «ESTACIÓN»

1. *Shabbat*, «sábado». Trabajo prohibido durante el Shabbat.
2. *Erubin*, «amalgama». Exposición sobre una cuestión técnica suscitada por una ley sabática: sobre los límites que no hay que sobrepasar el día del Shabbat; cómo puede ampliarse.
3. *Pesahim*, «Pascuas». Observación de la fiesta de la Pascua.
4. *Sheqalim*, «siclos». La tasa anual debida al tesoro del templo (Ex 30, 12 y ss.).
5. *Yoma*, «el día». Ritual del día de la expiación (Lv 16).
6. *Sukká*, «tienda». Observación de la fiesta de los tabernáculos (Le 23, 34 y ss.).
7. *Betzá*, «huevo». O: *yom tob*, «solemnidad». El trabajo prohibido y el trabajo permitido durante una solemnidad.
8. *Rosh ha-Shaná*, «año nuevo». Observación de la fiesta que marca el comienzo de un nuevo año.
9. *Taanit*, «ayuno». Sobre los ayunos públicos.
10. *Megillá*, «rollo». Sobre el recitado público del libro de Ester el día de la fiesta de Purim (Es 9, 28).

11. *Moed qatan*, «pequeña fiesta». Sobre los días intermedios durante las fiestas de Pascua y de los Tabernáculos.
12. *Hagiga*, «sacrificio solemne». Sobre los sacrificios ofrecidos durante las tres peregrinaciones anuales (De 16, 16 y ss).

III. *NASHIM*, «MUJERES»

1. *Yebamot*, «matrimonio de levirato». Sobre la ley del matrimonio con una cuñada sin hijos (De 25, 5 y ss.). Sobre los grados de parentesco que prohíben el matrimonio (Le 18).
2. *Ketubot*, «documentos matrimoniales». Tratados sobre la dote y el contrato de matrimonio.
3. *Nedarim*, «votos». Cómo se contraen y se anulan, sobre todo en lo que respecta a las mujeres (Nu 30, 3 y ss.).
4. *Nazir*, «nazireato». Del voto de nazireato (Nu 6).
5. *Sotá*, «presunto adulterio». Sobre la mujer sospechosa de adulterio (Nu 5, 12 y ss.).
6. *Gittin*, «divorcios». Sobre las leyes que anulan el matrimonio (De 24, 1 y ss.).
7. *Qiddushin*, «santificación». Sobre los estatutos matrimoniales.

IV. *NEZIKIN*, «INFRACCIONES»

1. *Baba qamna*, «la primera puerta». Daños a los bienes, perjuicios a las personas.
2. *Baba metzia*, «la puerta media». Bienes raíces, arrendamiento, venta y alquiler.
3. *Baba batra*, «la última puerta». Bienes muebles. Sucesión hereditaria.
4. *Sanhedrin*, «tribunales». Sobre los tribunales. Sobre el procedimiento judicial. Sobre los crímenes capitales.
5. *Makkot*, «azotes». Castigos que caben a los perjuros. Ciudades refugio (Nu 35, 10 y ss.). Sobre los crímenes que incurrir en flagelación.
6. *Shebuot*, «juramentos». Sobre los juramentos privados. Sobre los juramentos jurídicos.
7. *Eduyyot*, «testimonios». Conjunto de testimonios de rabinos sobre las decisiones de las autoridades más antiguas.
8. *Abodá zara*, «idolatría». Sobre los ritos y cultos paganos.

9. *Pirqé Abot*, «capítulos de los padres». Tratado moral que reúne las máximas favoritas de los *Tannaim*. Apéndice: «El capítulo de R. Meir sobre la adquisición de la Torá».
- 10) *Horayot*, «decisiones». Sobre el pecado cometido por descuido tras un consejo erróneo recibido de las autoridades religiosas.

V. *KODASHIM*, «COSAS SANTAS»

1. *Zebahim*, «sacrificios». Sobre el sistema sacrificial del templo.
2. *Menahot*, «sacrificios de harina». Sobre las ofrendas de harina y de bebida (Le 2).
3. *Hullin*, «cosas profanas». Sobre el sacrificio de animales. Leyes sobre las abstinencias.
4. *Bekhorot*, «los primogénitos». Sobre los primogénitos del hombre y de los animales (Ex 13, 12 y ss.; Nu 18, 15 y ss.).
5. *Arakhin*, «estimaciones». Del valor estimado de las personas y las cosas prometidas al templo (Le 27).
6. *Temurá*, «sustitución». Tratado sobre el intercambio de animales ofrecidos en sacrificio (Le 27, 10.33).
7. *Keritot*, «exterminios». Sobre los pecados que incurren en «sustracción» (cf. Ex 12, 15).
8. *Meilá*, «profanación». Del sacrilegio respecto a la propiedad del Templo.
9. *Tamid*, «ofrenda perpetua». Descripción del ritual diario del Templo.
10. *Middot*, «dimensiones». Sobre la arquitectura del templo.
11. *Qinnim*, «nidos de pájaro». Sobre las ofrendas de pájaros (Le 1, 14; 5, 7; 12, 8).

VI. *TEHAROT*, «COSAS PURAS»

1. *Kelim*, «utensilios». Sobre la suciedad ritual de los recipientes (Le 11, 33 y ss.).
2. *Ohalot*, «tiendas». Sobre la suciedad causada por un cadáver (Nu 19, 14 y ss.).
3. *Negaim*, «plagas». Leyes concernientes a la lepra (Le 13 y ss.).
4. *Pará*, «vacca». Reglamentos relativos a la ternera roja (Nu 19).
5. *Teharot*, «cosas puras». Eufemismo que se refiere a la impureza que dura hasta la puesta del Sol (Le 11, 24 y ss.).

6. *Miqwaot*, «baños». Sobre la necesidad de utilizar cisternas para la purificación ritual (Le 15, 11 y ss.).
7. *Niddá*, «impureza de la indisposición mensual». A propósito de las leyes formuladas en Le 12; 15, 19 y ss.
8. *Makhshirin*, «que capacitan». Sobre los líquidos que impurifican (Le 11, 34.37 y ss.).
9. *Zabim*, «personas alcanzadas por flujos». Sobre la impureza así originada (Le 15, 2 y ss.).
10. *Tebul yom*, «sumergido durante un día». Del estado de una persona que se ha sometido a una inmersión, pero cuya purificación no se ha completado antes de la puesta del Sol.
11. *Yadayim*, «manos». Sobre la suciedad de las manos y su purificación.
12. *Uqtzin*, «tallos». Sobre los pedúnculos de los frutos que causan impureza.

Existen enseñanzas que se remontan a los Tannaim y que se quedaron fuera de la Misná. Un cierto número de ellas fue reagrupado con el nombre de *Tosefta* («añadidura») en una recopilación que sigue el mismo plan que el de la Misná. Otras opiniones tanaíticas aparecen aisladas en los dos Talmudes, con el nombre de *baraita* o Misná «exterior».

Por último, existen tratados posteriores, los siete primeros de los cuales fueron unidos al Talmud de Babilonia:

- Abot de Rabbí Natan (ARN)*. Ampliación de los *Pirque Abot*.
- Soferim*, «escribas». Las reglas a seguir para escribir rollos de la Torá para uso de la sinagoga. Otras cuestiones litúrgicas.
- Ebel rabbati*, «el gran duelo». O, más generalmente, por eufemismo: *Semahot*, «alegrías». Reglamentos sobre las costumbres funerarias y los duelos.
- Kallá*, «novia». Sobre la castidad.
- Derekh eretz rabba*, «gran tratado de la conducta». Sobre los matrimonios prohibidos y la conducta moral.
- Derekh eretz zuta*, «pequeño tratado sobre la conducta». Reglas de buena conducta.
- Pereq shalom*, «un capítulo sobre la paz».
- Gerim*, «prosélitos». Reglas relativas a la conversión al judaísmo.

Kutim, «samaritanos». Sobre las prácticas de los samaritanos respecto a la Ley judía.

Abadim, «esclavos». Sobre los esclavos hebreos.

Sefer Torá, «rollo de la Ley».

Mezuzá, «signo sobre el dintel de la puerta» (De 6, 9).

Tefillin, «filacterias» (De 6, 8).

Tzitzit, «franjeas» (Nu 15, 38).

Una vez fijada, la Misná se convirtió a su vez en objeto de comentario durante muchos siglos en las academias rabínicas de Palestina y de Babilonia, por parte de unos rabinos que en adelante se llamaron Amoraim, aquellos que «dicen» o interpretan la Misná. Sus enseñanzas son las que se recogen en arameo con el nombre de *guemará*, «finalización» o «elucidación», en el Talmud llamado de Jerusalén y en el Talmud de Babilonia, que siguen la misma estructura que la Misná para los tratados que comentan. Sólo 39 tratados se comentan en el Talmud palestinese y 36 en el Talmud babilónico; pero en este último, terminado más tarde (siglo VI), los debates están más desarrollados, hasta el punto de que es tres veces más voluminoso, y son más profundos y están más adaptados a las condiciones de la vida en el exilio, hasta el punto de que lentamente alcanzó una mayor autoridad en el judaísmo y es el que más a menudo se estudia, se consulta y se cita. La mayoría de los debates entre rabinos que forman el meollo del Talmud implican conceptos que ya hemos mencionado, pero se limitan mucho menos que la Misná a la Halakhá, concediéndole gran atención a la haggadá y haciendo con ello una aportación importante a la exégesis de numerosos pasajes bíblicos.

El Midrás, que designa de modo general, como ya hemos visto, la actividad exegética de búsqueda del significado de un texto bíblico, designa también las producciones escritas, en especial cuando el comentario trata sobre un libro siguiendo el hilo del texto o sobre las perícopas de la Torá para los Shabbats y las fiestas. Las más antiguas de esas obras se remontan a la época de los Tannaim y pueden ser anteriores a la Misná; dedican mucho espacio a la halakhá, lo que no se repetirá en las producciones posteriores. Se conocen:

- La *Mekhilta* («medida», «regla») sobre el Éxodo, que trata esencialmente de las partes jurídicas (caps. 12-23) y que se atribuye a la escuela de R. Ismael.

- El *Sifra* («el libro») sobre el Levítico, atribuido a la escuela de R. Aqiba; es llamado así porque en las escuelas se comenzaba el estudio de la Torá por el Levítico.
- Los *Sifre* («libros») sobre los Números y el Deuteronomio.

Más tardía y decididamente haggádica es la compilación conocida con el nombre de:

- *Midrás Rabbá* (el «gran Midrás»), que se basa en el Pentateuco y los Cinco Rollos, pero cuyas partes más antiguas son las relativas al Génesis, el Levítico y las Lamentaciones.

Se conocen también recopilaciones de comentarios homiléticos como:

- el *Midrás Tanhuma* (o *Yelammedenu*)
- la *Pesiqta de Rab Kahana* y
- la *Pesiqta Rabbati*
- las *Pirqe de R. Eliezer* sobre el Pentateuco.

Por último, existen también midrasim más tardíos sobre los Salmos, los libros de Samuel y compilaciones como el *Yalqut Shimeoní*, sobre el conjunto de la Biblia hebrea.

Muy a menudo los elementos de los midrasim más antiguos son retomados en los más recientes, donde se solapan con pasajes talmúdicos; también los encontramos en algunos comentarios medievales (Rashi), hasta tal punto que la tradición exegética judía forma ciertamente un todo y que cada nuevo autor se apoya de forma por completo natural sobre la autoridad de sus predecesores.

LAS CORRIENTES MARGINALES: MÍSTICA Y CARAÍSMO²²

Paralelamente a la corriente farisea y rabínica dominante, que insiste en la distancia entre el Creador y las criaturas, así como en la salvación mediante la práctica, se formó una corriente esotérica que, a partir de textos bíblicos, desarrolló los temas de la visión mística y de

²² G. Scholem, *La Kabbale*, París, Cerf, 1998; R. Goetschel, *La Kabbale*, París, PUF, «Que sais-je?», 1998.

la unión con Dios. Parece heredar la tradición apocalíptica, cultivada sobre todo entre los esenios de Qumrán, con sus visiones que necesitan un ángel intérprete, sus relatos sobre subidos al cielo (I *Henoc* 14), su gusto por el misterio y su pseudoepigrafía: se expresa a través de obras que toman como punto de partida la exégesis y la meditación del Génesis 1, la *ma'ase Bereshit*, «obra de la Creación», y de Ez 1, la *ma'ase Merkabá*, «obra del carro (celeste)». Estas especulaciones esotéricas no eran desconocidas de los rabinos, pero éstos ponían en guardia contra su divulgación, prohibiendo según la Misná (*Hagigá* II, 1) explicar esos capítulos incluso delante de uno o dos oyentes si no eran lo bastante sabios para comprenderlos por sí mismos. Sin embargo, dos rabinos célebres serán invocados por los místicos, R. Ismael y R. Aqiba, éste sobre todo respecto al Cantar de los Cantares, del que daba una interpretación alegórica. Esta literatura se designa con el nombre de *Heykhalot*, «los palacios (celestes)», y comprende las Visiones de Ezequiel, el Libro de los Misterios, las *Heykhalot* grandes y pequeñas, el *Shi'ur Qoma*, «medida del cuerpo (divino)», así como el III *Henoc* o *Henoc* hebreo y, sobre todo, el *Sefer Yetsirá*, «libro de la Creación», especulaciones metafísicas sobre las *sefirot*, los diez nombres primordiales, y las 22 letras del alfabeto hebreo, que revelarían la estructura del cosmos. El texto bíblico siempre es la fuente de esas enseñanzas, pero su sentido literal se deja de lado en beneficio de un sentido místico vinculado sobre todo, a partir de sus visiones más grandiosas o de la materialidad de sus letras, precisamente a lo que no dice. Se puede ver en ello una reacción a la presión intelectual de la exégesis talmúdica, pero sobre todo se trata del punto de partida de una corriente pietista que se difundirá con la cábala medieval.

Completamente contraria es la reacción de los *caraitas*, los *beney Miqra*, «hijos de la Escritura» o «escriturarios», discípulos del rabino Anan ben David, que en la segunda mitad del siglo VIII se separó en Babilonia, rechazando la teoría farisea de la doble Ley oral y escrita, invitando a basar la *halakhá* únicamente sobre el texto de la Torá, con ayuda de los Profetas y de los Escritos, pero excluyendo la tradición rabínica. Su lema era: «Busca siempre en la Torá y no dependas de mi opinión», lo que no deja de recordar el *Sola Scriptura* de los hombres de la Reforma. En esa misma región, por entonces islamizada, el ejemplo de la contestación por parte de los *chiítas* de la autoridad de

la Sunna, «tradición», junto al Corán, no es quizá ajeno a su proceder, pero a los ojos de los rabinos ortodoxos era un retorno a la posición saducea. Anan fue a instalarse en Jerusalén y tuvo un cierto éxito, presentándose el caraísmo en realidad como una reforma general del judaísmo, abogando incluso por un regreso de los judíos a Tierra Santa, el único sitio en el cual la Torá podía ser aplicada plenamente. Una nueva hermenéutica bíblica basada únicamente en el sentido literal, el *peshat*, fue puesta a punto —siendo incluso codificada en el siglo XII en 80 principios—, desarrollándose mucho el estudio del texto bíblico en su totalidad, estimulando el trabajo no sólo de los exegetas, sino también de los masoretas —la familia Ben Asher de Tiberíades— y de los lingüistas —el primer diccionario hebreo realizado por Abraham Al-Fasi y la traducción comentada de la Biblia al árabe realizada por Yefet ben Alí—. Todavía hoy, el estudio científico de la Biblia le debe mucho a los trabajos de los sabios caraítas.

LA EXÉGESIS MEDIEVAL

Justo en el momento en que el judaísmo rabínico se enfrentaba al islam y a la difusión de la cultura árabe-musulmana tuvo que enfrentarse a la oposición contradictoria del misticismo y del caraísmo. Este triple desafío fue señalado en el siglo X por un gran maestro, Saadia Gaon, nacido en Egipto, que vivió en Palestina y en Mesopotamia, donde presidió durante algún tiempo la academia de Sura, al tiempo que dominaba el árabe y asimilaba la filosofía musulmana del *Kalam*. Refutó el caraísmo, al tiempo que tenía en cuenta sus exigencias de regreso a las fuentes mediante comentarios eruditos de los libros bíblicos y una traducción popular de la Biblia al árabe; integró el aporte místico mediante un comentario teológico del *Sefer Yetsirá*, y contribuyó a fijar la liturgia sinagoga apoyando un despertar espiritual. El impulso dado por Saadia a un judaísmo rabínico renovado y abierto a la cultura se propagaría por la España musulmana y por toda Europa.

El siglo XI vio florecer en el norte de Francia la obra de Rashi (R. Shelomo ben Isaac de Troyes, en Champagne), comentarista sobrio y agudo del Talmud y del conjunto de la Biblia, que daba prioridad al *peshat*, al sentido natural del texto en su contexto, pero que se refería al *midrás* cuando lo consideraba necesario. «No vengo más

que para explicar el sentido obvio de lo que se lee y citar la haggadá, que aclara los términos en el contexto que les es propio», escribió comentando Ge 3, 8. Formado en el valle del Rin, pero arraigado en el medio rural de Champagne, donde cultivaba vides, para los términos difíciles de explicar en hebreo recurría a su equivalente en francés medieval transcrito en letras hebreas, lo que es un precioso testimonio sobre la lengua hablada en esa región en el siglo xi. Su concisión y su precisión le valieron ser, todavía hoy, el comentarista judío más extendido, impreso en todas las Biblias rabínicas con un alfabeto hebreo medieval que le es propio. Su nieto, R. Shemuel ben Meir (Rashbam), siguió sus pasos y sigue siendo un comentarista afamado, junto a toda la escuela francesa de los tosafistas. La influencia de Rashi se extendió por el mundo cristiano, particularmente entre los agustinos de la escuela de Saint-Victor, Hugues y Andrés, en el París del siglo xii, y en Oxford en el siglo xiii entre Roger Bacon y sus discípulos. Su comentario sobre la Biblia fue traducido al latín en el siglo xiv por el monje franciscano Nicolás de Lira, siendo conocido así por Lutero, como recuerda el adagio cómico:

Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset.

Por su parte, la España medieval dio al judaísmo algunos de sus más grandes escritores, cuyas obras se relacionan de modo diverso con la lectura judía de la Biblia: gramáticos como Yonah ibn Janah, místicos como Bahya ibn Paquda, poetas como Yehudá ha-Leví, filósofos como Salomón ibn Gabirol y, sobre todo, Maimónides, cuya *Guía de descarriados* (1195) es una síntesis de la enseñanza bíblica y de la filosofía griega de Aristóteles. España conoció también grandes exegetas, en especial Abraham ibn Ezra (siglo xii), nacido en Toledo, pero que a diferencia de Rashi viajó a lo largo de su vida por toda Europa y Oriente, a la vez matemático, gramático y poeta. Sus comentarios sobre la Biblia conjugan una aproximación filológica y una reflexión filosófica neoplatónica; fue él quien primero hizo notar los pasajes del Pentateuco que no pueden ser debidos a la mano de Moisés, además del relato de su muerte. Al mismo tiempo, la corriente mística de la Cábala resurgió en la Provenza con una orientación más teosófica, con el *Sefer ha-Bahir*, «libro de la Claridad», desarrollándose en el Languedoc, en Cataluña y después en Castilla, con el *Sefer ha-Zohar*, «libro del Esplendor» (siglo xiii). La exégesis se vio influida a me-

nudo, sobre todo en forma de la teoría de los cuatro sentidos del texto bíblico, muy próxima a la elaborada en el entorno cristiano (cf. «Sentido literal y sentido espiritual»), formulada en Zaragoza por R. Bahya ben Asher: el *peshat*, correspondiente al sentido literal o histórico; el *derash*, al sentido moral o tropológico; el *remez* («alusión»), al sentido alegórico o tipológico, y el *sod* («secreto»), al sentido anagógico o profético; el acróstico de los mismos en el orden Peshat, Remez, Derash, Sod, *da pardes*, «paraíso»... Entre otros sabios ilustres que reaccionaron contra esta tendencia, la academia de Narbona produjo a R. David Qimhi (o Radaq, siglo XIII), gramático y lexicógrafo autor de un *Sefer ha-shorashim*, «libro de las raíces», cuyos comentarios sobre el Génesis y los Profetas, sobre todo, se basan en el *peshat* y se distinguen por su riqueza y su claridad; al igual que los de Rashi, se difundirán mucho al ser traducidos al latín y ser utilizados por los sabios cristianos. En Gerona, Nahmánides (R. Moshe ben Nahman, Ramban, siglo XIII) enriqueció sus escritos, por el contrario, con la lectura cabalística, mientras que su nieto Gersónides (Leví ben Gershom, Ralbag, siglo XV) se inspiró más bien en la filosofía aristotélica.

LA EXÉGESIS MODERNA

El Renacimiento marcó más profundamente al mundo cristiano que al mundo judío, más disperso, debilitado por las persecuciones y las expulsiones de las que fue víctima a finales de la Edad Media: de Francia en 1394 y en especial de España en 1492; pero dueño también de un patrimonio literario y religioso autónomo mucho menos accesible, aunque no fuera más que por razones lingüísticas, a los aportes de la cultura humanista. No obstante, desde finales del siglo XV se percibe la toma en consideración de nuevas preocupaciones en la obra de don Isaac Abravanel, que tras haber ocupado altos cargos en Portugal y en España acabó sus días exiliado en Italia. Sus comentarios bíblicos incluyen una exposición, en ocasiones crítica, de las interpretaciones tradicionales, el uso de fuentes externas a la literatura judía, una discusión de las interpretaciones cristianas, una preocupación por la clasificación histórica de los libros bíblicos diferente a la implicada en el canon del Tanakh, comentarios de crítica literaria sobre la redacción de esos libros y, por último, una preocupa-

ción principal por el sentido obvio sin renunciar al alegórico cuando el texto invita a ello. Su interés por el mesianismo y el infortunio de los judíos expulsados de España le condujeron a una interpretación cronológica de las profecías de Daniel, fijando en 1503 el momento del fin. Sus comentarios, traducidos al latín, tuvieron también una gran difusión entre los exegetas cristianos de los siglos siguientes²³.

El siglo xv había de aportar importantes contribuciones al estudio del texto hebreo, sobre todo en Italia, con la edición de la Biblia rabínica gracias al interés de Jacob ben Hayyim en Venecia (1517-1525), las obras de gramática de Elías Levita y su introducción crítica a la Masora (1538); los comentarios bíblicos de Obadía Sforno (inspirados en Qimhi), que destaca también por haber enseñado hebreo a Johannes Reuchlin, el introductor del conocimiento hebreo en el mundo cristiano germánico, en donde florecería durante muchos siglos. En el siglo xvii, la exégesis tuvo un notable estudioso independiente en Baruc Spinoza, un judío portugués refugiado en Amsterdam, que, en su *Tratado teológico-político*, examina desde un punto de vista racionalista, pero bien informado sobre la tradición exegetica judía, la composición de la Biblia hebrea y rechaza a Moisés como autor del Pentateuco en beneficio de Esdras, inaugurando el camino a las investigaciones de crítica literaria que se desarrollarán en los círculos cristianos.

Como consecuencia de la expulsión de los judíos de España, se produjo un impulso nuevo en la corriente mística de la Cábala, acompañado de un desplazamiento hacia Palestina, en particular hacia Safed, en Galilea, con Isaac Luria, cuyas enseñanzas tuvieron una inmensa influencia sobre el pensamiento judío, pero que también influyó en algunas aspiraciones mesiánicas que llevaron a aventuras como la de Shabbatai Zevi en el siglo xvii y la de Jacob Frank en el siglo xviii (véase «Política»). El movimiento hasídico, iniciado por Israel Ba'al Shem Tov en Europa del Este, retomó su inspiración en forma de una piedad entusiasta, que chocó con la tradición talmúdica defendida por Elías, el Gaón de Vilna.

El movimiento de la Ilustración se desarrolló en el siglo xviii en el judaísmo de la Europa occidental con el nombre de *Haskalá*, al margen del debate entre mística y tradición y relacionado con aspira-

²³ R. Goetschel, *Isaac Abravanel*, París, Albin Michel, 1996.

ciones de emancipación civil y cultural. La figura principal es la de Moisés Mendelssohn, con su traducción del Pentateuco al alemán acompañada de un comentario en hebreo, el *Biur*, que se inspira en el de Rashi y en el que destaca sobre todo la calidad literaria de la poesía hebrea. En el siglo XIX este movimiento tomó el nombre de *Wissenschaft des Judentums*, «la ciencia del judaísmo», que hizo suyo el progreso de la lingüística semítica y la mayoría de las tesis de la exégesis histórico-crítica, destacando sobre todo Samuel David Luzzato, en Italia, y Abraham Geiger y Arnold B. Ehrlich, en Alemania. Este movimiento en favor de un judaísmo reformado suscitó una reacción conservadora, ilustrada en el siglo XIX en el campo bíblico por los trabajos de Samson Raphael Hirsh y por el comentario de la Biblia realizado por Malbin, mientras que en el siglo XX por el comentario sobre el Génesis de Benno Jacob, contrario a la teoría documental y partidario de la validez del texto masorético.

LOS DESARROLLOS CONTEMPORÁNEOS

La relación con la Biblia no podía permanecer ajena al nacimiento y desarrollo del sionismo, cuyas raíces ideológicas son, entre otras, bíblicas, puesto que los judíos exiliados en Babilonia ya conocieron un movimiento de regreso a Sión con la finalidad de reconstruir una comunidad nacional en la tierra de los antepasados (véase «Biblia y política»). Lugar destacado entre las iniciativas sionistas que van a marcar el estudio de la Biblia lo ocupa el renacimiento del hebreo como lengua viva gracias a la visión y al trabajo lingüístico de Eliezer Ben Yehuda (1858-1922). Éste se encargó de hacer salir al hebreo del terreno litúrgico o erudito en el que se encontraba encerrado, de tal forma que el contacto con el texto original de la Biblia pudo convertirse en el privilegio de todos. Otro aspecto importante se encuentra ligado a la instalación de colonos judíos en Palestina tras la creación del Estado de Israel en 1948, lo que supuso un nuevo interés por la topografía bíblica y las investigaciones arqueológicas, que desde entonces han tenido un desarrollo considerable. A partir de 1920, la Universidad Hebrea de Jerusalén ofreció un lugar donde se desarrolló el estudio moderno de la Biblia, en especial desde el punto de vista lingüístico y arqueológico. Simultáneamente, la persecución de los ju-

díos en Europa tuvo profundas repercusiones espirituales: para algunos supuso preguntarse sobre la ausencia de Dios en un momento crucial para su pueblo, mientras que para otros fue la ocasión para tomar conciencia de su identidad judía y regresar a sus orígenes.

Una reflexión sobre la especificidad del judaísmo y su vocación en el mundo contemporáneo tendrá lugar en la obra de los filósofos existencialistas como Franz Rosenzweig (*La estrella de la redención*, 1921), que reinterpreta la historia de la Humanidad a partir de una teología judía que tiene en cuenta al cristianismo, o como Martin Buber, venido del hasidismo, que extrae del pensamiento bíblico la experiencia fundamental del diálogo (*Yo y Tú*, 1923). Ambos dejarán clara la inspiración bíblica de su pensamiento llevando a cabo una nueva traducción de la Biblia al alemán (*Die Schrift und ihre Verdeutschung*, 1936). En esa misma tendencia, Abraham Herschel publicó obras importantes sobre la inspiración de los profetas, sobre el significado espiritual del Shabbat (*Les bâtisseurs du temps*, 1951) y sobre la revelación en la Biblia (*Dieu en quête de l'hôte*, 1955). En Francia, un filósofo como André Néher dedicó una parte de su obra a la exégesis bíblica (*L'essence du prophétisme*, 1955) y, sobre todo, Emmanuel Lévinas desarrolló, a partir de la fenomenología de Husserl, un pensamiento original basado en la alteridad (*Totalidad e infinito*, 1961; *Autrement qu'être*, 1974), que hunde sus raíces en el concepto bíblico de la relación con el que es totalmente otro y con el semejante, expresado sobre todo en sus célebres «lecciones talmúdicas».

La Biblia está presente en la obra de numerosos escritores judíos; concretamente en el caso de la lengua francesa, Edmond Fleg, autor de una traducción original del Génesis y del Éxodo; el poeta Claude Vigée y el novelista Élie Wiesel. Una traducción muy personal de la Biblia se la debemos a André Chouraqui, que incluye el Nuevo Testamento y se prolonga con el Corán. Finalmente, la lectura tradicional de la Torá ha suscitado un nuevo interés a través de la obra de un talmudista como Adin Steinsaltz, de un educador como Léon Askénazi y de un realizador como Josy Eisenbeg, con el programa de televisión «À Bible ouverte». La contribución judía contemporánea a un estudio crítico de la Biblia es, por otra parte, muy importante, sobre todo en Israel y los Estados Unidos, pero ya no posee un carácter confesional y participa de la comunidad científica mundial que se ha desarrollado en torno al Libro.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

(véase «*Los principios de la interpretación judía*»)

H. L. Strack y G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrástica*, de la serie «Biblioteca Midrásica», Valencia, Verbo Divino, 1988; Miguel Pérez Fernández (dir.), serie *Biblioteca Midrásica*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 24 vols.; D. Banon, *Le Midrach*, París, PUF, «Que sais-je?», 1995; íd., *La lecture infinie*, París, Seuil, 1987; E. Urbach, *Les sages d'Israel*, París, Le Cerf, 1996; A. Stainsaltz, *Introduction au Talmud*, París, Albin Michel, 1997; M. Taradach, *Le Midrás*, Ginebra, Labor et Fides, 1991.

5

La Biblia cristiana: tradiciones exegéticas

No se trata aquí de resumir más de mil años de historia de exégesis cristiana, desde sus orígenes hasta la primera de las grandes crisis, la del siglo XVI, que vio cómo se establecían nuevos métodos en materia de crítica textual y, casi simultáneamente, cómo temblaban los cimientos del principio tradicional de la lectura alegórica de la Biblia (véase «Lecturas críticas»). El lector podrá recurrir, para las diferentes épocas de esta historia, a algunas obras especializadas. Nosotros sólo queremos proporcionar algunos puntos de referencia esenciales²⁴, subrayando las características del funcionamiento de la exégesis cristiana durante ese período, como cristiana y en cuanto se distingue tanto de la exégesis judía como de las actividades interpretativas a las cuales estaban por entonces sometidos otros *corpora*, por ejemplo literarios, jurídicos o filosóficos. Llegado el caso, no dudamos en comparar fenómenos perfectamente diferentes desde un punto de vista cronológico y de naturaleza evidentemente distinta para, de ese modo, subrayar permanencias o rupturas a largo plazo.

LAS BASES DE LA TRADICIÓN

LA SINGULARIDAD DE LA CATEGORÍA EXEGÉTICA DE LA BIBLIA CRISTIANA

La singularidad de esa categoría se debe a tres hechos importantes. El primero concierne a la naturaleza misma de la Biblia cristiana

²⁴ Véase la orientación bibliográfica, p. 289.

(antes incluso de que fuera fijado, bastante tardíamente, su canon, véase *supra*, pp. 50 y ss.), que se basa en la Biblia hebrea (antes incluso de que los judíos fijaran el canon de ésta); pero la completa con tradiciones externas que son autoridad y que, a su vez, son puestas por escrito en diferentes documentos, algunos de los cuales vuelven a ser una fuente de autoridad escrita paralela a la Biblia judía y complementaria de ésta. El Nuevo Testamento es, por supuesto, la fijación canónica de esas nuevas tradiciones propiamente cristianas. Si nos situamos en el punto de llegada del proceso de fijación del canon cristiano de las Escrituras (véase *supra*, p. 51), la situación que resulta de ello clarifica de modo esquemático y casi definitivo la categoría singular que poseía ya la hermenéutica cristiana y que conservará en el futuro: la Biblia cristiana se presenta como un libro formado por dos corpora, llamados tradicionalmente Antiguo y Nuevo Testamento. A la complejidad propia del Antiguo Testamento se añade así un factor de complejidad complementario, con una segunda parte que sucede histórica, literaria y exegéticamente a la primera. Además, este segundo *corpus* es en sí mismo complejo (igual que el primero), puesto que contiene tradiciones de origen diverso (que la fijación del canon tiende a nivelar en una unidad coherente desde el punto de vista de la recepción) y, sobre todo, libros diferentes, un total de 27 de ellos, los cuales se reagrupan a su vez en tres grandes conjuntos, que son: los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las Epístolas y, finalmente, el Apocalipsis. Sin embargo, este factor de complejidad tiende a la vez a hacer menos compleja la Biblia hebrea, que será tomada (como ya lo es en el seno de los libros del Nuevo Testamento) sobre todo como unidad, en una relación de contraste que subraya la coherencia (cristiana) frente al segundo corpus y a su propia complejidad. La idea judía del Tanakh, formado por la Torá, los Profetas y los Escritos, tiende a ser reemplazada, en el campo cristiano, por la idea unitaria de un «Antiguo Testamento», Biblia de origen hebreo que recibe así una nueva categoría a partir de los complementos cristianos del Nuevo Testamento.

A este primer hecho se le añade un segundo, igual de decisivo. Los textos del Nuevo Testamento contienen, en muchos de sus pasajes y de sus enunciados, elementos exegéticos que interpretan los pasajes del Antiguo Testamento, ya puestos en boca de Jesús, ya en los comentarios o relatos de los autores evangélicos (cf. Lc 24, 13-27),

en las declaraciones de Pablo (cf. Ga 4, 22-24) y de los otros autores de epístolas, e incluso en el Apocalipsis. Este fenómeno de relectura (explícita o alusiva) de enunciados anteriores es, por otra parte, profundamente bíblico, puesto que actúa, de modo implícito o explícito, en los textos de la propia Biblia hebrea, de la que es una de las características sobresalientes. La presencia en el Nuevo Testamento de esos enunciados, a menudo de carácter cristológico y formulados en términos de realización de las Escrituras, reforzó la autoridad cristiana de la Biblia hebrea/judía, pues el Nuevo Testamento tuvo necesidad de apoyarse en esos textos anteriores, que citaba e interpretaba como si fueran autoridad. De hecho, casi todos los rasgos de la futura exégesis cristiana «clásica», la que se desarrolla sin interrupción desde el siglo III-IV hasta el XVI (en ocasiones incluso hasta la actualidad), están prefigurados o representados (de manera al menos esporádica) en los enunciados neotestamentarios que poseen una categoría exegética. Los futuros exegetas cristianos tomarán esos enunciados como los ejemplos de base de su propia práctica, a la que así justifican, liberados de la necesidad de sistematizar de modo reflexivo los principios de la misma, algo que no hacen los textos del Nuevo Testamento.

EL MARCO INTELECTUAL Y ESPIRITUAL ORIGINAL DE LA TRADICIÓN EXEGÉTICA CRISTIANA

Finalmente, la exégesis cristiana se desarrolló y sistematizó, haciendo explícitos sus principios en un entorno histórico que prolongaba el encuentro entre el universo semítico y judío, por un lado, y el universo griego (convertido en grecorromano), por el otro; un encuentro que fue característico desde el siglo IV a. C. (cf. la literatura judeo-helenística) hasta finales de la Antigüedad. Esto quiere decir que la exégesis cristiana se desarrolló en paralelo a la exégesis judía, que tuvo el mismo tipo de encuentro (cf. ciertos aspectos del Midrás); pero evidentemente en una situación sociocultural (judeocristiana y después cada vez más estrictamente pagano-cristiana) y político-religiosa diferente y según unas opiniones que a menudo se revelarán opuestas. En ese contexto, encontramos numerosos factores que serían decisivos para la historia ulterior de la exégesis cristiana.

El primero de ellos es que la situación de enunciación (y por lo tanto de reflexión) fundamental en la que se ejerce la exégesis cristiana es la de la predicación regular en el seno de las comunidades, sobre todo en el transcurso del culto litúrgico. Este rasgo es, por otra parte, común al judaísmo (cf. el Midrás haggádico) y al cristianismo. La lectura y el comentario de la Biblia tienen su sitio por excelencia y de modo ordinario, a título de liturgia de la palabra, en el interior del culto de las iglesias. Los responsables religiosos de esas comunidades poseen una posición característica en el ritual, que se confunde ampliamente con su misión homilética y, por lo tanto, exegética. Este rasgo iba a tener unas consecuencias inmensas en la historia siguiente de la exégesis (y de la teología) cristiana. Mencionemos aquí, a modo de ejemplo, el ejercicio de teología comprendido como una meditación (a menudo homilética y por tanto exegética) de la Palabra divina revelada en la Biblia, que caracterizó a la teología cristiana hasta el siglo XIII incluido. Por el contrario, cuando posteriormente la teología se desarrolle como una disciplina distinta y no suplementaria de esa *lectio divina*, en el marco universitario de tipo escolástico (a partir del siglo XIII), va a descuidar los estudios bíblicos mismos en beneficio casi exclusivamente de sus propios métodos y de otros corpora, como fue el caso de la más famosa Facultad de Teología, la de París, en el siglo XV y comienzos del XVI; la situación así creada originaría una crisis: la crítica radical de los métodos propiamente teológicos y un llamamiento al regreso a los estudios bíblicos con el humanismo cristiano, principalmente reformador, del Renacimiento. Más cercanas a nosotros, las reformas católicas del siglo XX son presentadas a menudo como caracterizadas en muchos campos por un «retorno bíblico», una afirmación que no carece de sentido si se tiene en cuenta también que ese retorno ya había adquirido carta de naturaleza —así como sus límites— en la encíclica del papa León XIII sobre el estudio de las Sagradas Escrituras, *Providentissimus Deus* (1893).

El entorno mismo de la Antigüedad romana y posteriormente tardía ofreció a la exégesis cristiana un segundo marco, esta vez intelectual y pedagógico, para su actividad exegética²⁵.

²⁵ Pierre Hadot, «Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque», en *Les règles de l'interprétation*, ed. M. Tardieu, París, Le Cerf, 1987, pp. 14-34.

La cultura griega, y posteriormente la grecorromana, no era ajena a las prácticas exegéticas ni a las teorías hermenéuticas, lejos de ello. Tres tipos de *corpora* daban ocasión para ejercerla: los poéticos, sobre todo los poemas homéricos (la *Ilíada* y la *Odisea*); los filosóficos, formados por las grandes obras de los maestros fundadores, como Platón y Aristóteles, y, por último, los *corpora* filosófico-religiosos (tardíos), que tendían a presentarse —lo que era algo nuevo— como una revelación divina: poemas órficos, Oráculos caldeos (siglos II y III), etc. La exégesis de los poetas será la única que nos ocupe. Se había convertido en necesaria si se quería salvaguardar su papel tradicional en la educación —*paideia*— de la juventud, en peligro debido a las críticas de inmoralidad y falta de religiosidad que se habían desarrollado contra ellos a partir de Platón. Por lo tanto, los filósofos posteriores se dedicaron a esa exégesis. Así nació el principio de la lectura alegórica de los poetas (primero y, sobre todo, de Homero), que consistía en descifrar los personajes, episodios y detalles narrativos como símbolos de naturaleza moral, religiosa y filosófica por completo distintos del significado literal aparente del texto en cuestión. Así fue cómo el personaje de Ulises y sus aventureros pudo convertirse en el símbolo platónico de una búsqueda de la purificación y la sabiduría. Un ejemplo modesto, pero significativo, de esa tendencia a la lectura alegórica de los poetas nos lo ofrece Plutarco (siglo I d. C.), en una forma clásica bien conocida por los Padres de la Iglesia, en su tratado *El arte de leer la poesía*, que transfiere al campo de la pedagogía lo que se había convertido en la cultura helénica en una costumbre mental e intelectual. El tratado presenta la poesía como una propedéutica de la filosofía de la cual se puede obtener, por más que se trate de una ficción peligrosa, lecciones morales gracias a un examen en profundidad. Este examen se apoya sobre todo en el sentido de las palabras y los nombres, para desentrañar en el nombre de los dioses principios, virtudes, etc. (Zeus podía significar el destino, etc.); utiliza el contexto para destacar la polisemia de las palabras y busca sobre todo esas «ideas útiles y ventajosas» que corrían el riesgo de escapársele al lector joven al estar generalmente escondidas tras una apariencia humilde o incómoda. Se libera así a la poesía del marco de la ficción, que es el suyo al principio, para hacer que acceda a un papel pedagógico y también iniciático; pasándose, a partir de la gramática y a través de las reglas de interpreta-

ción, a la lectura de los poetas y desde allí elevarse a la filosofía propiamente hablando.

En cuanto a la Biblia, sabemos que Filón de Alejandría, en torno al comienzo de la era cristiana, adoptó ese principio de lectura para descifrar a la inversa los textos bíblicos (sobre todo los mandamientos de la Torá) con un sentido moral y filosófico aceptable por y dentro de la cultura griega. Así, la prohibición de comer aves carnívoras se explicaba como una mención simbólica de la negación de la violencia, representada por ese tipo de aves, o que la circuncisión estaba justificada como un símbolo físico de la necesaria purificación de las pasiones. Filón aplicaba así un tipo de interpretación en ocasiones presente en el Midrás judío, pero con una sistemática nueva y recurriendo a valores ético-filosóficos característicos de la cultura griega de la época. La Biblia, sus personajes, sus relatos y sus enunciados podían entonces ser descifrados con nuevos ojos, como si fuera una imagen escondida, pero simbólicamente descifrable, de una sabiduría superior, de origen divino, pero en consonancia con la de la filosofía.

Además, históricamente, el cristianismo se desarrolló en el contexto de una filosofía concebida y practicada como comentario de los textos de los antiguos maestros, o como una meditación de tipo espiritual sobre los textos cuya intención era la de transformar al que meditaba. De hecho, ambos modelos no son distintos, sino convergentes, como demuestran las formas complejas del neoplatonismo de la Antigüedad tardía. En la cultura del Imperio romano, la filosofía se convirtió «tanto en una exégesis como en un método de formación espiritual, digamos que en un método exegético de formación espiritual» (P. Hadot). Ahora bien, el cristianismo, para responder con un método apologético a los ataques paganos de los que era objeto, pero también debido a su evolución interna, se concebía a sí mismo como la verdadera «filosofía». De modo que de la filosofía asumió, no sólo un aparato conceptual que lleva siglos siendo elaborado, sino también la ambición de hacer coincidir, en la exégesis de sus textos fundadores, la investigación intelectual y la búsqueda espiritual, la inteligencia racional y la aspiración a una transformación espiritual del que medita (y de su público).

Por último, a este legado de la Antigüedad clásica, y después tardía, hay que añadirle el de la retórica. En este caso enviamos al lector al capítulo «Literatura», en donde esta disciplina, típica de la cultura

antigua, es presentada desde una perspectiva literaria y estética. Sin embargo, conviene indicar aquí que la retórica es, junto a la gramática y la dialéctica, una de las tres ramas de la cultura del lenguaje (y por lo tanto de la exégesis de cualquier texto) que se practicaba en el Imperio romano. La exégesis cristiana se desarrolló (entre otras) en lengua griega y posteriormente (en Occidente) en lengua latina, dos universos lingüístico-culturales que poseían no sólo un sistema para aprender a leer distinto del de la tradición judía y después rabínica, sino también una teoría desarrollada y explícita de ese aprendizaje. La gramática se ocupaba del uso correcto del lenguaje, que se intentaba inculcar a los niños en un marco escolar. Para ello se interesaba sobre todo en la morfología; tomaba ejemplos concretos de la «lectura de los poetas» que consistía, justamente, en proporcionar un análisis gramatical de la letra de los textos poéticos. En el escalón superior, equivalente a nuestra enseñanza secundaria y después universitaria, la retórica se ocupaba de formar en la palabra elocuente y eficaz con unos métodos que también son importantes para la exégesis. Esta formación se basaba en parte en el análisis de los precedentes textuales proporcionados por los grandes oradores del pasado (discursos de Demóstenes o de Cicerón, etc.), en los cuales se tenía por costumbre buscar modelos de elocuencia. La retórica proporcionaba así las categorías más usuales para el análisis que hoy día llamaríamos literario de los textos, el relativo al origen y la naturaleza de las ideas y de los argumentos (*inventio*), su disposición (estructura) y el modo lingüístico y estilístico de expresarlos en el «discurso». Por ese motivo, hasta la aparición de una «retórica» bíblica específica y diferente de la retórica grecolatina (véase «literatura», pp. 374 y ss.), fue ésta, junto a la gramática, la que proporcionó a los exegetas y comentaristas antiguos el marco intelectual y nocional principal del análisis del sentido literal (véase *infra*) de los textos bíblicos.

PUNTOS DE REFERENCIA ANTIGUOS DE LA TRADICIÓN

Antes de presentar las principales características y métodos de la exégesis cristiana tradicional, vamos a recordar brevemente algunos nombres importantes y etapas de su desarrollo en el transcurso de los siglos, para no tener que volver después sobre esos fundamentos históricos.

Con el fin de salvaguardar el canon de la Biblia cristiana frente a los movimientos gnósticos, frente a Marción y posteriormente frente al maniqueísmo, que contestaron de modo diverso el Antiguo Testamento y ciertos elementos del Nuevo (Marción y el maniqueísmo), o sólo el Antiguo Testamento (las corrientes gnósticas), los Padres de la Iglesia tuvieron que, progresivamente, hacer explícitas las reglas de la interpretación cristiana de las Escrituras, unas reglas con las que intentaban justificar el canon y la interpretación cristiana de éste. Justino el mártir, en el siglo II, utilizó la figura de un judío con quien discute (*Diálogo con Trifón*) para demostrar cómo tuvo lugar la Antigua Alianza (cf. *supra*) y cómo fue sobrepasada por la Nueva, por medio de una tipología que hacía corresponder a personajes y acontecimientos del Antiguo Testamento con figuras del Nuevo Testamento. Ese principio de la tipología, sobre el que volveremos *infra*, fue desarrollado por Ptolomeo en su *Carta a Flora*, quien se esforzó por distinguir sistemáticamente qué es lo que el Nuevo Testamento había abolido de la Torá en el régimen de realización cristiano y tipológico del Antiguo Testamento. Por su parte, san Ireneo de Lyon, también en el siglo II, respondió a los gnósticos que descalificaban el Antiguo Testamento como la obra de un Dios inferior y malo, explicando que el Nuevo Testamento revelaba el sentido oculto del Antiguo. En Alejandría, capital cultural e intelectual de Oriente, a finales de ese mismo siglo, Clemente de Alejandría expuso en sus *Stromata* una teoría compleja del simbolismo bíblico, distinguiendo entre un sentido literal, accesible a los simples, y un sentido espiritual, destinado a los perfectos. La verdad, para revelarse, necesita del contraste producido entre la penumbra y la luz; tiene en cuenta los grados diferentes que pueden alcanzar los espíritus y protege sus tesoros, incitando a los hombres a buscarlos, mediante las dificultades y las oscuridades del simbolismo. Orígenes (185-254) fue el más ilustre representante de la Escuela de Alejandría. Su *Sobre los principios* expone su doctrina y el libro IV su sistema hermenéutico. Orígenes distingue en las Escrituras una pluralidad de sentidos que se ordena en torno a dos polos: el sentido directo, histórico o literal, y el sentido espiritual. Éste se impone cuando es imposible comprender el sentido literal del texto, debido a una contradicción con otros textos de las Escrituras, a una incorrección o una inverosimilitud moral, religiosa, etc. Entonces es la interpretación alegórica la que per-

mite aprehender el sentido espiritual. Como diría Pascal, heredero de una larga tradición que se remontaba a Orígenes: «Cuando la palabra de Dios, que es verdadera, es falsa literalmente, es verdadera espiritualmente.»

En cambio, la Escuela de Antioquía reaccionó contra la tendencia alegórica, afirmando la preeminencia del sentido literal. Occidente heredaría esas diferentes tendencias y sus debates. Mencionaremos algunos nombres, primero el de san Jerónimo (hacia 331-420) y el de san Agustín (354-430); (véanse las referencias bibliográficas, «literatura», p. 368). El primero fue el autor, en el campo bíblico, de la que sin duda fue la obra más importante para el Occidente cristiano. Su traducción latina de la Biblia, así como los prefacios y los instrumentos de trabajo que la acompañan, fueron los documentos de base de la tradición bíblica occidental, hasta el siglo XVI al menos, si bien su Vulgata será fuente de autoridad en la Iglesia católica (oficialmente a partir de 1546) hasta el Concilio Vaticano II. Jerónimo fue discípulo de Orígenes antes de retornar hacia una exégesis más literal; fue él quien transmitió al Occidente cristiano buena parte de su cultura hebrea. Es el gran patrón de los biblistas occidentales, y en el siglo XV se convirtió en el símbolo del humanismo cristiano, concebido como un regreso a las fuentes bíblicas de la revelación (conocimiento del hebreo y del griego, etc.): fue entonces cuando Erasmo editó su obra completa (sobre la Vulgata, véase pp. 69 y ss.). Pero la tradición medieval, aun interesándose en los problemas textuales que plantea la transmisión de los manuscritos bíblicos (latinos) y aun disponiendo de algunos conocimientos, directos o indirectos (sobre todo a través de san Jerónimo), de hebreo, no hizo de la crítica textual la base de su método exegético. La revisión del texto en el siglo XII fue el resultado de iniciativas privadas, nunca de la autoridad eclesiástica. El texto de base de la Universidad de París, donde se encontraba la más importante y conocida Facultad de Teología europea, reproduce el texto más corriente de la Vulgata, tomado sin más. Lo esencial era que se dispusiera de un texto tradicional común, por más que se tuviera conciencia de sus defectos de detalle, que señalaban sus «correctores». La razón es que al trabajar sobre la versión de san Jerónimo se sabe que se trata de una traducción (no del todo literal); se puede confiar en ella, pero, en este caso, el literalismo practicado sobre el texto de llegada no tendría ningún significado. Por otra parte,

dada la inexistencia de la técnica de la imprenta, así como de una tradición fijadora del texto literal al modo masorético de los judíos, el interés de disponer de una versión común prevalecía sobre el proyecto de establecer de una vez por todas y universalmente la versión correcta de lo que no es sino una traducción. Las correcciones mencionadas intentan no corregir la versión común y recibida, sino prevenir al lector y al comentarista para que en su exégesis estén vigilantes respecto al texto latino y los problemas que plantea, a menudo a partir de notas de san Jerónimo.

En cuanto a san Agustín, su *De doctrina christiana* contiene a la vez un tratado de hermenéutica general, una evaluación matizada de la retórica de los autores bíblicos²⁶ y un manual de exégesis cristiana de la Biblia, que insiste sobre todo en la regla de la fe, en el estudio del contexto y en la comparación de los pasajes oscuros con otros más claros. En el capítulo 30 del Libro III menciona las reglas de Ticonio (autor del siglo III), que son estas:

1. El Señor y su cuerpo (para discernir si un pasaje habla de Cristo o de la Iglesia).
2. El cuerpo bipartito del Señor (para discernir si un pasaje a propósito de la Iglesia habla de los fieles o de los infieles, que también forman parte de ella).
3. Las promesas y la Ley (o la gracia y el mandato; Agustín remite también a la distinción entre el espíritu de la letra).
4. La especie y el género (el caso particular y más allá de éste).
5. Los tiempos (a propósito de los números rituales, como tres días, que pueden designar cronológicamente el todo o una parte del todo).
6. Recapitulación (cuando el relato retrocede para completar lo que ya se ha dicho).
7. El diablo y su cuerpo (cf. la regla 1, en este caso a propósito del diablo)²⁷.

²⁶ Sobre la retórica bíblica según san Agustín, véase «literatura», p. 377.

²⁷ Sobre estas reglas, que definen una retórica bíblica, y su interpretación agustiniana, véase *La doctrine chrétienne*, ed. M. Moreau, París, Institut d'Études augustiniennes, 1997, pp. 562-581.

En el siglo xvi, Erasmo retomará estas reglas citándolas, pero durante toda la Edad Media fueron conocidas por medio de san Agustín.

Ese carácter de enciclopedia de la cultura cristiana que propone el *De doctrina christiana* no debe ocultar el hecho de que el objetivo final de san Agustín en ese manual es indicar al predicador cristiano (véase *supra*) lo que debe decir y cómo hacerlo. De este modo, la Biblia, que tiene necesidad de ser interpretada, proporciona tanto modelos como un contenido de la predicación, definidos en relación a la cultura hermenéutica, pero también retórica, de la Antigüedad latina tardía. En el transcurso de la historia posterior del cristianismo, los autores occidentales preocupados por proporcionar tratados en esos dos campos reescribirían, siempre a su modo y hasta el siglo xvii inclusive, *De doctrina* refiriéndose a él como un modelo.

La Antigüedad cristiana también transmitió a los siglos siguientes instrumentos de trabajo que fueron constantemente reutilizados o retocados hasta el desarrollo de las disciplinas filológicas, a partir del Renacimiento. Su carácter, en ocasiones sumario para nosotros, corresponde a la inspiración a menudo enciclopédica de la cultura de la Antigüedad tardía cristiana, preocupada por recapitular, salvaguardar y transmitir lo que podía serlo en medio de las formidables transformaciones que golpeaban por entonces al Imperio romano, sobre todo en su parte occidental; la Edad Media continuará con esa tradición de los tratados de tipo enciclopédico, multiplicando las obras especializadas en tal o cual campo de la interpretación bíblica. Isidoro de Sevilla (560-636) es, en esa situación, un testigo y un punto de referencia importante. Sus *Alegorías de las Sagradas Escrituras* contienen, para el Antiguo y luego para el Nuevo Testamento, breves notas sobre los personajes bíblicos, según el principio de la tipología cristiana y de una oposición entre la carne y el espíritu que se refiere, de un modo muy antijudío, a la del judaísmo y el cristianismo. Su *Libro de los números que se encuentran en la Biblia* ofrece datos aritmológicos y una reflexión sobre los principios de la simbología bíblica de los números. El *De schematibus et tropis sacrae scripturae*, de Beda el Venerable (672-735), es otro texto de referencia para la exégesis medieval (véase «literatura», p. 378).

SENTIDO LITERAL Y SENTIDO ESPIRITUAL

LAS POSICIONES DE PARTIDA: UNA HERMENÉUTICA TEOLÓGICA DEL LOGOS DIVINO

Las Sagradas Escrituras están consideradas como un texto inspirado. Esto quiere decir que los autores y el lenguaje son humanos, pero que el mensaje, su origen y su contenido son divinos. No describiremos aquí las diferentes formas que tomaron en la Edad Media las doctrinas de la inspiración, que dejan entrever más bien teología que otra cosa, y que no entraron en conflicto las unas con las otras, como hicieron a partir de la Reforma protestante del siglo XVI y después con la doctrina de la inspiración literal del siglo XVII. El Espíritu Santo aparece como el *auctor*, como lo llama la Glosa, el garante primero y último de lo que dice la Biblia. Se distingue así a este *auctor* del autor humano de tal o cual libro, según los diferentes esquemas intelectuales que dejan ver la teoría de los diferentes tipos de causalidades. El Sal 45, 2 («sea mi lengua pluma de ágil escriba») proporcionará en muchas ocasiones la ocasión para comentarios sobre la naturaleza de la inspiración divina. La tradición posee un sentimiento muy vívido de los límites del lenguaje humano cuando se trata de expresar los misterios divinos y el carácter extraño del estilo bíblico, lenguaje humano que Dios pone al servicio de su expresión, haciéndole sufrir distorsiones formales y semánticas considerables. En la exégesis se trata, por lo tanto, de aprehender un significado atestiguado por las palabras humanas, pero que las excede. La exégesis cristiana tradicional corresponde a dos sentimientos religiosos opuestos, pero cuya conjunción es característica de la Antigüedad tardía (y, quizá, por medio de la Biblia, de toda experiencia religiosa): el de la distancia infinita a la que se encuentra Dios con respecto al hombre, y el de su carácter accesible por medio de la palabra y los símbolos. De hecho, al hablar en la Biblia un lenguaje humano, Dios consiente nuestra humanidad; según un proceso de adaptación que a la vez humaniza la trascendencia, especialmente por medio de los antropomorfismos, se dirige pedagógicamente al espíritu, al corazón y a la humanidad, e intenta transportar al fiel, en un movimiento inverso y ascendente.

Con todo, no se trata sólo de un proceso retórico, sino más bien de una revelación, puesto que Dios, al hablar en la Biblia el lenguaje hu-

mano, desvela del lenguaje humano (por otra parte arbitrario y relativo en la forma de las diferentes lenguas) el fundamento y la sustancia. Así, por ejemplo, las categorías (diferentes atributos generales del ser: cantidad, calidad, etc.), cuando son aplicadas a Dios, son empleadas en un sentido eminente: ser esto o aquello (justo, etc.), lo que para Dios no es distinto que simplemente ser. Lo que la Biblia dice de Dios pertenece al lenguaje humano, pero en su caso exige ser comprendido no según el sentido propio, o figurado (al modo de los poetas), sino mediante una transferencia analógica del orden de lo creado al orden de lo trascendente; la fe consiste, justamente, en medir la diferencia y la analogía entre esos dos órdenes. Pascal expresará después ese punto de vista mediante el ejemplo siguiente:

Así, cuando [Dios] dice: «Dios ha recibido el olor de vuestros perfumes y os dará como recompensa una tierra fértil [cf. Ge 8, 21 y 27, 28]», es decir, la misma intención que tendría un hombre al que, gustándole vuestros perfumes, os diera como recompensa una tierra generosa, la misma intención tendrá Dios con vosotros, porque vosotros habéis tenido [con él] la misma intención que un hombre tiene con aquel a quien da perfumes. Así, *iratus est* [Se encolerizó]: cf. Is 5, 26], *Dios celoso* [cf. Ex 20, 5], puesto que las cosas de Dios, al ser inexpresables, no pueden decirse de otro modo.

Esta relación entre el lenguaje y la trascendencia, en la medida en que concierne a Aquél que se encuentra en el origen de todas las cosas y del propio lenguaje, explica que el lenguaje pueda, a su vez, por muy humano que sea (incluido en las Escrituras), hacerse eco de Aquél al que designa sin poder nombrar. La Encarnación del Verbo (Jn 1, 1 y ss.) confirma teológica e históricamente que la comunicación entre Dios y los hombres es posible y, correlativamente, la comunicación establecida entre Dios y los hombres trata sobre el misterio de esa Encarnación (acontecimiento central de la historia de la Creación y de la Humanidad).

De hecho, la teología cristiana «clásica» de la revelación escrituraria no puede separarse de una hermenéutica de la realidad del lenguaje, cuyas líneas principales fueron trazadas en el caso del Occidente cristiano por san Agustín (*De doctrina christiana*). Las «cosas» creadas son todas «signos» de «cosas» divinas y, gracias sobre todo a la revelación crística, el fiel conoce el significado, es decir, el uso que

hay que darles. Todas las cosas creadas tienen un carácter de realidad «útil», es decir, que sirven (o deben servir) para otra cosa además de para sí mismas; deben conducir, directa o indirectamente, a Dios, la única «realidad» que no pone de manifiesto un uso (*uti*) que pueda hacerse de ella, pero que puede legítimamente tener como objetivo un disfrute (*frui*) puro, desinteresado, y que encuentra en su objeto, Dios, su propia justificación y su finalidad, puesto que éste se confunde con el amor y su exigencia infinita. Las «palabras», definidas como imágenes de las cosas, pertenecen al campo de los «signos», aunque sean signos de segunda categoría, signos de signos. De modo que no hay que detenerse ni en las «cosas» creadas ni en las palabras, sino remontar las cosas-signos y las palabras-signos al origen y al final de todas las cosas y del lenguaje: la Santísima Trinidad. Como diría Pascal, parafraseando en el siglo XVII a san Agustín (*De doctrina christiana* III, 10): «El único objeto de las Escrituras es la caridad. Todo aquello que no se dirige hacia el único bien es figura.» Pero las Escrituras poseen como lenguaje humano, evidentemente, una categoría especial, puesto que las realidades de las que hablan designan los misterios de la Biblia de modo figurativo (véase *infra*). Las palabras-signo de la Biblia remiten a las «cosas-signo» (de la Creación y de la Historia) y a través de ellas a la realidad suprema (espiritual) de las cuales las «cosas-signo» son un indicio, en especial en el marco de los hechos históricos de la historia bíblica de la salvación. Más adelante veremos las consecuencias de ello para la exégesis.

Por otra parte, el hecho de que las Sagradas Escrituras sean inspiradas explica el hecho de que posean una pluralidad de sentidos y suscita una pluralidad de posibles interpretaciones. La exégesis cristiana medieval (como la judía) consiste entonces en intentar regular y canalizar, mediante métodos rigurosos en los diferentes planos del análisis del texto, esa superabundancia de información que los comentaristas se maravillaban de ver surgir de la aplicación de esos métodos y de sus meditaciones. Pueden maravillarse del modo lírico e hímico de la oración o, por el contrario, traducir esa maravilla por medio de la fría yuxtaposición de las diferentes exégesis relativas a un mismo pasaje, e incluso por la puesta en marcha sistemática de categorías (los cuatro tipos de causalidades, etc.) que descomponen intelectualmente la riqueza del proceso del significado y ordenan racionalmente los diferentes sentidos que resultan de ello.

El carácter dinámico y abierto del desciframiento ha podido ser calificado por un crítico reciente como proceso de «interpretación infinita»; expresión que conviene aprehender igualmente en el contexto filosófico actual (cf. Paul Ricoeur) de una hermenéutica de tipo ético que pone en juego, en y a través del proceso de la interpretación, a la persona moral del intérprete y su orientación espiritual, concebida como apertura al sentido²⁸.

El hecho de que la interpretación sea infinita encontró en Gregorio el Grande (hacia el 540-604) una expresión decisiva que sería retomada posteriormente por numerosos autores cristianos. Se trata de su comentario de Ezequiel 1, 19-21, en donde se encuentra la imagen de la rueda. He aquí el pasaje bíblico y su comentario:

Al marchar los seres, marchaban igualmente las ruedas junto a ellos, y cuando los seres se alzaban del suelo, alzábanse también las ruedas. Los seres vivos avanzan cuando las personas santas comprenden en las Sagradas Escrituras de qué modo deben vivir moralmente. Y los seres vivos se elevan de la tierra cuando las personas santas se encuentran en la altura de la contemplación. Y [...] cuanto más progresa un santo en las Sagradas Escrituras, más progresan esas Sagradas Escrituras en él. Las palabras divinas crecen con el que las lee; de hecho, uno se eleva tanto más en la comprensión de las Escrituras cuanto más progresa en ellas. De ahí viene que las ruedas no se eleven si los seres vivos no se elevan, porque, a menos que el espíritu de los lectores progresa elevándose, los enunciados divinos, incomprensidos, yacen, por así decir, al nivel más bajo.

De este pasaje retendremos tres ideas, características de la exégesis cristiana tradicional. La primera, explícita en la pluma de san Gregorio, es que hay una correspondencia entre la palabra divina y su destinatario, correspondencia que se explica por el doble movimiento divino de condescendencia y de elevación que la palabra divina ejerce respecto a su destinatario (véase *supra*). La forma de la rueda, por su parte, reproduce simbólicamente los rasgos esenciales de las Sagra-

²⁸ Pier Cesare Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*. Bologna, Il Mulino, 1987.

das Escrituras: forma cerrada y perfecta del círculo, a la vez distintas y unidas entre sí (cf. el canon); complejidad dinámica de las cuatro ruedas (cf. Libro compuesto de libros), y dinámica ascendente del proceso de la revelación divina, a la cual corresponde la del espíritu del lector. La escritura, que contiene la historia de la revelación progresiva de Dios, suscita un progreso espiritual entre los lectores, pero ese progreso consiste en comprender cada vez mejor el progreso —de la letra al espíritu— de la propia revelación. La exégesis es, por tanto, un proceso intelectual y espiritual, en el cual se reflexiona y se recapitula sobre la propia revelación, sin que su significado pueda nunca verse agotado. Aquí es donde aparece la doctrina de los cuatro sentidos de las Escrituras (véase *infra*), que articula los esquemas de ese proceso a la vez objetivo y subjetivo. El mismo Espíritu Santo, que es el autor de las Escrituras, actúa en el alma de cada lector para abrir a su propia dinámica —al infinito— tanto el sentido cristiano de las Escrituras como el alma del lector.

En segundo lugar, la lectura alegórica (véase *infra*) de ese pasaje de Ezequiel descifra en el propio texto bíblico el proceso hermenéutico y espiritual en el que consiste la lectura alegórica, que se confunde con una meditación y el descubrimiento por parte del lector de su propia orientación existencial. De hecho, una de las características de la lectura cristiana (que también encontramos en el Midrás judío) es descifrar constantemente en las propias Escrituras los signos simbólicos de la lectura como desciframiento del texto y de sí mismo, como si el texto bíblico programara la marcha de la lectura y de su desciframiento alegórico. Así es como la mención de la cifra cuatro (por ejemplo en este pasaje de Ezequiel), a menudo descifrada como un símbolo de los cuatro evangelios (perfección de la revelación neotestamentaria), puede serlo también como un símbolo de los cuatro sentidos (véase *infra*) de las Escrituras, etc.

Por último, si, como dice san Gregorio, cada lector descubre un sentido que se adapta tanto a su situación en ese momento dado como a su propia verdad, no existe ningún tipo de subjetivismo, puesto que las Escrituras no son más que un medio del que se sirve el Espíritu Santo para hacer avanzar al lector en una lectura garantizada y compartida en la comunidad de la Iglesia. Tras san Gregorio, que representa el momento monástico de esta hermenéutica, los teólogos de las escuelas y después los teólogos universitarios (escolás-

ticos) insistieron, por el contrario, en la regularización eclesial y en las formas propiamente teológicas que toma la lectura de la Biblia; de ahí también la nueva insistencia en el sentido literal del texto (véase *infra*), fundamento de una lectura espiritual. Según santo Tomás de Aquino, quedaría excluido que las Escrituras puedan «progresar con el lector»: el teólogo destacará el carácter objetivo de la revelación divina, inscrito en las «realidades» de las cuales hablan las Escrituras, garantizado por el sentido literal (suficiente para la fe, según santo Tomás) y que la tipología (véase *infra*) permite aprehender en su sentido cristiano en función de una organización de la historia de la salvación. De ahí la divergencia progresiva (véase *supra*) entre la teología, por un lado, que reflexiona sobre las formas de esa organización estableciendo el significado espiritual de las Escrituras, y, por el otro, la meditación-predicación, mediante la cual el teólogo se apropia personalmente o hace llegar a su auditorio los resultados de la teología. Entonces se desarrollaron cada vez más, tanto en la meditación como en la predicación, los medios de apropiación afectivos e imaginativos del contenido cristiano de las Escrituras (difusión de las imágenes santas, intensidad de la vida sacramental, pathos doloroso, etc.), característicos de la piedad de finales de la Edad Media. A partir de entonces, la lectura de tipo monástico de las Escrituras tal cual la considera Gregorio no siguió siendo el lugar esencial y central de la vida cristiana. Fue la reforma Protestante del siglo XVI la que devolvería a la Biblia toda la dinámica de la fe, pero en un contexto filológico y cultural a partir de entonces por completo diferente.

EL SENTIDO LITERAL Y LOS SENTIDOS ESPIRITUALES-ALEGÓRICOS

Desde Orígenes y san Agustín, la hermenéutica y la práctica exegética cristianas de la Biblia se basan en la distinción y la oposición entre el sentido literal y el sentido espiritual. Si existe una tradición que proponga programas de lectura progresivos de la Biblia, desde por ejemplo los libros sapienciales (Proverbios, Eclesiastés, etc.) hasta el Cantar de los Cantares, esa concepción se basa a su vez en la distinción entre textos cuyo sentido literal es en sí mismo satisfactorio la mayor parte del tiempo y textos (como el Cantar de los Canta-

res) en los que sólo es admisible el sentido espiritual. De modo que en esos programas y en las concepciones pedagógicas correspondientes encontramos la distinción entre esos dos tipos de sentido, que es la clave de la exégesis tradicional. Más adelante examinaremos la articulación entre los diferentes niveles del sentido espiritual, pero ya podemos señalar que su articulación con el sentido literal se presenta, ya en Orígenes, según dos esquemas posibles que tienen ellos mismos un significado antropológico en función de una jerarquía de planos de origen platónico. El primer esquema propone la fórmula siguiente, a la cual corresponden (debajo en nuestro esquema) los planos antropológicos:

— historia (sentido literal)	— sentido alegórico	— sentido moral
— cuerpo	— espíritu	— alma

mientras que la segunda fórmula invierte el orden de los dos últimos términos:

— historia (cuerpo) — sentido moral (alma) — sentido alegórico (espíritu)

La primera fórmula orienta al ser humano desde la vida corporal y de los sentidos hacia la vida moral y la acción, según una dinámica de transformación del ser en donde la sabiduría (el objetivo que hay que conseguir) se concibe sobre todo según una orientación ética, acción sublimada en caridad cristiana. La segunda fórmula orienta al ser hacia la vida del espíritu concebida como contemplación, según una concepción más especulativa de la sabiduría. Mas estas dos fórmulas no son contradictorias entre sí, puesto que son la trasposición cristiana de la herencia filosófica de la Antigüedad tardía, que, como ya hemos mencionado con anterioridad, conjuga justamente esa doble orientación de una exégesis intelectual que era también un método de formación espiritual. En la exégesis cristiana tradicional, la «interpretación infinita» se eleva, a partir del sentido literal, hacia una contemplación superior que de hecho remite hacia la acción, como sugiere el pasaje de Gregorio que hemos citado: el progreso de la comprensión del lector se confunde con el progreso de éste en la vida de la fe. Ése es el progreso que quieren sugerir las imágenes habituales (heredadas en parte de la alegoría filosófica de los textos poéticos), mediante las cuales se distinguen y oponen el sentido literal y el sentido espiritual para subrayar así el deseable, y a menudo necesario, paso del uno al

otro: carne y espíritu, sombra y realidad, corteza y savia o corteza y fruto, etc.

Pero en todos los casos el sentido literal es la base del sentido espiritual. La distinción entre los dos fue articulada en Occidente por Agustín (véase *supra*) a partir de la distinción entre las realidades 1) (*res*), que no son más que ellas mismas, y las realidades 2), que son al mismo tiempo signos de otras realidades, realidades que reflejan por su parte otro orden —espiritual— que podemos señalar como de nivel 3). La idea básica es que el autor de la Biblia —Dios— también es el creador del Universo y el dueño de la Historia. De modo que pudo dar a conocer su mensaje (la revelación) no sólo por medio de la palabra o de la encarnación del Verbo en Jesús, sino de un modo más amplio inscribiendo, en el Universo y en la Historia, signos que están en concordancia con su palabra, revelada en la Biblia y en la persona del Verbo encarnado. Así fue como la Edad Media desarrolló el topos del mundo-libro, del mundo como libro armoniosamente paralelo al Libro por excelencia, ese libro de libros que es la Biblia. Uno y otro libro tienen, por así decir, el mismo contenido, y en su lenguaje la Biblia menciona realidades, naturales, humanas e históricas, que son en sí mismas signos de la organización general de la revelación inscrita en la Creación y en la Historia. Descifrar esas realidades-signo a partir de las palabras que las designan en la Biblia es descubrir su función de revelación en el interior de la Naturaleza, de la Humanidad y de la Historia. Pero si la Biblia permite descifrar, gracias a la lectura espiritual (o «mística») que se puede hacer de ella, la Creación y la Historia, por el contrario tener un conocimiento racional de la Creación y de la Historia puede ayudar a observar mejor en la Biblia las realidades-signo (a través de las palabras que las designan) portadoras de la revelación.

El sentido literal es en sí mismo completo y en ningún caso debe ser comprendido como un sentido superficial. Comprende tres planos, que dan lugar a un análisis y a comentarios diferentes. La letra en el sentido estricto (*littera*) del término se aplica al texto como algo dependiente de la gramática; estudiarla significa aclarar el uso lingüístico del léxico, de la sintaxis, etc. Esa letra expresa por supuesto un *sensus*, que revela el contexto histórico de la enunciación del texto y, en especial, la intención del autor humano en ese contexto. Es sobre todo en ese plano de significado donde los comentaristas hacen inter-

venir su cultura histórica y científica (zoológica, botánica, etc.) para aclarar el sentido del texto. Por último, ese *sensus* transmite una *sententia*, un contenido semántico que tiene que ver, por su parte, con la filosofía (moral, física, etc.) y la teología cristiana.

En ese proceso se observa que en el punto de unión de la *littera* gramatical y del contenido semántico (*sensus* y *sententia*) encontramos en la Biblia, al igual que en todos los discursos humanos, un uso de las figuras de la retórica y, sobre todo, un empleo de los tropos, figuras que consisten en emplear las palabras no con su significado propio, sino con un sentido figurado, por ejemplo la metáfora o la alegoría, tomada en su sentido puramente retórico de metáfora continua. En ese sentido, el texto bíblico no es diferente de otras expresiones literarias de la Humanidad, por ejemplo de la poesía. Por un lado, las expresiones figuradas que encontramos en la Biblia pertenecen también al sentido literal del texto (y no a su significado espiritual). Por lo tanto, la exégesis literal de la Biblia incluye, además de su análisis gramatical, los análisis literarios que permiten descubrir esas figuras y, de modo general, todo lo que pone de manifiesto la retórica (arte de expresarse) y la dialéctica (arte de razonar). Por el otro, la exégesis literal no constituye una simple exposición lingüística de la letra del texto, sino que incluye las operaciones de análisis literario y las partes de comentario moral y filosófico que impone su «letra» (sentido propio y sentido figurado). En la medida en que el texto bíblico intenta enseñar (*docere*), gustar (*delectare*) o conmover (*movere*), como todo discurso cultivado, apela a las operaciones exegéticas y los comentarios que revalorizan esos aspectos en el detalle del texto. En cuanto a los diferentes libros tomado cada uno en su totalidad, dan lugar a consideraciones respecto a su título, su planteamiento, su género literario, etc.

El análisis filosófico y teológico consiste, en los comentarios de la época escolástica, pero ya desde antes, en encontrar en el contenido semántico de los enunciados del texto bíblico cuestiones, que pueden ser examinadas por ellas mismas (*quaestiones*), relativas a puntos dudosos y discutidos, o discutibles. Todo texto bíblico puede proporcionar la ocasión para ello, pero naturalmente el Génesis, además de los Salmos y sobre todo las epístolas de san Pablo, son una fuente privilegiada de ese cuestionamiento (y de numerosas *quaestiones*) tratadas en el plano propiamente teológico.

EL SENTIDO ESPIRITUAL

Su estudio sigue de ordinario, en la enseñanza universitaria (pero a menudo también en la predicación escolástica), al del sentido literal. La exégesis monástica, por su parte, conoce formas literarias y modos de encadenamientos más flexibles y más variados para articular el comentario en los dos planos del significado. La existencia del sentido espiritual y su exégesis son presentados habitualmente por los comentaristas cristianos de la Edad Media como una originalidad de la Biblia y de la fe cristianas, por oposición a la cultura profana, a sus libros y a sus métodos; pero también por oposición a la tradición judía, acusada ya de literalismo, ya de moralismo (sobre todo respecto a las tradiciones midrásicas). La superioridad del sentido espiritual se debe al hecho de que Dios, al ser el autor de la Biblia, el creador de todas las cosas y el dueño de la historia humana, ha acomodado todas las cosas (las «realidades») para que signifiquen los misterios de la fe cristiana; de modo que es lícito, incluso necesario, no sólo comprender las palabras que utiliza la Biblia y sus enunciados —se trata del sentido literal (incluido su nivel poético-figurado: véase *supra*)—, sino también de descifrar las realidades de las que se habla en la Biblia como figuras o símbolos de la revelación divina, de la historia de la salvación y de los misterios últimos de la fe. Ese sentido se conoce como sentido espiritual o sentido místico. Las cosas se complican un poco si se tiene en cuenta el hecho de que las propias palabras deben, en ciertos casos, ser descifradas como símbolos de realidades espirituales. En ese caso, se distinguen dos modos de significación espiritual o mística: la que se sitúa *in rebus* (en las «realidades») y la que se sitúa *in verbis* (en las «palabras»). Ahora mismo daremos un ejemplo tomado de Beda el Venerable (véase *supra*). Al comentar Ga 4, 22 y ss. explica que la exégesis alegórica paulina relativa a los dos hijos de Abraham, el de la esclava y el de la mujer libre, es una alegoría (expresión utilizada por el propio Pablo y que en el caso de Beda designa el sentido espiritual) producida por los hechos: se designan así «los dos Testamentos». La existencia histórica del hijo de Abraham y de Agar (Ge 16, 15) y la del otro hijo de Abraham, nacido de Sara (Ge 21, 2), fue deseada y producida por Dios en la historia humana de Abraham como el signo que anuncia, representa y prefigura dos alianzas para Pablo diferentes, que Beda

interpreta por otra parte como la sucesión del Antiguo y el Nuevo Testamento, precisamente en función de la organización de la Biblia cristiana (que por definición san Pablo no conocía como tal). Hechos históricos (o presentados como tales por la Biblia) son interpretados como signos en la organización general de la revelación cristiana, signos que envían directa o indirectamente a un misterio central, el del Verbo encarnado. Sin embargo, en Is 11, 1 («saldrá un brote del tocón de Jesé...»), expresión que designa el nacimiento de Jesús procedente de David y nacido de la Virgen María, la alegoría se produce por las palabras. No se trata sólo de una figura retórica que designa, mediante el uso figurado de una palabra (tropo) como *brote*, *tocón* o *Jesé*, a un ser humano que vendrá, sino más bien de un plano de significado místico, que utiliza el tropo (sentido «literal» retórico-literario) del brote y el tocón para designar de modo oculto, pero descifrabable por la fe, el misterio cristiano. En general, no obstante, el sentido espiritual reside en el desciframiento de las *res*, de las «realidades» en tanto que significan otras cosas que ellas mismas. El sentido espiritual aparece a menudo designado de modo general por los comentaristas como sentido *alegórico* o sentido *místico*. Hay que tener en consideración que el término *alegoría* puede designar dos cosas distintas: la figura retórica (que es un tropo) de la metáfora continua, la cual depende del sentido literal (véase *supra*) o, por el contrario, el sentido espiritual general. Por otra parte, a ese segundo uso del término *alegoría* se le añade un tercer significado cuando *alegoría* designa uno de los tres modos específicos posibles del sentido espiritual.

LOS TRES NIVELES O GÉNEROS DEL SENTIDO ESPIRITUAL: TROPOLÓGICO, TIPOLÓGICO Y ANAGÓGICO

Esas «realidades»-signo dotan al texto bíblico de un sentido espiritual que se organiza según tres planos distintos de significado. Su designación se remonta a Orígenes, pero la lista de los tres sentidos espirituales (lo que supone cuatro sentidos con el sentido literal) no se convirtió en canónica más que en el siglo XIII. Su número y significado fueron entonces fijados para la posteridad por Agustín de Dacia en la célebre fórmula de su dístico:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

La letra enseña lo que ha pasado, la alegoría lo que se debe creer,
La moral lo que hay que hacer, la anagogía adónde hay que ir.

Conservaremos aquí el orden y los términos siguientes:

- El sentido tropológico o moral.
- El sentido tipológico o alegórico (en el sentido estricto del término).
- El sentido anagógico.

El primero, el sentido tropológico o moral, concierne a la vida del alma del fiel, su formación moral y espiritual, concebida en términos de progreso: las «realidades» se convierten en símbolos de la vida interior. Pero resulta evidente que, dado que el sentido literal puede tener un contenido explícitamente moral y espiritual, en el plano de la *sententia* (véase *supra*) no es necesario descifrar alegóricamente un símbolo para encontrar un significado moral y espiritual a tal o cual pasaje bíblico. Sólo hay sentido moral o tropológico de naturaleza alegórica o mística si ese desciframiento de un sentido oculto es necesario y si, por lo tanto, hay transferencia (cf. *supra*) de un plano de significado a otro. De modo que, en esta tradición de lectura alegórica o mística de la Biblia, la *mística* debe entenderse no en el sentido moderno y habitual del término, sino en el sentido de *oculto y descifrable*. Se observará por último que algunos autores (como Erasmo en el siglo xvi) llaman tropología a toda lección moral que se pueda sacar de un texto, ya se trate de su letra o del desciframiento alegórico de ésta.

El segundo significado, el tipológico, concierne a las realidades que significan otros acontecimientos, es decir, muy a menudo realidades del Antiguo Testamento que funcionan como «tipos» prefiguradores de las realidades del Nuevo Testamento. Así fue como, en el episodio de los hebreos en el desierto (Nu 21, 6-9), la serpiente de bronce que cuelga de una vara y que salva de las mordeduras de las serpientes venenosas tiene como significado espiritual tipológico el de representar a Cristo crucificado para salvar a todos los creyentes. La vida salvada por la serpiente de bronce se corresponde con la vida

eterna, etc. En la tipología encontramos sobre todo figuras de Cristo (en este caso la serpiente) y de sus enemigos, figuras de la Iglesia y la figuración de los sacramentos cristianos en los signos, particularmente el sistema sacrificial del Antiguo Testamento. Esta simbología tipológica se basa en la dualidad propiamente cristiana de la Biblia (Antiguo/Nuevo Testamento) y durante mucho tiempo sirvió como base principal de la lectura cristiana de la Biblia. Procedente de la explicación exegética, la tipología sirvió también de procedimiento para demostrar la verdad cristiana de las Escrituras por medio de su concordancia. Su sistematización fue realizada en obras (con su iconografía correspondiente) como la Biblia de los Pobres (véase «Arte», p. 528). Ese sentido tipológico es llamado a menudo sentido alegórico mediante una reducción del género a esa especie o forma particular²⁹.

El tercer sentido espiritual, el anagógico, concierne al mundo celeste, que será desvelado al final de los tiempos y que trata sobre los elegidos, los ángeles, la Jerusalén celeste, etc. En resumen, los fines últimos. *Anagógica* significa en griego que remonta o que hace remontar, en este caso hacia lo alto, hacia las realidades superiores por venir.

Semejante interpretación tiene como efecto necesario aislar del texto en cuestión los elementos semánticos que se prestan a la trasposición y descuidar aquellos que no están adaptados a ello. Así sucede en el episodio de la serpiente de bronce y su lectura tipológica: no todos los hebreos resultan mordidos y tienen que ser salvados, mientras que en la teología cristiana de la redención todos los hombres tienen necesidad de ser salvados (aunque sólo los fieles puedan serlo). La lectura alegórica (ya sea moral, tipológica o anagógica) consiste en general en transferir simbólicamente —y basándose en una analogía entre el texto bíblico y los contenidos de la fe cristiana— elementos semánticos del eje sintagmático del discurso a un eje paradigmático de significado proporcionado por la fe cristiana y la totalidad del Canon bíblico, incluido el Nuevo Testamento. Para ser visualmente concretos podemos poner un ejemplo iconográfico, sobre todo porque la lectura alegórica o mística ha influido mucho en el arte cristiano tradicional y su iconografía. Se trata de la zarza ardiente, me-

²⁹ Se encontrará una rica lista de correspondencias tipológicas de la iconografía medieval en L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien, t. I: Introduction générale*, PUF, 1955, pp. 201-207. [Existe traducción española, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1999.]

diante la cual Dios se revela a Moisés en el desierto, zarza que arde sin consumirse (Ex 3, 1 y ss.). La tradición alegórica veía en ello sobre todo una figuración tipológica de la virginidad de María en el Nuevo Testamento, de la que la zarza ardiente se conviene en un símbolo. El tríptico de la zarza ardiente de la catedral de Aix-en-Provence (N. Froment, siglo xv) representa la escena de Moisés delante de esa zarza conforme a ese simbolismo paradigmático y «vertical» que superpone los dos sentidos, literal y espiritual. La Virgen aparece sentada majestuosamente encima (sentido espiritual) de la escena en la cual Moisés se descalza delante de la zarza (sentido literal de la «historia»). Por otra parte, el pintor añadió, según el código de la pintura religiosa de la época, el retrato de los oferentes del cuadro en primer plano y, por lo tanto, más «abajo». Este último plano puede simbolizar, en el proceso de la lectura alegórica, la posición del lector cristiano y moderno, cuya mirada debe orientarse, a partir del sentido literal-histórico del episodio, hacia su sentido espiritual (que desemboca en la piedad de María); ambas, la escena bíblica y la imagen mariana, dan acceso al cielo. Por otra parte, una lectura tropológica y anagógica sería igualmente posible si se reconoce en esta imagen una celebración de la virginidad en general, así como una representación (cf. la majestad de María) de algo que sólo será visto al final de los tiempos.

La originalidad hermenéutica de este proceso interpretativo reside en la idea, siempre subyacente, de que no resulta de una proyección interpretativa subjetiva o arbitraria del lector, sino que reposa sobre la estructura misma de la Creación y de la Historia, siendo consideradas, tanto la una como la otra, como repletas de *figuras* que Dios ha inscrito en ellas. En nuestro ejemplo anterior de la serpiente, fue Dios quien dirigió la historia de los hebreos de modo que su aventura en el desierto anunciara cronológicamente —para el futuro creyente— y prefigurara simbólicamente la revelación del Nuevo Testamento. Dado que Dios es el creador de todas las cosas, puede utilizar a las serpientes y sus mordeduras de modo que signifiquen, en este episodio, las mordeduras del pecado y la perdición de la Humanidad, y como su Providencia dirige y domina la historia de la salvación, el escenario del episodio bíblico de las serpientes, anterior en muchos siglos a la crucifixión de Jesús, puede prefigurar éste, «en donde todo se completa» (Jn 19, 30). Finalmente, gracias a que la Biblia está inspirada y tiene a Dios por autor, propone a la vez el relato de esa aventura en el

Antiguo Testamento y su correspondencia crística en el Nuevo. Reconocer la inspiración de la Biblia significa reconocer (y explorar) la organización general de la revelación, manifestada indisolublemente de modo coherente en las realidades de la Creación y de la Historia, así como en el Libro. En este sentido, la Biblia es considerada, pese a las diferencias de los libros y de sus dos partes, como un único texto que contiene, del principio al fin, el mismo mensaje del mismo autor. Las concordancias de un libro con otro, del Antiguo Testamento con el Nuevo, ya se trate de la concordancia de una palabra o de un nombre, de una expresión o de una idea, aparecen entonces como siempre significativas, y su significado debe ser explorado según el sentido espiritual. Las herramientas elaboradas en ese sentido (a partir del siglo XIII) desembocarán en nuestras concordancias modernas, esos diccionarios que sistemáticamente enumeran las apariciones de las palabras en la totalidad del corpus bíblico. Por último, existían (y existen aún) concordancias textuales prefabricadas, aquellas que proponen la lista de lecturas litúrgicas (véase *infra* a ese respecto), que a menudo hacen corresponder entre sí (en el transcurso de un mismo oficio, en el que son leídos) textos extraídos de libros diferentes, en especial del Nuevo y del Antiguo Testamento.

BIBLIA, ENSEÑANZA UNIVERSITARIA Y PREDICACIÓN DURANTE LA EDAD MEDIA

Durante la era de la escolástica la Biblia continuó siendo objeto de explicaciones y comentarios de tipo universitario y las Facultades de Teología fijaron como texto de base para sus estudios, siguiendo el modelo de la Facultad de París, no el corpus de la Biblia propiamente, sino las *Sentencias* de Pierre Lombard (1100-1160). Esto no excluyó la existencia de un curso de exégesis bíblica que consistía sobre todo en la exégesis literal, la exégesis espiritual y eventualmente el examen de las cuestiones. Sin embargo, las *Sentencias* de Lombard son una obra de referencia para los teólogos, del mismo modo que una parte del corpus aristotélico sirve de obra de referencia, en la Facultad de Artes, para la filosofía. La suma de preguntas de Lombard proporcionó así, a través de sus capítulos y de las soluciones que propone, una clave teológica y una obra de referencia en materia de interpreta-

ción bíblica hasta finales de la Edad Media. Pero como todas las sumas de esa época (cf. las de santo Tomás de Aquino), las *Sentencias* de Lombard se apoyan a su vez sobre otros textos anteriores, sobre todo de la época patristica (san Agustín, etc.), que son citados y cuya exégesis bíblica se integra así, indirectamente, en la reflexión teológica universitaria. Pese al lugar central de la referencia bíblica en la cultura teológica escolástica, ésta practica principalmente el ejercicio de la *disputatio*, que convierte las cuestiones examinadas (incluidas aquellas que tratan sobre puntos del texto bíblico) en independientes del ejercicio del comentario continuo de un pasaje o de un libro bíblico. El renacimiento humanista y la Reforma criticaron estos hábitos en nombre de un «retorno» metodológico (y no sólo filológico) a las Sagradas Escrituras.

Otra fuente muy habitual de exégesis bíblica en la cultura medieval la proporciona la Glosa que acompaña a los textos bíblicos en aquello que se conoce como Biblias glosadas³⁰.

A partir del siglo XII, las glosas proponen un comentario que aclara el detalle del texto, rodeándolo (glosa marginal) y entre líneas sucesivas (glosa interlineal). La segunda está formada a base de pequeños comentarios situados por encima de la palabra explicada, mientras que la primera proporciona explicaciones más largas. Esta Glosa está en realidad compilada, sobre todo a partir de los Padres de la Iglesia y de autores antiguos como Rábano Mauro (siglo IX), pero también de fuentes más recientes, por ejemplo los autores judíos. Las glosas conciernen a la gramática (léxico, etc.), la retórica y la historia, más raramente al sentido filológico o teológico, pero también al sentido espiritual. Esa Glosa, a la cual recurren los maestros escolásticos para preparar sus cursos, se estandarizó (se trata de la *Glosa ordinaria*), sin duda, a partir de la enseñanza de dos maestros de Laon: Anselmo y Raúl. Tiene un carácter de autoridad al cual es normal referirse. No existe, sin embargo, una exégesis que constriña, únicamente «autoridades», que pueden ser divergentes, entre las cuales se encuentran naturalmente los Padres de la Iglesia. Señalemos que el lector moderno hará bien en recurrir a la Glosa (de modo paralelo a la liturgia) cuando se encuentre ante un pasaje bíblico, sobre todo de los

³⁰ Véase J. Berlioz *et al.*, *Identifier sources et citations*, Lovaina. Brépois («L'Atelier du médiéviste», 1), 1994, cap. 1: «La Bible latine et les gloses».

autores antiguos (hasta el siglo xvii); en ella encontrará a menudo el modo tradicional de comprender tal o cual enunciado bíblico³¹.

Una última referencia constante, la de las Apostillas, sobre todo las de Nicolás de Lira, será puesta en entredicho por el humanismo cristiano del Renacimiento y la Reforma. Se trata de otro comentario estándar, con visos de brevedad, pero que sistematiza la glosa de un modo menos fragmentario.

Para terminar la presentación de esta lectura cristiana tradicional, característica en particular de la cultura religiosa y tipológica de la Edad Media, mencionaremos un modo particular de exégesis y de difusión de la Biblia, aquel que en esa época más contribuyó sin duda a trasladar al público el mensaje religioso correspondiente. Se trata de la predicación en su forma escolástica, tal cual se practicó desde el siglo xiii hasta los primeros decenios del siglo xvi. Presenta la particularidad de utilizar sistemáticamente la lectura espiritual de la Biblia y de apoyarse también en el principio de la concordancia de los pasajes bíblicos de origen diferente³².

La exégesis alegórica, con sus diferentes niveles, tuvo un papel privilegiado en ese proceso, puesto que ofrece el material esencial del sermón en tanto que comenta las Escrituras y porque ofrece un método que habitúa al predicador a hacer concordar las citas del «tema» y del «protema». No obstante, con la crisis de la lectura alegórica, en el siglo xvi se asistió también a una crisis de la predicación tradicional. El humanismo cristiano, y después la Reforma Protestante, intentaron promover, al mismo tiempo que una predicación más directamente centrada sobre el mensaje bíblico, presentado como central y suficiente, nuevas vías para la exégesis.

LA CRISIS MODERNA DE LA LECTURA ALEGÓRICA

Cuando la concepción del mundo, de la Historia y del Libro que sostiene la lectura alegórica se debilitó (a partir del siglo xvi), fue cada vez más y más criticada y, posteriormente, rechazada de forma

³¹ *Biblia latina cum glossa ordinaria*. Facsímil reimpreso de la edición príncipe (Estrasburgo, 1480-1481), Tournai, Brépols, 1992.

³² Étienne Gilson, «Michel Menot et la technique du sermon médiéval» en *Les idées et les lettres*, París, Vrin, 1931.

progresiva (pero nunca del todo), motivo por el cual los teólogos modernos tuvieron que encontrar un nuevo modo de fundamentar la lectura cristiana de las Escrituras, es decir, de pensar la relación entre la historia humana y la historia sagrada, del contenido de la fe cristiana y de la inspiración de la Biblia. El siglo XVI representa un período de transición desde este punto de vista (véase «Lecturas críticas», pp. 345 y ss.). El carácter sistemático de la lectura alegórica fue criticado por ciertos humanistas cristianos como Erasmo (1467-1536), que sin embargo mantuvo el principio para salvaguardar la lectura cristiana tradicional del Antiguo Testamento. Erasmo señala (según una larga tradición efectivamente bien atestiguada antes que él) que los Padres de la Iglesia no conocen propiamente hablando más que dos sentidos, el sentido literal (o gramatical, o histórico) y el sentido espiritual, que era designado de modos diversos, ya como moral o tropológico, ya como tipológico o incluso alegórico, ya como anagógico, sin que haya que atribuirles un sentido especial a estas últimas designaciones. A partir de ahí Erasmo reaccionó contra la idea (y en ocasiones la práctica medieval) de un sistema de cuatro sentidos que, según él, sólo existía en los autores modernos, es decir, escolásticos. Paralelamente a Erasmo, Jacques Lefèvre d'Étaple (1455-1537) defendió la unidad de un sentido literal-espiritual, sentido unificado y cristológico.

El principio mismo de la lectura alegórica fue abandonado por algunos reformadores protestantes como Calvino (1509-1564). La postura de este último merece ser mencionada. Calvino conservó de Erasmo una atención renovada respecto a la letra del texto, concebida en concreto desde un ángulo literario: lugar y contexto de cada elemento semántico y discursivo, investigación filológica y retórica de la intención del autor bíblico, etc. Esa lectura «horizontal» (literal) viene acompañada en Calvino (y en otros reformadores, como Mélanchthon o Bucero, en grados variables) de la denuncia (ya expresada por Erasmo, pero en adelante convertida en principio) del carácter fabulador de la lectura alegórica. En estos autores y sus sucesores apenas se practica —raramente— más que en forma tipológica en los casos en los que es absolutamente necesario, es decir, cuando el texto hebreo lo impone, porque no se puede explicar de otro modo. Es decir, que el sentido de naturaleza moral o teológica (véase *supra*) basta en general para fundamentar el sentido cristiano y edificante de la Biblia. Por esa razón en Calvino la oposición paulina entre la letra y el espíritu

(cf. 2 Cor 3, 6) no se identifica ya, tal y como lo era en la tradición alegórica, con la del sentido literal y el sentido espiritual, sino que es llevada desde el plano hermenéutico al plano antropológico y psicológico. Es «literal» una comprensión de la Biblia que no llega a los corazones; es «espiritual» la comprensión que ve en el sentido histórico-literal del texto un mensaje vivo y edificante. Uno de los efectos importantes de esta nueva orientación hermenéutica es que rechaza considerar las realidades del Antiguo Testamento como «sombras» que sólo consiguen consistencia en las del Nuevo Testamento; una concepción que, en la tradición cristiana, puede venir acompañada de un toque antijudío, en Pascal, sin ir más lejos. Por ejemplo, en vez de ser un «tipo» de la fe cristiana que está por venir, Abraham se vuelve a convertir en un creyente dotado de la plenitud de una fe suficiente y, como tal, en un modelo para el cristiano. No es una concordancia simbólica, de tipo por ejemplo tipológico, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento lo que cimienta el significado cristiano de la aventura espiritual de Abraham, sino el sentido literal de lo que vio, dijo, etc. El sentido moral y espiritual ligado a la letra del texto (véase *supra*) basta, siendo estudiado y revalorizado en sí mismo, en virtud de un *principio de identificación directa* del fiel moderno y cristiano con el personaje bíblico. Esta concepción no deriva en Calvino de una reevaluación filosemita de la lectura judía de la Biblia, sino de una nueva hermenéutica cristiana que puede permanecer hostil al judaísmo, tanto más cuanto que cortocircuita voluntariamente la tradición judía y continúa oponiéndole su propia interpretación «espiritual». Por otra parte, esta identificación directa corre evidentemente pareja a la idea reformadora (Lutero) de que el texto de la Biblia es claro, es decir, que su sentido cristiano no tiene necesidad de un desciframiento propuesto por clérigos especialistas de la lectura «espiritual». Esta identificación directa acompaña a la vulgarización de la lectura bíblica, arrancada al marco del «misterio» para ser ofrecida, en principio, a todos en versiones vernáculas (véase «Traducciones modernas») equivalentes al texto original.

Frente a esa contestación y esa nueva concepción de la revelación, de la historia de la salvación y de la inspiración bíblicas, el catolicismo de la Contrarreforma mantuvo el principio de la lectura alegórica, regulándolo —de acuerdo con la tradición de santo Tomás de Aquino— mediante la idea de que la letra le bastaba a la fe y contenía todo lo que le era necesario a ésta en el plano doctrinal. Pese a este

recordatorio, que intentaba prevenir las acusaciones de arbitrariedad dirigidas contra la alegoría, la idea de que todo en el Antiguo Testamento es una figura se mantuvo, como demuestra el ejemplo de Pascal, de quien siguen tres «Pensamientos» sobre el tema:

Para saber si la Ley y los sacrificios son realidad o figura, hay que ver si los profetas, al hablar de estas cosas, detenían su vista y su pensamiento de modo que no se concentraran más que en esa antigua Alianza. O si veían otra cosa de la que ellas eran la pintura. Puesto que en un retrato se ve la cosa figurada. Para ello no hay más que examinar lo que dicen. Cuando dicen que será eterna, ¿quieren hablar de esa Alianza que dicen será cambiada? Y lo mismo sus sacrificios, etc.

El Antiguo Testamento es una cifra.

Todo llegaba en imágenes [cf. 1 Cor, 10, 11].

Una cifra que se descifra a la luz del Nuevo Testamento, aunque según Pascal en el Antiguo Testamento encontramos los indicios (en este caso en forma de contradicción que resolver) de esa «otra cosa» que se esconde y se anuncia. Ésa es la cuestión sobre la que insiste, interpretando 1 Cor 10, 6 y ss. según el principio generalizado de la alegoría. Pascal también nos ofrece un eco de la crítica habitual contra los comentaristas que abusan de la interpretación alegórica («hablar contra quienes son demasiado figurativos»). Pero lo que precipitará el declinar de la exégesis alegórica será menos esa crítica que el desarrollo positivo de los métodos histórico-críticos a partir del siglo XVII, amén de la crisis del soporte ideológico que aseguraba la lectura simbólica de la Biblia. Mencionemos entre los elementos opuestos a ese soporte la concepción puramente física del cosmos, la laicización de la Historia (vacuada por los historiadores de su contenido teológico de revelación), el divorcio entre las ciencias humanas (profanas) y la teología, etc. Cuando el método volvió a ser descubierto para sí gracias a la renovación católica francesa del siglo XIX, su aplicación se limitó a casos concretos, en general los textos bíblicos de la liturgia. En cuanto a la exégesis alegórica de un Paul Claudel, en el siglo XX, no fue tomada en consideración por los exegetas profesionales. Pero la misma tradición católica ha mantenido partes importantes de la lectura alegórica hasta nuestros días, aunque no sea más que en su liturgia (véase «Lecturas litúrgicas», pp. 313-341), que a menudo ha hecho corresponder en el modo tipológico textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, por no

mencionar los numerosos vestigios de lectura moral (tropológica). Del lado protestante (pero católico también), por lo general la alegoría fue abandonada por los teólogos (a menudo ya desde el siglo XVI) en beneficio de una concepción que concede más importancia a la consistencia dinámica de la historia bíblica de la salvación. Un esquema mental y cultural nuevo se impuso, que reposaba ideológicamente en la noción (implícita o explícita) del progreso (desarrollo) en el seno de la historia bíblica y, literariamente, en la idea de que el texto no hay que descifrarlo hojearlo sus niveles de significado, sino aprehenderlo ya sea como expresión de una intención, ya como proyección de un sentido. Se trata entonces de circunscribir, como se hace con otros tantos testimonios, en su singularidad y su consistencia particulares (según principalmente los métodos histórico-críticos), las experiencias sucesivas de salvación de las que dan cuenta los textos bíblicos, con cada generación, o mejor con cada autor, expresándolas a su modo. En cuanto a la unidad cristiana sobre el significado de la Biblia, desde esta perspectiva ya no se funda en el topos de la correspondencia entre el mundo y el Libro, sino en la intertextualidad activa y/o pasiva mediante la cual los libros bíblicos se refieren los unos a los otros y, a través de esa referencia, proyectan un horizonte de comprensión, que es el de la fe cristiana (véase «Lecturas críticas», pp. 361 y ss.). La lectura sigue así siendo «infinita», pero ese carácter ya no está garantizado metafísicamente por un Dios todopoderoso, a la vez creador, providencial y autor de la Biblia, que asistiría al lector, objetiva y subjetivamente, a la consecución del significado. La lectura se aprecia más bien, en su dimensión existencial, poética y hermenéutica, como una apertura simultánea del sentido hacia un porvenir (o un «adelante» del texto) y del lector hacia el sentido. A través de la letra del texto (hoy día delimitada por los métodos histórico-críticos), el significado «segundo» existe como una alusión o connotación, en la conciencia que esa letra despierta en el lector moderno. Éste es interpelado por un texto que le precede históricamente, pero del que se puede convertir, a través de los procesos de interpretación, en contemporáneo merced a una apropiación que revela la capacidad infinita del texto para significar. De la antigua lectura alegórica subsisten, por lo tanto, algo más que muchos vestigios: la decisión —intelectual y existencial— de interpretar el texto y una doble y mutua exigencia de coherencia respecto al texto y la comprensión que del mismo puede tener el lector creyente moderno.