



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 7

CB 105 HERMENÉUTICA BÍBLICA

Croatto, Severino. “Exégesis y Eiségesis”. En *Hermenéutica bíblica: Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, 105-129.
Argentina: LUMEN, 2004.

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.

III

EXÉGESIS Y EISÉGESIS

Llegados hasta acá, debe quedar firmemente establecido que la exploración del sentido de un texto no se reduce a un trabajo crítico puramente literario y académico. Existe también una praxis —del crítico y de su contexto socio-histórico— que da el parámetro de la lectura. No se “sale” del texto (*exégesis*, del griego *ago* ‘conducir / guiar’) trayendo un sentido puro, recogido de dentro como el buzo trae a la superficie del mar un coral, o como se saca un objeto de un cofre. Antes, se “entra” en el texto (*eis-égesis*) con preguntas que no son siempre las de su autor, desde un horizonte vivencial nuevo que repercute significativamente en la *producción* del sentido que es la lectura. Ya hemos estudiado por qué toda lectura es *relectura* del sentido de un texto.

1. *La relectura de la Biblia es parte de su propio mensaje.*

Cabe recordar en este momento que *toda* la Biblia es, cual la tenemos ahora, el resultado, el *producto* mejor dicho, de un largo proceso hermenéutico, en el que actuaron

conjuntamente los dos niveles tratados en párrafos anteriores:

a) el de la praxis socio-histórica de Israel, vivida y reflexionada por generaciones sucesivas en continuidad con la promesa y los grandes hechos salvíficos; y

b) el de la “recolección” de la presencia de Dios en forma de discurso (aspecto lingüístico de la revelación) en los relatos históricos, en los “credos”, y en tantos géneros literarios como abundan en la Biblia, hasta terminar en la formación de los textos aislados, luego los *córrpora* legal, profético, sapiencial, histórico, litúrgico, y por último *el* texto canónico final.

Ni la revelación de Dios (en los acontecimientos más que en las palabras, cf. más adelante en 3), ni la inspiración (en los textos más que en los autores, ver II, bajo 1.3.1) son fenómenos aislados. Más bien, se complementan y recrean dialécticamente. La “palabra de Dios” se genera en el acontecimiento salvífico, interpretado y enriquecido por la palabra que lo recoge y lo retransmite en forma (o en diversas “formas”) de mensaje. Por eso, la correlación entre el “efecto histórico” (del acontecimiento) y el “efecto de sentido” (del texto) es muy íntima y se prolonga en la relación entre praxis y lectura de una tradición, texto o —en nuestro caso— de la Biblia.

La exégesis crítica busca comprender sobre todo la *producción* de los textos, mientras que la lectura teológica que se hace desde la experiencia de fe, se concentra en el texto *producido*, explotando su “reserva-de-sentido” lingüística

y como “palabra de Dios”. Pero también aquella se practica *desde* un lugar (social, teológico), o sea, desde una concepción de la realidad, y entonces la *exégesis* es *eiségesis* al mismo tiempo.

La relectura teológica de base, por otra parte, está condicionada por la estructura, los códigos, la polisemia *del texto* (¡no cualquier polisemia!) que debe explorar incansablemente. Y entonces, esta vez la *eiségesis* es *exégesis*. Una y otra son inseparables en la lectura en cuanto acto de la producción del sentido. Toda lectura en efecto es un acto hermenéutico, trátase de la Biblia, de cualquier texto sagrado o no sagrado. Es importante reconocerlo. Cuando se critica la lectura política (que no es la única) de la Biblia que hace la teología de la liberación se está haciendo una opción política (desde una praxis determinada que tiene reflejos políticos) y hermenéutica: se quiere “clausurar” una lectura porque su lugar es ocupado por otra lectura del mismo signo pero con contenidos distintos.

También la lectura realizada desde la Iglesia popular es sospechada de sociológica o política. ¿Por qué no es sociológica y política la lectura tradicional e impuesta? Se ignora, por otra parte, que la Biblia es un texto “producido” en correlación hermenéutica con la realidad socio-histórica de todo un pueblo y que, por lo mismo, está saturada de “lo político”. Los textos proféticos son la evidencia más clara al respecto. Aquella es la palabra de Dios para un pueblo que quiere realizar un proyecto *histórico* de paz, de justicia, fidelidad y amor, bienestar y libertad.

Será oportuno volver a lo desarrollado ya en la parte **II**: el acontecimiento genera una “palabra” interpretante y — en la dirección opuesta— se convierte en *fundante*, al ser recargado de sentido por las lecturas sucesivas (diagrama de **II 1.4**). Y es en el nivel de las prácticas donde se contextualizan estas mismas lecturas, que buscan “entrar” en la palabra-tradición (el texto en su sentido semiótico y hermenéutico) y que por eso son *eisegéticas* (diagrama de **II 5**). Este fenómeno explica la formación del Antiguo Testamento en la gran experiencia de fe de Israel, del Nuevo como relectura de aquél (y no como una literatura paralela) en la vida de la primera comunidad de los discípulos de Jesús.

Ahora bien, ese proceso hermenéutico *es parte del mensaje mismo de la Biblia*.

Vale decir: la Biblia, tomada como “producto” de un despliegue hermenéutico, nos facilita una clave de lectura importante, a saber, que su sentido querigmático sólo es entregado en la prolongación del mismo desenvolvimiento hermenéutico (= acontecimiento > palabra) que la ha constituido.

De esta manera, pretender “fijar” definitivamente su sentido al momento de su “producción” es negar su propia condición de *sentido abierto*. Léida en cambio desde la realidad socio-histórica (política, económica, cultural, religiosa, etc.) revela dimensiones no vistas antes, rayos de luz no captados por las lecturas anteriores. En efecto, **LO NO DICHO DE LO “DICHO” DEL TEXTO ES DICHO EN LA INTERPRETACIÓN CONTEXTUALIZADA.**

Ésta es la médula del acto hermenéutico, y sintetiza de alguna manera lo ya analizado hasta aquí.

2. *¿Actualización de la Biblia, iluminación de la realidad?*

Es menester afinar algunas nociones. En primer lugar, lo que venimos afirmando es más que una “actualización” del mensaje bíblico, y mucho más también que una “iluminación” de nuestra realidad histórica con todas sus manifestaciones. Nótese el carácter disyuntivo de estos dos términos tan manejados pero que no dan en el centro del fenómeno hermenéutico. O por lo menos no lo explican en su totalidad.

a) ¿Qué implica actualizar el mensaje bíblico? ¿Expresarlo en nuevos términos? ¿Usar un lenguaje popular, verter los semitismos en moldes más próximos a nosotros, diluir los términos “densos”, pero culturalmente contextualizados, mediante glosas explicativas?

Esto último sucede a veces con las versiones populares de la Biblia. No se puede negar su beneficio, con tal de tener conciencia de que estas modernizaciones semánticas son fugaces y no pueden durar mucho. Es el problema de una versión popular que se vuelve tradicional (el lenguaje popular va cambiando, y el texto bíblico “facilitado” queda en una especie de vacío, entre la densidad originaria perdida y nuevos lenguajes de la gente ya no reflejados).

De hecho, las formas mencionadas de actualización no sobrepasan los límites de una “traducción”. Aunque, como esta última, rondan el ámbito de la hermenéutica, no siempre, sin embargo, entran en su núcleo.

¿Se tratará en todo caso de hacer *eficaz* el querigma bíblico para nuestras situaciones? De eso se trata, evidentemente. Mas, ¿cómo se hace eficaz un mensaje expresado en otro tiempo para un pueblo de otro entorno cultural y social? Esta exigencia presupone que “se hace algo” con el *texto* donde está inscripto el mensaje. Es con la aplicación de las leyes de la lingüística del discurso (parte I) y teniendo en cuenta el proceso del acontecimiento-que-se-hace-palabra (parte II) como se desimplica en el texto bíblico un sentido que desborda su primer referente. Y como se descubre un mensaje no agotado en su primera realización.

Desembocamos así en una *novedad* de sentido, característica de toda lectura hermenéutica, muy notable por otra parte en el seno de todas las tradiciones religiosas. La simple actualización literaria del querigma no tiene estos alcances, aunque se orienta en una buena dirección. ¿No había acaso una novedad en la relectura cristológica del Antiguo Testamento practicada en la época apostólica y reflejada en los libros del Nuevo? ¿Por qué no ha de ser *nueva* nuestra interpretación de la Biblia, hecha en el marco de nuevas experiencias históricas y de fe? Debemos *recrear* el mensaje bíblico, y no sólo actualizarlo. No proponemos nada desconocido, sino que estamos aclarando las implicaciones y la riqueza de una lectura que ya se está haciendo desde una Iglesia popular, desde procesos históricos inéditos.

tos, desde contextos culturales o religiosos diferentes de los del mundo semítico u occidental, o por teólogos que escuchan la vida del pueblo, o están inmersos en ella.

b) Lo que acabamos de señalar aclara a su vez eso de la “iluminación” de la historia de nuestros pueblos, o de nuestra realidad, desde la Biblia entendida como palabra de Dios. No hay un camino único, que viene *desde* el texto bíblico. La circularidad hermenéutica implica el itinerario inverso como complemento del primero, por cuanto la praxis de la fe en un contexto social determinado tiene también algo que aportar al “sentido” de la Biblia, abriéndose precisamente en cuanto “palabra de Dios”. Por ejemplo: una valoración, desde dentro, de las religiones y culturas de Asia, África y América Latina, ¿nada tiene que aportar frente a tantos textos bíblicos que desprecian los símbolos religiosos de los pueblos vecinos de Israel?¹ El clamor de los sectores oprimidos ¿no clama también contra una lectura excesivamente espiritualista y escatologizante del Nuevo Testamento?

3. *¿Revelación terminada o abierta?*

El lector se habrá preguntado tal vez si todo esto no significa “añadir” o “quitar” a la palabra de Dios. Es claro que

¹ Ver, sobre esta cuestión, “La destrucción de los símbolos de los dominados”: *RIBLA* (= Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana) 11 (1992) 37-48 = “Die Zerstörung der Symbole der Unterdrückten”: *Zeitschr. für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76 (1992) 273-284.

tropezamos aquí con el teologúmeno de la revelación acabada y clausurada con Cristo, con el último apóstol, con el último libro del Nuevo Testamento, según las versiones de ese concepto.

Ante todo, tales tres posibilidades no son sinónimas. La primera (la revelación terminada en Cristo) indica algo cualitativo, la segunda un espacio temporal, la tercera un límite textual y lingüístico. Pero se explican mutuamente: Cristo es la cima de la revelación, pero el texto canónico que culmina en el Apocalipsis recoge la experiencia *post-pascual* y *apostólica* de la comunidad cristiana *primigenia*. La revelación tiene entonces una extensión limitada, en la vida de Israel, y durante la vida de los apóstoles, testigos de la actuación, muerte y resurrección de Jesús.

Esta construcción teológica tiene sentido en su intención *simbólica*, a saber, expresar el valor paradigmático que tiene la Biblia como palabra de Dios. Entendida dogmáticamente, como una verdad “histórica”, con significado literal (el símbolo en lugar de lo simbolizado), no satisface.²

Cristo es el punto culminante, el más alto (hasta ahora), de la manifestación de Dios en la historia de la salvación. ¿Pero Dios no se manifestó antes (¡y antes de Israel!) y no se manifiesta después del mismo Jesús? Aunque estemos

² Sobre el lenguaje simbólico, cf. el parágrafo 4. Sobre el símbolo como “re-misor” a un segundo sentido —no objetivable en forma racional—, cf. nuestro curso sobre *Los lenguajes de la experiencia religiosa* (Universidad Abierta y a Distancia “Hernandarias”, Buenos Aires 1994) cap. III, 2 y 3.

hablando de nuestro planeta Tierra y no de todo el universo, ¿cómo podemos definir lo que Dios puede hacer en la historia de los hombres?

¿O “revelarse” significa sólo decir palabras? El problema empieza por allí, y tiene su explicación, y nada menos que “hermenéutica”, a saber, que el acontecimiento es recogido en la palabra-relato, y ésta echa a rodar como mensaje o sentido *del* acontecimiento primero, como sentido o mensaje “lenguágico” luego. Ese fenómeno, ya estudiado (capítulo II), es muy significativo, y es la matriz del proceso hermenéutico. El acontecimiento “tiene sentido” en cuanto es interpretado. Después, el transporte del sentido es un *texto* (oral o escrito, y finalmente escrito). Hasta que el texto es asumido por una opción hermenéutica como “canon” que clausura otras tradiciones. En una derivación degenerada, pretende inútilmente clausurar su propia relectura: cuando se lo considera como “depósito” de la revelación.³

Así como un suceso puede convertirse en “fundante” a la luz de sus efectos históricos, también un texto se hace normativo y arquetípico dentro de una comunidad que ya vive en su atmósfera. El canon varía (si no está ya firmemente establecido y hecho “tradición”) sólo cuando el con-

³ Se podría objetar que la idea de un “depósito” de la fe es bíblica (1 Timoteo 6:20; 2 Timoteo 1:14). Pero el *texto* de estas dos epístolas intenta precisamente una “clausura” de la doctrina frente a otros grupos, y no se refiere a una Biblia aún no constituida. El contexto es específico en los dos pasajes: se refiere a la temprana tradición cristiana, en la que se incluye la lectura que el propio autor hace de la misma.

flicto de las interpretaciones llega a un grado tal que se produce la división. Los grupos nuevos necesitan recomponer o reafirmar un texto de referencia, un canon de Escrituras sagradas, si se trata del área religiosa. Por eso es tremendamente significativo el hecho, afirmado por la fe, de que la Biblia es nuestro texto paradigmático como palabra de Dios. No nos hacen falta nuevos libros que añadir a la Biblia y, por otro lado, las prácticas cristianas están definitivamente orientadas por las de Jesús y su enseñanza (interpretadas, por supuesto, en un *texto* canónico).

Pero aquí no acaba todo. O tal vez acabe un desarrollo hermenéutico. Uno de los “ejes semánticos” de la Biblia es, precisamente, que Dios se revela ante todo *en los acontecimientos* de la historia humana. Esa presencia es captada por la fe, y simultáneamente genera la fe, en cuanto ésta es inicialmente (como nos relata la Biblia) un “reconocimiento” de la presencia de Dios en los sucesos de la vida humana (cf. Éxodo 14:31). La fe como adhesión a una “palabra” o a una persona, es un *después* hermenéutico.

Ahora bien, todo aquello del acontecimiento recogido en la palabra —punto clave de la hermenéutica, sobre todo bíblica— tiene que ver con esa fe “reconocimiento”-de-Dios. Antes que en la palabra, Dios se manifiesta en el hecho salvífico y en sus consecuencias o “efectos históricos” que prolongan esa misma epifanía. Que la revelación de Dios sea expresada en una palabra, o en un texto, es también un *después*. Incluso la palabra bíblica de la “promesa” está en este momento mediada por un texto que la orienta al suceso del “éxodo”, *al que*, empero, *supone* como expe-

rimentado, y del cual es ya una forma de relectura. Paradójicamente, la promesa —en cuanto *texto actual*— ¡se elabora teológicamente a partir del suceso que anuncia! De la misma manera, los *relatos* de vocación proféticos (por ejemplo Amós 7:10-17; Isaías 6; Jeremías 1; Ezequiel 1-3) son posteriores a la actuación del profeta respectivo. El relato, repetimos, no la vocación misma. Aquél es una relectura del mensaje del profeta según la tradición que lo transmite.

Volvamos a la cuestión del límite de la revelación. Cuando un profeta de Israel habla en nombre de Dios (y menciona su “palabra”), en realidad lo está “leyendo” o escuchando *en la vida* de su pueblo, en la infidelidad o en el sufrimiento del mismo, codificados como juicio o como promesa de salvación. Dios está en el acontecimiento, y el profeta elabora en “palabras” esa presencia divina en la vida.

Y si “la Palabra se hizo carne” (Juan 1:14), ¿no significa también una negación de todo intento de clausurar la palabra de Dios en la *Torá*, o sea en la Ley? Reflejo y expresión múltiple de la revelación de Dios en la historia, la *Torá* llegó a ser negada como sentido al ser totalizada como palabra autónoma, cerrada, impermeable a nuevas manifestaciones de Dios que modificaran sus lecturas ya fijadas (¡aparentemente!) por la tradición. Jesús fue el acontecimiento *nuevo* de Dios que imponía una *relectura* de la *Torá*. Incapaces de “reconocerlo” a ese Dios en las prácticas y en las palabras de Jesús, muchos judíos de su tiempo se volvieron sorpresivamente “desconocedores” del mismo.

“Si me (re)conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre” (Juan 8:19); “el que me ve a mí, ve a aquel que me ha enviado” (12:45 y cf. 14:7).

Llama mucho la atención el hecho de que Jesús haya podido decir —en el relato joánico— que los “teólogos”, los conocedores de Dios de aquel momento, súbitamente se habían convertido en sus desconocedores. Dios, en efecto, se epifaniza en el Jesús histórico. Tocaba a la fe identificarlo allí. ¿Pero es “fe” tal clausura de Dios en la *Torá*? ¿Está Dios en un texto, o está en la vida? Conflicto hermenéutico por un lado; pero reduccionismo de la revelación por el otro. Tal fue el drama de aquellos judíos que dejaron “pasar” el acontecimiento-de-Dios-en-Jesús sin captarlo y, desde él, releer las Escrituras transmitidas como “palabra” de ese Dios.

El mismo ciclo se repite en la historia de la Iglesia. El teologúmeno de la revelación “terminada”, con todas sus buenas intenciones y toda la verdad que contiene como expresión simbólica, produce un corto circuito en el proceso de esa misma revelación: ‘Dios / palabra’, en vez de ‘Dios / acontecimiento / palabra’. ¿Quedamos sólo con una palabra que “ilumina” los sucesos humanos, las vicisitudes de los pueblos? ¿No está diciendo nada *nuevo* Dios en las luchas de los oprimidos, en los procesos de liberación, en el aporte de las ciencias al conocimiento del ser humano y sus problemas, de sus posibilidades creativas, de la realidad y sus estructuras opresivas, en los impulsos por construir un hombre nuevo en una sociedad nueva? No se trata únicamente de una novedad en el orden del conocimiento de la

revelación ya hecha, ni sólo de que Dios se manifiesta con modalidades inéditas y no experimentadas antes (por la profundización en su primera revelación: nivel del conocimiento en última instancia, de una gnosis humana) sino sobre todo de que se revela *en los acontecimientos*.

Si es así, entonces la epifanía de Dios debe generar un proceso hermenéutico que producirá su palabra: el discurso de la fe en todas sus modulaciones (oración, “credos”, proclamación, teología), palabra nueva en verdad. No simplemente una iluminación de la historia presente con la luz proyectada desde atrás (el texto bíblico) sino la captación del rostro de Dios cual se dibuja *en* la historia de los seres humanos.

La Biblia misma nos orienta a la lectura de Dios *en* los sucesos del mundo y nos enseña justamente a reconocerlo *como se manifiesta ahora* y no como repetición del pasado.

La historia humana es una novedad constante, y la presencia de Dios que la acompaña también lo es. Cristo, como acontecimiento central y máximo de esta historia, es un acontecimiento inacabado. La apocalíptica cristiana lo espera una segunda vez para “cerrar” esta historia.

La crítica judía a los cristianos que reconocemos en Jesús al Mesías y salvador, de que el mundo sigue igual que entonces, se basa en aquella concepción según la cual Cristo es el *telos* de la revelación y de la acción salvífica de Dios. Todo está dicho y todo está hecho, sólo que en la historia subsiguiente se explicita y profundiza lo dicho, y se producen los efectos de lo hecho.

¿No está más de acuerdo con el Nuevo Testamento afirmar que con Cristo *empieza* la escatología y el orden nuevo; que él es una clave hermenéutica para descubrir a Dios en *nuestra* historia? Cristo mismo, que es la Palabra del Padre (Juan 1:18 dice magníficamente del *Logos*-Palabra que “*exegésato* al Padre”), no ha dicho todo. Dejó su Espíritu para que nos enseñara todo (14:26) y nos condujera a la verdad plena (16:13: *hodegései humás en te alethéia pase*).

La Biblia es la lectura de fe de sucesos paradigmáticos de la historia salvífica, y la lectura paradigmática de una historia de salvación que no ha terminado. Como mensaje paradigmático y normativo, no excluye su propia relectura a la luz de nuevos acontecimientos. Si no tiene sentido clausurar la revelación de Dios en la historia pasada (porque se opone a la forma misma del mensaje bíblico), tampoco lo tiene convertir a la Biblia en un “depósito” clausurado, del cual sólo hay que “sacar”. Como texto normativo, canónico, del mensaje salvífico de Dios, y precisamente por ser normativo, incorpora —por su relectura— el sentido *nuevo* de sucesos nuevos de la historia.

Interpretar, en efecto, es **acumular sentido**. *Exégesis* es *eiségesis*, es “entrar” en el texto bíblico con una carga de sentido que recrea el primer sentido, justamente porque es puesto en sintonía con él, sea por el continuum de una praxis de fe (nivel del “efecto histórico”) o por el de las sucesivas interpretaciones o relecturas (nivel de la tradición hermenéutica).

Este carácter decisivo del acontecimiento —la histo-

ria— como lugar primero de la revelación de Dios ayer y hoy, pone en evidencia la endeblez y parcialidad de una teología fundada solamente en la(s) fuente(s) transmitida(s) de la revelación. Sea la “Scriptura sola” o acompañada de la Tradición, no hay mucha diferencia. Si la tradición fuera viviente, empalmaría con lo que llamamos la revelación *presente* de Dios en la historia. Pero la visión católica de la Tradición la convierte de hecho en un *texto* (los Padres de la Iglesia, la liturgia, etc.) que prolonga un poco más la revelación bíblica pero que se clausura en algún momento y es controlada por una autoridad magisterial. Desde entonces, estamos todavía en una “teología de las fuentes” que, epistemológicamente, no se diferencia de la “teología de la *Torá*” rabínica, en la medida en que canaliza toda revelación de Dios a través de vasos ya repletos, cerrados y puestos en depósito.

¡Qué difícil es el camino de una teología abierta! Por ello una teología como la latinoamericana resulta conflictiva. Lo mismo pasa con el nuevo lenguaje sobre Dios (= teología) que surge de la praxis de la fe entre los cristianos comprometidos. Sólo así cabe un magisterio eclesial (en el catolicismo) o una tradición confesional (en el protestantismo), en cuanto unifican y clausuran *momentáneamente* el sentido de una tradición y de una praxis, pero para dejar paso simultáneamente a una nueva apertura, a la luz de esa alternancia entre praxis y texto que constituye el proceso hermenéutico. Lo que no es bíblico ni hermenéutico es la clausura total de *una* lectura del querigma, o su control puramente autoritario.

4. *El lenguaje de la fe.*

Es importante señalar que el concepto de revelación de Dios *en* el acontecimiento, y no sólo en la palabra transmitida, ayuda a comprender en profundidad la misma tradición bíblica. El lenguaje de ésta participa de las características de todo lenguaje religioso, y por ello expresa mediante símbolos literarios o códigos narrativos el “sentido” que *la fe* descubre en sucesos humanos que, a simple vista, no tienen nada de extraordinario. El acontecimiento de la liberación de la esclavitud egipcia fue el mismo para los egipcios que para los hebreos, y pudo haber tenido lugar entre esclavos cananeos o libios de esa época. En cambio, *la representación* del evento como “paso del mar” o en otros relatos que lo anuncian y describen, forma parte de la *palabra-del-acontecimiento*, la palabra que “dice” una presencia del Dios actuante en la historia, concretamente en ese proceso de liberación.

Esta reflexión tiene tres consecuencias que saltan a la vista:

a) El acontecimiento salvífico queda mejor “centrado”: es la experiencia de la *liberación*, y no el paso del mar ni las plagas; estas representaciones interpretan, no repiten, el suceso.

b) Se valora el *texto* o relato que interpreta y amplifica las dimensiones querigmáticas y teológicas de aquel hecho de liberación: una vez que éste es “leído” en una “palabra”, queda subsumido en ella, y sus “efectos históricos” (las

prácticas que genera) lo serán a su vez, en una secuencia dialéctica y creadora-de-sentido (capítulo II). El texto es entonces portador de mensaje porque está incorporando constantemente las relecturas de sí mismo que son reclamadas por las prácticas y por el trabajo de la fe que va descubriendo al Dios siempre nuevo en la historia.

c) Hay que recalcar que *la fe* es decisiva para formular y confesar aquella presencia salvífica de Dios en los hechos humanos. Pensar que él debe manifestarse con milagros y fenómenos extraordinarios como cuenta el “relato” del éxodo o tantos otros, es caer en una ingenuidad propia de quien ignora cómo se instaura el discurso religioso. Éste es un *después* del acontecimiento, cuya lectura es. ¿Acaso la liberación de tantos pueblos a lo largo de los siglos, o la lucha de otros todavía hoy, no son hechos salvíficos y, desde una óptica bíblica, manifestaciones *de Dios*? Afirmer que son hechos políticos humanos (que sí lo son), pero haciendo con ello una afirmación *teológica* (que Dios no se revela en ellos), es quedar con una revelación “en depósito”, y repetir la actitud (plenamente “hermenéutica” por cierto) de los fariseos que presentaron el acontecimiento de Jesús como “demoníaco” (Lucas 11:15.19).

Aludimos hace un momento al lenguaje religioso. La teología tradicional ha difundido la creencia de que el que-rigma bíblico se expresa en conceptos. Pero sabe muy bien hablar de símbolos (mal llamados “signos”) al referirse a

los sacramentos. Se ignora que sobre Dios sólo se puede hablar en *símbolos* (las cosas naturales que remiten en transparencia a un segundo sentido que trasciende, de alguna manera, la experiencia fenoménica) o mediante el *mito*, esos haces de símbolos contruidos como “relato” de un acto divino originario, instaurador de una realidad, institución, costumbre, etc., actuales, y cuyo sentido quiere ser.⁴

La fe de Israel estableció una ruptura con la *cosmovisión* mítica (fragmentación de lo sagrado en los fenómenos de la naturaleza, de donde su esquema cíclico), pero nunca con el *lenguaje* del mito, forma imprescindible del discurso religioso. El símbolo es “remisor” a otra esfera por virtud de su polisemia semántica; el mito, por su parte, es un lenguaje quebrado que elabora una “historia” de hechos maravillosos en el mundo divino que instauran el orden actual de la realidad: ese recurso es justamente para “decir” lo trascendente o simplemente el nivel de “sentido” profundo que hay en las cosas, en aquello que es relevante en la vida del ser humano inserto en un grupo (no hay mitos individuales).

En una palabra, el lenguaje sobre Dios no puede hacer abstracción de la *imagen*. A Dios no se lo conceptualiza (el dogma es una forma de *gnosis* que rebaja la experiencia de la fe al plano racional de interpretación⁵); se lo representa

⁴ Para una elaboración mucho más extensa, cf. el curso mencionado (en la nota 2) de *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, esp. los cap. III y IV (sobre el símbolo) y VI-VII (sobre el mito).

⁵ Ver P. Ricoeur, “Introducción a la simbólica del mal”, en *El conflicto de las interpretaciones* (La Aurora, Buenos Aires 1976) t.II, p.25ss.

en imágenes. Y la Biblia es, de punta a punta, una *representación* de Dios, sea en el lenguaje remitido del símbolo y del mito (aun los relatos más “históricos” están interpretados y “quebrados” para decir una dimensión de fe), sea en el de tantos códigos lingüísticos o géneros literarios que son otra expresión de la “imagen” (en el sentido de que cada género comunica un mensaje por su estructura lingüística y no sólo por el contenido; por la “forma” y no sólo por conceptos).

5. *Recontextualización del quierigma bíblico.*

Así entendida la revelación (parágrafo 3) es un desafío, por cuanto impulsa a descubrir en el acontecimiento una riqueza de sentido que no tiene por qué “coincidir” con lo sucedido en Israel. Pero por otra parte el lenguaje de la fe tiene dos condicionamientos significativos, debidos a su propia fecundidad:

a) Por un lado, parte de una experiencia o de un acontecimiento de por sí fugaz e irreversible: el discurso de la fe se desliza continuamente, al contemplar aquel acontecimiento desde nuevas experiencias o prácticas. Es la distancia desimplicadora de la reserva-de-sentido del acontecimiento, o del relato que ya lo ha leído. Por eso resulta extraña la preocupación desmedida por inmovilizar los dogmas. No se quiere negar su valor; tienen en efecto una función “clausuradora” en un momento determinado de discusión teológica de interpretación de la praxis. Es una forma

como la comunidad defiende su identidad. Lo que es anti-hermenéutico es la rigidización de los mismos en fórmulas definitivas. Lo inadmisibile, por su parte, es la muerte del símbolo por la frecuente “historización” del lenguaje religioso.

b) Por otro lado, el lenguaje de la fe sólo puede ser limitado, cultural y literariamente, condición de todo lenguaje. Todo discurso —al pretender decir algo a alguien sobre algo— supone la clausura *contextual* que lo hace inteligible. De otra manera no es mensaje. No hay lenguas universales, efectivamente. Tampoco la Biblia fue escrita por encima de los tiempos y de las culturas. Fue escrita por y para el pueblo hebreo. Sólo mediante profundas relecturas llegó a ser el libro de los primeros cristianos, en un reducido ámbito geográfico. Significa que el mensaje bíblico está fuertemente contextualizado. Para que sea comprendido desde otras situaciones históricas debe ser “re-contextualizado”. Si el cristiano es capaz de leer los signos de los tiempos, dicha lectura estará en sintonía con los “ejes querigmáticos” de la Biblia, codificados a su vez en los “ejes semánticos” (nivel de texto) que fueron ya mencionados.

Esta perspectiva hermenéutica —fortalecida por el rodeo de la semiótica— garantiza la legitimidad de las teologías de base, como son para nosotros la teología de la liberación, la feminista, la negra, o la que defiende la expresión de la fe en códigos de la propia cultura (asiática o africana, por ejemplo). Si la teología latinoamericana de la liberación, por ejemplo, parte de un análisis correcto y con-

cientizador de la realidad social, no se convierte por ello en “sociología” ni en “antropología”. ¿Acaso no importa conocer la realidad, en la que *Dios* se epifaniza? Las mismas ciencias sociales, ¿no pueden entenderse como un instrumento para recontextualizar el mensaje de Dios?

Por supuesto que es la fe la que luego reconoce en las situaciones de cautiverio, marginación u opresión, y en toda situación humana, un llamado de Dios para una realización plena.

6. Sobre algunas objeciones.

El énfasis en la “recontextualización” de la Biblia — teología de la liberación, comunidades eclesiales de base, cristianos comprometidos con el cambio social, etc.— suscita algunas objeciones. Señalamos algunas:

a) Parecería que la lectura de la Biblia se hace *subjetiva*; poco fundada en la Biblia misma, valga la paradoja. Creemos que es lo contrario lo que sucede. La acusación de subjetividad (ahora ya no tan frecuente) levantada contra la hermenéutica bíblica valdría, en tal caso, para toda teología, ya que no existe teología alguna que sea “objetiva”. Ni la exégesis académica puede serlo.

El rodeo por la semiótica marca, como se ha visto en el capítulo I, que la hermenéutica de los textos está condicionada *por los textos mismos*. Efectivamente, *el texto* indica el límite (por más amplio que sea) del sentido.

Polisemia del texto no equivale a cualquier cosa. *Un*

texto dice lo que permite decir. Su polisemia surge de una *clausura* previa.

De ahí que sea indispensable situarlo en su propio contexto por medio de los métodos histórico-críticos, y explorar su capacidad de producir sentido (leyes de la semiótica y de la narratología), para así hacer aflorar su “adelante” desde la vida.

b) Se acostumbra también criticar a toda teología comprometida y en especial a la latinoamericana, de usar más el Antiguo Testamento que el Nuevo.

En primer lugar, toda la Biblia es palabra de Dios, y existe el derecho de usar el Antiguo Testamento cuanto se quiera.

Segundo, la Biblia es *un* texto que destaca la continuidad de un proyecto soteriológico que pasa por determinados ejes narrativos y querigmáticos.

Tercero, el Antiguo Testamento contiene una teología narrativa más extensa, proporcionando numerosos ejemplos de sucesos históricos vistos a la luz del acontecimiento fundante del éxodo.

Cuarto, nadie puede negar que la Biblia es un libro sumamente variado y rico donde se dan cita muchas corrientes teológicas. De ahí la importancia de asumirlo como *un* gran relato (véase más arriba, en II 3).

Hay, por otra parte, un principio hermenéutico que se deduce del análisis hecho, a saber, que el querigma que es releído y profundizado no se pierde por eso sino que pue-

de ser retomado una y otra vez. Está en la fuente, y como tal es inexhaustible. Si el Antiguo Testamento es releído en el Nuevo, no significa que debe ser anulado o puesto de costado. Esta fecundación hermenéutica motiva aún más la recuperación de su sentido inagotable.

Por lo demás, hay que recordar también que algunas lecturas del hecho crístico recogidas en el mismo Nuevo Testamento dejan en un cono de sombra importantes aspectos querigmáticos del Antiguo: el pecado individual, por ejemplo, destaca mucho más que el de las estructuras sociales (caso de los profetas de Israel); la escatologización del Reino (¡no en Lucas!) parece relativizar la lucha por un orden justo en este mundo, aunque apunta a negar los poderes políticos reinantes.⁶ Pablo contempla la esclavitud desde un plano tan alto que no afecta a la realidad del esclavo concreto (1 Corintios 7:20-24; 1 Timoteo 6:1s), y excluye a las mujeres de la palabra en las asambleas eclesiales (1 Corintios 14:33b-35 y comp. 11:2-15). Recomienda a los cristianos de Roma la obediencia a las autoridades (del imperio opresor en ese momento) (Romanos 13:1ss). Cada texto es, en la intención de su autor, una clausura de sentido. Además, su mensaje es contextual y coyuntural.

Pero en su transmisión muere el autor y emerge su polisemia. Con un riesgo y una ventaja: el riesgo está en la propia “descontextualización” que implica la relectura ul-

⁶ Para una reevaluación de la apocalíptica en su dimensión socio-política y de lucha ideológica, cf. los trabajos de varios exégetas, *Apocalíptica: esperanza de los pobres: RIBLA 7* (Rehue, Santiago de Chile 1990) 111 pp.

terior del texto. Tomemos el caso de 1 Corintios 14:33b-35: al escribir a una iglesia griega, es posible que Pablo no hubiera considerado oportuno negar de golpe una praxis cultural, basada sin duda en la cosmovisión órfico-platónica que idealiza al varón y deprecia a la mujer. La universalización descontextualizada del texto eleva a “doctrina” lo que pudo ser una indicación circunstancial. ¡Esto salvaría a Pablo pero no al texto! Y nosotros no leemos a Pablo sino el *texto* escrito por él!

¿Y cuál sería la ventaja del tránsito del autor al texto? Recordemos que a nivel lingüístico, este relato está dentro de otro relato, la Biblia como totalidad (ya se habló de intratextualidad). En este único texto que es la Biblia, otra afirmación paulina (Gálatas 3:28s: “... no hay hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”) establece un principio más radical que subsume al anterior y se remonta en definitiva al Antiguo Testamento (Génesis 1:26, y cf. Efesios 5:31s).⁷ En la recirculación que se establece en esta intratextualidad (si no ya en la misma intertextualidad) de la Biblia, el Antiguo Testamento no ha agotado su sentido, precisamente porque se lo relee a través del prisma cristológico. No puede haber, por lo tanto, ningún abuso del Antiguo Testamento.

⁷ El uso de la Biblia como *un* texto (nivel de la intratextualidad) no exime, cabe enfatizarlo, de pasar por cada texto con todos los recursos críticos disponibles. De otra manera habría una recaída en la fragmentación de los textos que perjudica la captación de su sentido conductor.

Conclusión.

La Biblia es nuestra “palabra de Dios”. Es la recolección del sentido de sus actos salvíficos. No es sólo un texto para leer. Es también una palabra proclamada, que lo reinterpreta para la vida.

Vimos que si el acontecimiento se hace “palabra”, y ésta desemboca en un “texto”, el texto a su vez reclama la palabra nueva que lo relee. Hay por tanto una rotación secuencial, en que la palabra engendra el texto, y el texto la palabra. Esa relación se da también entre la Escritura como totalidad y la palabra que proclama el querigma: la Escritura fue antes proclamación, y lo es después. Cristo, también, es la Palabra que las Escrituras interpretan, pero él a su vez es interpretado en nuevos textos que forman el Nuevo Testamento. Se llega así a una nueva Escritura, que otra vez desciende a la proclamación.

En suma, la palabra se hace Escritura, la Escritura se hace palabra nueva. No se puede terminar nunca ese movimiento. Porque detrás está la presencia de Dios *en la vida*. Dios de vivos y no de muertos (Mateo 22:32).