

[13]

LA LETRA MATA (2Cor 3,6)

Armando J. Levoratti

*A Rodolfo Obermüller
como homenaje de amistad y de reconocimiento*

La Ley, nos dice Pablo, es santa, justa, buena y espiritual (Rm 7,12.14), y ha sido dada para la vida, *eis zoen* (Rm 7,10). Sin embargo, el ministerio de Moisés, por cuya mediación fue promulgada la Ley (Gl 3,19), es un ministerio de muerte y de condenación (2 Cor 3,7-9). De estas dos afirmaciones resulta aparentemente una contradicción insoluble. Pablo no ignora la dificultad, pero encara con firmeza lo paradójico de la situación, para que nadie pueda llamarse a engaño sobre el verdadero alcance de sus palabras: ¿cómo explicar tan extraña conducta de Dios? Si él quiere realmente la vida, ¿por qué dio a los hombres una Ley que los ponía bajo una maldición (Gl 3,10)? ¿Por qué el mandamiento que debía ser fuente de vida llevó de hecho a la muerte (Rm 7,10)?

Pablo resuelve la aparente contradicción recordando la índole real de la Ley y la condición del hombre a quien estaba dirigida. Él nunca puso en duda (y en esto su pensamiento coincidía plenamente con el de los judíos) que la Ley expresaba la voluntad divina (Rm 2,18) y era uno de los signos de la predilección de Dios hacia su Pueblo (Rm 9,4). Pero una ley, incluida la que Dios mismo promulgó en el Sinaí, no es en sí misma nada más que un sistema de esclarecimiento moral y de retribución, una norma *exterior* al hombre, que le indica las obras que debe realizar y sirve para condenarlo en caso de trasgresión.¹ Por sí misma, afirma san Pablo, la Ley sólo da el conoci-

¹ La doble función de la Ley (esclarecimiento moral y sanción) se encuentra atestiguada en algunos textos del Judaísmo casi contemporáneo de Pablo, como *el Apocalipsis de Baruc* y el *IV Esdras*. V. gr.: “Es verdad que el hombre no hubiera conocido mi juicio, si no hubiera recibido la Ley y si yo no le hubiera dado una instrucción esclarecedora. Pero ahora, porque la ha transgredido conscientemente, debe también padecer conscientemente un castigo” (*Ap. Syr. Bar. XV, 5 s.*); “... tu Ley, que ellos han transgredido, los castigará” (*Ib. XLVIII, 47*). Reflexiones similares se encuentran en *IV Esd. VII, 19-24; VIII, 56-59*.

[14] miento (*epígnosis*) del pecado (Rm 3,20). Puede ser muy noble el ideal de vida que propone una ley, pero por sí misma no puede transformar a un ser carnal en un ser espiritual. Ella da al hombre la plena responsabilidad de sus actos (Rm 7,7), pero no puede eliminar esa potencia de muerte —el Pecado— que habita en el hombre y opera en sus miembros (Rm 7,17.23). En esto radica precisamente la impotencia radical inherente a toda Ley (*to adynaton tou nomou*) y su incapacidad para dar la vida (Rm 8,3; Gl 3,21): ella revela al hombre lo que Dios quiere de él, pero lo deja sin fuerzas frente a la voluntad divina. Puesto ante las exigencias incondicionales de la Ley, el hombre sometido al pecado siente el deseo de hacer el bien, pero hace el mal que no quiere; se complace en la Ley según el *hombre interior*,² pero descubre en sus miembros otra ley, que contradice la ley de su razón y lo mantiene sometido al pecado (Rm 7,14-23). Así, por una extraña paradoja, la Ley se ve convertida en instrumento y cómplice involuntario del pecado —en la “*fuerza del pecado*” (1 Cor 15,56)— que se vale de ella para multiplicar las transgresiones y afianzar su poderío en el mundo. De allí, estas sorprendentes afirmaciones de Pablo: “Sin la Ley, el pecado es una cosa muerta” (Rm 7,8). “Por medio del precepto, el pecado llega a la plenitud de su malicia” (Rm 7,13), es decir, llega a ser, en su sentido más pleno, trasgresión formal de un precepto divino y rebelión consciente contra la voluntad de Dios.³

Pero la impotencia de la Ley corresponde al plan de Dios. A Abraham fueron hechas las promesas, y esa disposición divina, ese “testamento (*diatheke*) formalmente instituido por Dios” (Gl 3,17), debía mantener su validez inquebrantable. Más tarde sobrevino la Ley, no para anular o dejar sin efecto la promesa, ya que nadie puede abolir o agregar nada a lo que Dios ha ratificado con su voluntad irrevocable (cfr. Gl 3,15). ¿Para qué sirve entonces la Ley (Gl 3,19)? ¿Cuál es el *telos* de la Ley? Estas preguntas llevan la argumentación de Pablo a su punto crucial, al punto en que *se invierte radicalmente* la función que los judíos (y los cristianos judaizantes) asignaban a la Ley. La respuesta de Pablo es categórica: la Ley ha sido promulgada, no para *impedir las transgresiones*, sino para *provocarlas* (Gl 3,19); y eso significaba que el verdadero *fin* (el *telos*) de la Ley no es que el hombre la cumpla. Si el hombre pretende asegurar su propia salvación y alcanzar la justicia por las obras de la ley, no quiere lo que Dios realmente quiso al promulgarla, sino que busca su propia justicia

² El “hombre interior”, en Rm 7,22, es el hombre en cuanto sujeto consciente, que puede comprender y juzgar rectamente, porque está dotado de *razón* (*nous*). La razón impulsa al hombre a querer el bien, pero el pecado le impide alcanzarlo. Sobre el sentido de esta misma expresión (“hombre interior”) en 2Cor 4,16, cfr. H. Conzelmann *Théologie du Nouveau Testament*, París-Ginebra, 1969, p. 192.

³ El tema de la Ley, por razones obvias, es aquí expuesto muy sumariamente. Para una exposición más detallada, se puede consultar la extensa bibliografía citada en las Teologías del N. T. de Bultmann y Conzelmann.

[15] y se pone en contradicción con el *telos* de la Ley (Rm 10,3). El pecado ha trastocado el orden de la creación y el hombre es esclavo del pecado. Como la muerte, éste se ha convertido para el hombre en un poder extraño, que reside en él y lo priva del pleno dominio de sus acciones. El pecado ejerce las funciones de rey y señor (Rm 2,10) y bajo ese dominio el “yo” es un prisionero (Rm 7,23).⁴ Pero el pecado no llega a ser una “trasgresión” (*parábasis*) si el hombre no ha sido advertido previamente de la naturaleza del delito y de la sanción que éste lleva aparejada (Rm 4,15). Así, sólo por medio de la Ley el pecador puede llegar a la plena conciencia de su situación desesperada (Rm 7,24): “Yo no hubiera conocido el pecado sino por la Ley; hubiera ignorado la codicia, si la Ley no dijera: *No codiciarás*”.⁵ (Rm 7,7). De esta manera, la Ley pone de manifiesto lo que el hombre realmente es: él no tiene ningún título para gloriarse delante de Dios, su salvación depende enteramente de la gracia (Rm 3,23-24).

El régimen de la Ley no era definitivo. Ella no es más que el *pedagogo* que conduce hacia Cristo,⁶ y esta función define claramente su carácter temporario y pasajero: la Ley fue *añadida* (Gl 3,19) para multiplicar las transgresiones, *hasta* que llegara la *simiente* (*sperma*) prometida a Abraham. También la promesa era una disposición transitoria,⁷ porque una promesa se acaba al ser cumplida; pero Ley y promesa llegan a su término de manera diversa: el advenimiento de Cristo significa, a un mismo tiempo, el *cumplimiento* de la promesa y la *abrogación* de la Ley. Sin embargo, al declarar abrogada la Ley como *medio de salvación*, la fe no la priva de su valor, sino que le confiere su verdadero sentido: *el telos de la Ley de Cristo* (Rm 10,14).⁸

El pasaje recién citado de Rm 10,4 es de capital importancia para comprender los textos de Pablo referentes a la Ley. El punto crucial del v. 4 radica en el significado de la palabra *telos*, que admite desde el punto de vista léxico una doble acepción: el sentido *cronológico* de “fin,

⁴ El “yo” de Rm 7 no puede ser como la descripción de una crisis subjetiva. Se trata del hombre bajo el imperio del pecado, que aún no está en posesión del Espíritu. Cfr. W. G. Kümmel *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Hinrichs, 1929, y las acertadas precisiones de P. Benoit, en: *La Loi et la Croix d'après Saint Paul* (Exégèse et Théologie, II, du Cerf, París, 1961, p. 13). Un resumen de las diversas posiciones puede verse en B. Rey *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación según San Pablo*, Fax. Madrid, 1968, p. 177ss.

⁵ Sobre la manera cómo Pablo interpreta este precepto, cfr. S. Lyonnet *L'histoire du salut selon le chapitre 7 de l'Épître aux Romains*, en: *Bíblica* 43 (1962) 118-119. (Reproducido en el libro del mismo autor *La historia de la salvación en la Carta a los Romanos*, Sígueme, Salamanca, 1967, p. 111ss).

⁶ Sobre el sentido de la palabra “pedagogo” ver TWNT, *sub voce*, además de los comentarios a Gálatas. En el lenguaje corriente de la época, esta palabra no designaba al “maestro”, sino al “bedel” que debía recordar sus deberes al niño y llevarlo al maestro.

⁷ El carácter transitorio de la promesa está muy bien puesto de relieve por C.K. Barrett *From First Adam to Last*, Adam & Charles Black, Londres 1962, p. 60.

⁸ Cfr. C.K. Barrett, *ib.* pp. 66-67; P. Benoit, *ib.*, p. 39.

[16] término o conclusión”, y el *teleológico* de “fin, meta u objetivo a que se tiende”. Fuera de toda duda, el texto no afirma excluyentemente ninguno de los dos sentidos, sino que señala su complementariedad. El advenimiento de Cristo marca el “fin” (cronológico) de la Ley, porque, ésta ya no tiene más razón de ser: nada, fuera de Cristo, puede arrogarse ya el título de causa de justicia y salvación (cfr. 1 Cor 1,30). Pero, al mismo tiempo, la Ley alcanza en Cristo el pleno cumplimiento de su función: la función provisoria de tutor y de administrador, que se da por concluida cuando llega la mayoría de edad (Gl 4,1). Por otra parte, Cristo ha sido puesto por Dios (*genómenos*) en la situación humana e histórica caracterizada por el dominio de la Ley (Gl 4,4); y “nos libró de la maldición de la Ley” sometándose íntegramente a las exigencias de la Ley y soportando en la Cruz esa maldición (Gl 3,13). Una vez satisfechas sus exigencias, la Ley no puede reclamar nada más: “De manera que también ustedes, hermanos, han muerto a la Ley. por el cuerpo de Cristo, para pertenecer a otro, a aquél que resucitó a fin de que podamos dar frutos para Dios” (Rm 7,4).

De esta manera, Dios realizó por medio de Cristo lo que el hombre sometido a la Ley no podía realizar, “a fin de que, como está escrito, *el que se gloria, que se gloríe en el Señor*” (1 Cor 1,31; cfr. Jr 9,23). Al llegar la “plenitud del tiempo”, Dios envió a su propio Hijo, “en una carne semejante a la del pecado y como víctima por el pecado” y “sometido a la Ley”, para “rescatar a los que estaban sometidos a la Ley” y para que “la justicia exigida por la Ley se cumpliera en nosotros, que no nos conducimos según la carne, sino según el Espíritu” (Gl 4,4-5; Rm 8,3-4).

* * *

La ineficacia de la Ley para dar la salvación adquiere pleno relieve en la antítesis paulina *gramma-pneuma* (letra y espíritu). Según la interpretación hoy más corriente, Pablo aplica el término *gramma* a la Ley en cuanto *escrita y prescripta*, a la Ley que muestra ostensiblemente sus preceptos grabados *en grámmasin* sobre tablas de piedra (2 Cor 3,7). La Escritura atestigua que esas piedras fueron grabadas por el mismo “dedo de Dios” (Ex 31,18; cfr. 32;16), y por eso Pablo no pone en duda el origen divino de la Ley. Pero lo que está escrito sobre piedras no es más que “letra”: se impone con todo el rigor de un imperativo, reclama obediencia incondicional, pero es un principio *exterior* al hombre y no esa fuerza interior que se necesita para cumplir lo que exige la Ley. La “letra” fracasa en su intento de renovar interiormente el corazón, y en razón de esa impotencia, el ministerio de Moisés sólo podía, en definitiva, hacer del hombre un trasgresor de la Ley (*parabátes tou nomou*, Rm 2,27).

Por el contrario, al ser justificado “por el Nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios” (1 Cor 6,11), el creyente, es puesto en una nueva situación, en la “novedad del Espíritu”, contra-

[17] puesta a la “vetustez de la letra” (Rm 7,6). Esta nueva situación, por la que el hombre muere a la “ley del pecado y de la muerte” (Rm 8,2), no puede resultar de la promulgación de un nuevo código de leyes, ya que ese código, aunque nuevo, seguiría siendo una regla exterior al hombre, y carecería por eso mismo de toda fuerza para renovarlo interiormente. La nueva situación de que habla san Pablo es la *Alianza del Espíritu* (2 Cor 3,6), que no garantiza al hombre una libertad sin exigencias (Cl 5,13-14), sino que lo transforma en un *énnomos Jristou* (1 Cor 9,21) y le ofrece la posibilidad real de ser verdaderamente libre (2 Cor 3,17). Esta libertad, precisamente porque es un don de Dios, no se alcanza mediante la práctica de la Ley (en tal caso el hombre tendría de qué gloriarse), sino mediante la fe que obra por el amor (Gl 5,6), y se hace efectiva en los frutos del Espíritu (Gl 5,22-23). La “vetustez de la Letra” y la “novedad del Espíritu” son entonces, como la Ley y la fe, dos principios irreductibles, que no pertenecen a un mismo orden.⁹

Con la variedad de matices que es dado esperar en una cuestión tan intrincada, la línea de interpretación esbozada anteriormente puede considerarse como la más difundida en la actualidad. Sin embargo, no dejan de oírse algunas voces disonantes. Así, por ejemplo, el investigador judío B. Cohen sostiene que la antítesis paulina ‘letra-espíritu’ corresponde al binomio griego *reton kai diánoia* (“la expresión y su sentido”), que era uno de los tópicos de la antigua retórica helénica. Pero el propio término y concepto de “letra de la Ley”, correspondiente al hebreo *ot min ha-torah*, fue tomado por Pablo de la exégesis rabínica contemporánea. La expresión “espíritu de la Ley” es a su vez idéntica a la de Is 4,4 y 28,6, donde aparece la frase *ruaj mishpat* (cfr. además Is 42,1, donde *ruaj* y *mishpat* vuelven a aparecer íntimamente asociados). De estas comparaciones concluye Cohen que la antítesis paulina “letra-espíritu” implica que la letra de la Ley es susceptible de una doble interpretación: *una literal y otra de significado alegórico*. Por otra parte, cuando Pablo afirma que “la letra mata y el espíritu vivifica” no hace más que afirmar que la antigua Ley quedó abolida con el advenimiento de la nueva. De esta manera, Cohen vuelve sobre una interpretación que se remonta hasta la época patristica: la “letra” es la Ley entendida materialmente, sin penetración espiritual; para comprenderla realmente, es preciso ir más allá de la “letra”, hasta su *sentido espiritual*, que sólo puede ser descubierto a la luz de su cumplimiento en el Nuevo Testamento.¹⁰

⁹ Sobre la antítesis *letra-espíritu*, ver las excelentes observaciones de Schrenk en TWNT I, p. 765ss.

¹⁰ E. Cohen expone una síntesis de su interpretación en: *Enciclopedia de la Biblia*, Garriga, Barcelona, Vol. IV, *sub voce* “Ley hebrea”. Cohen se refiere explícitamente a Orígenes y a su doctrina del “sentido espiritual” de la Escritura. Esta doctrina, muy difundida entre los Padres de la Iglesia, se desarrolla luego y sistematiza en la exégesis medieval. H. de Lubac la expone minuciosamente en una obra de varios volúmenes (*Exégèse Médiévale; Les quatre sens de l’Ecriture*, 4 vol., Paris, 1959-1964). La “letra”, llamada también “historia”, es el sentido que le dieron al Antiguo Testamento sus propios autores, en su situación histórica antes de Cristo. El “espíritu”, llamado también *allegoria* (ésta subdividida a su vez en *allegoria*, *tropología* y *anagogia*, de donde la doctrina del cuádruple sentido de la Escritura) es el Nuevo Testamento, el mensaje de Cristo, y, con respecto al Antiguo Testamento, la lectura cristológica del mismo. El Judaísmo, que no puede realizar esta lectura cristológica, porque desconoce a Cristo, no alcanza más que la “letra”; y es así como el velo de Moisés está tendido sobre su corazón (2 Cor 3,15). La Iglesia, en cambio, lee toda la Biblia en un sentido cristológico, y como el Señor es Espíritu, ella es capaz de penetrar el sentido “espiritual” del Antiguo Testamento. Cfr. también: H. de Lubac *Histoire et Esprit; L’Intelligence de l’Ecriture d’après Origène*, Paris, 1950.

[18]

Lo notable de esta interpretación es que se funda en un equívoco demasiado evidente. Cohen da por sentado que Pablo se expresa en términos de “espíritu” y “letra” de la Ley, y cree encontrar en los textos de Isaías y en los escritos rabínicos la fuente de inspiración de esas expresiones. Con este presupuesto, le resulta fácil identificar la antítesis paulina con el binomio griego *reton kai diánoia*, y concluir que para Pablo *la Ley tiene un espíritu y una letra*: ésta se identifica con el sentido literal, aquél es el sentido espiritual o alegórico, oculto en la letra. Pero es la aceptación de este presupuesto la que pone toda la interpretación en un camino falso. Cohen parece ignorar que Pablo nunca habla del “espíritu” y de la “letra” de la Ley. Para ser más precisos, habría que decir que no podría utilizar ninguna de esas expresiones sin introducir una contradicción radical en la lógica de su pensamiento y de su discurso. La Ley no tiene una letra que encubre un espíritu, sino que *es* letra: escritura grabada sobre tablas de piedra y no espíritu que actúa en el corazón del hombre. La Ley tampoco tiene (ni puede tener) un espíritu, precisamente porque es lo opuesto al Espíritu: se impone *desde afuera*, obliga, juzga y condena, pero es impotente para eliminar esa potencia de muerte que el hombre sometido al pecado lleva *dentro* de sí. La Alianza fundada en la Ley es entonces un ministerio de muerte y de condenación, porque “la letra mata”. Es decir: no es ella misma la que provoca la muerte, sino que, al dar al hombre el conocimiento del pecado, se convierte en la *ocasión (aforme)* de la que éste se vale para revivir y provocar la muerte (Rm 7,7-12). Sólo la “circuncisión del corazón” puede dar la justicia y la libertad, y esto no es obra de la letra sino del Espíritu (Rm 2,29).

Así, sin desestimar la bondad y santidad de la Ley (Rm 7,12), Pablo pone de manifiesto que los judíos han tergiversado el sentido que Dios le había asignado al promulgarla. Él valora la religiosidad de los judíos, reconoce el celo que los anima (Rm 10,2), ese “celo por las tradiciones paternas” (Gl 1,14) que él mismo había experimentado antes de su conversión. Pero atestigua, al mismo tiempo, que se trata de un celo mal entendido, porque “desconociendo la justicia de Dios

[19] y tratando de afirmar la suya propia, rehusaron someterse a la justicia de Dios, ya que el término de la Ley es Cristo, para justificación de todo el que cree” (Rm 10,3-4). Por no querer renunciar a su autosuficiencia (cfr. Fil 3,1-11), los judíos han quedado incapacitados para comprender el verdadero sentido de la antigua Alianza —su función preparatoria y pasajera— y esta incompreensión se extiende a toda la lectura del Antiguo Testamento. Tal es la idea que Pablo desarrolla en el *midrás* de 2 Cor 3,7-18.

En este *midrás*, Pablo contrapone dos ministerios: el de la antigua y el de la nueva Alianza.¹¹ El primero, el de Moisés, era un ministerio de muerte y de condenación; el segundo, que ha sido encomendado a los apóstoles, es el ministerio de la justicia y del Espíritu. El antiguo ministerio estuvo revestido de gloria, como lo atestigua el resplandor que se desprendía del rostro de Moisés, al bajar del monte Sinaí con las tablas de la Ley, después de hablar con Dios (Ex 34,29-35). De allí la conclusión: si tal era la gloria con que fue instituido el ministerio que lleva a la muerte, cuánto mayor será la gloria de que está investida la Alianza del Espíritu. En 2 Cor 3,7, Pablo sigue de cerca el relato del Éxodo: los israelitas no podían fijar sus ojos en el rostro del Mediador, por el deslumbramiento que les producía la gloria que resplandecía en él. Pero al final del versículo añade un detalle significativo, que *no aparece* en el relato del Éxodo y que va a constituir el nudo de su argumentación: esa gloria era *perecedera* (*katargoumene*), estaba destinada a desaparecer, desaparecía *de hecho* del rostro de Moisés. Esto no podían saberlo los judíos, porque Moisés cubría su rostro con un velo, *para que* el pueblo no viera el *fin* (*telos* desaparición) de una gloria que él no poseía de modo permanente. En el v. 13, Pablo asigna al gesto de Moisés una finalidad que contradice una vez más la letra del texto. Este golpe de fuerza exegético nos muestra, como lo indica Barrett, que Pablo no extrae su pensamiento del pasaje del Éxodo; él sabe lo que tiene que decir, y usa las figuras y las imágenes del Antiguo Testamento para dar más fuerza y vivacidad a su pensamiento. Pero esta observación, prosigue Barrett, debe ser complementada con otra indicación no menos importante: Pablo encuentra en el relato del Éxodo un dato positivo, cuyo pleno sentido no está dado por el mismo Antiguo Testamento, sino que se revela en Cristo, porque sólo él hace aparecer el verdadero valor de la alianza mosaica. En el v. 13, sólo se trata del carácter transitorio de los rayos que partían del rostro de Moisés, pero inmediatamente Pablo hace

¹¹ Para la exégesis de este *midrás* puede consultarse S. Amsler *L’Ancien Testament dans l’Eglise*, Neuchâtel-París, 1960, pp. 47-48. S. Schulz sugiere, a su vez, que Pablo utiliza aquí una tradición judeocristiana, que veía en el velo una precaución del Mediador para no mostrar la gloria de la Ley a los que no se habían convertido. Para combatir a los judaizantes, Pablo reutiliza el relato, haciendo del velo un instrumento del endurecimiento de los judíos. Esta hipótesis, que tiene la ventaja de explicar ciertas incoherencias del texto y ciertas particularidades del vocabulario, se refiere en todo caso a la génesis del texto de 2 Cor 3,7-18, pero no afecta el sentido general de la interpretación. Cfr. *ZNW* 49 (1968) 1-30.

[20] de todo esto un *símbolo*: esos rayos representaban la gloria de la antigua Alianza, y su evanescencia era el signo de que esa Alianza estaba destinada a ser abolida. De esta manera, Pablo interpreta todo el episodio como una profecía en acto: la ignorancia de los judíos respecto del carácter transitorio de ese resplandor, provocada por el gesto de Moisés que cubría su rostro con un velo, representa proféticamente la ceguera actual de los judíos, que se obstinan en atribuir un valor definitivo a lo que no era más que una etapa preparatoria.¹² Y ese velo —tomado ahora en un sentido metafórico— les obnubila el corazón siempre que leen el Antiguo Testamento, impidiéndoles comprender el verdadero significado de la antigua Alianza.¹³ El velo que oscurece el sentido de la Ley no está ahora sobre el rostro de Moisés, sino sobre los corazones; y la incompreensión que resulta de la presencia de ese velo hace que el celo de Israel sea un celo mal entendido: la verdadera justicia no es una observancia sino una *nueva creación*, el don de un corazón nuevo y de un Espíritu nuevo, que capacitan al creyente para la verdadera libertad, porque “ahí donde está el Espíritu del Señor, está la libertad” (2 Cor 3,17).

* * *

De los innumerables debates teológicos que jalonan la historia del Cristianismo, muchos (sin duda los más decisivos) han girado en torno a la interpretación de los textos de Pablo cuyo significado hemos tratado de recuperar sumariamente en las páginas anteriores. A tal punto, que el debate consistía casi siempre en decidir quién era el que los interpretaba correctamente (Agustín o Pelagio, Trento o Lutero). No es de extrañar, entonces, que esos mismos textos vuelvan a cobrar hoy nueva actualidad en un nuevo debate. Esta vez, lo que está en discusión es la “lectura” de la Biblia, problema exegético y hermenéutico por excelencia, aunque sean precisamente la exégesis y la hermenéutica las que han sido llamadas a juicio. Es verdad que ahora el recurso a los textos de Pablo no tiene el ardor que animaba las antiguas polémicas. Pero como se trata de la manera adecuada de leer las Escrituras, no faltan las alusiones al velo de Moisés y se trae eventualmente a colación la frase paulina “la letra mata”.

No es tarea fácil delimitar con exactitud los términos del debate. Ante todo, porque el problema no admite una solución propiamente teórica. Se trata más bien de la instauración de una nueva *práctica eclesial* de la Escritura, y la palabra “*antíexégesis*”, que no ha dejado de aparecer aquí y allí, confiere al movimiento ciertos caracteres de “protesta”. Sin embargo, como toda práctica (e incluso, como toda protesta), esta nueva práctica de la Escritura está sustentada por ciertos

¹² Cfr. C. K. Barrett, *op. cit.*, p. 51.

¹³ Sobre este tema, en su aspecto teológico, ver las interesantes observaciones de G. Minette de Tillesse, en su artículo *Le Mystère du Peuple Juif*, *Irenikon* 37 (1964) 7-49.

[21] presupuestos *teóricos* (más o menos perfilados, más o menos explicitados), que con todas las reservas necesarias pueden ser considerados como su trasfondo intelectual.

Lo más tentador para el exégeta profesional sería *rechazar* esas tendencias como no pertinentes para su tarea específica. Sin embargo, mucho más fructuoso parece ser el intento de indagar esos presupuestos, *exponerlos incluso con toda su fuerza persuasiva*, para evaluarlos luego con verdadero conocimiento de causa y renovar (si fuera necesario) los propios métodos y hábitos de interpretación.

Esta es precisamente la tarea que nos hemos propuesto. Para economizar espacio, para reducir las citas al mínimo indispensable, para evitar reiteraciones, hemos intentado exponer algunos puntos de vista de la “antiexégesis” *como si se tratara de nuestro propio pensamiento*. Lo hacemos como homenaje al Dr. R. Obermüller, cuyo espíritu ecuménico no sólo se manifiesta en su apertura a todas las confesiones cristianas, sino también a las corrientes de renovación que surgen dentro de la Iglesia. Para mayor claridad, reduciremos la exposición a dos temas centrales: el cuestionamiento de la *exégesis científica* y las reservas de que ha sido objeto el llamado “*proyecto hermenéutico*”.

1.— El cuestionamiento de la exégesis científica

Después de vencer numerosas y tenaces resistencias, la exégesis científica logró abrirse camino y ser reconocida como la manera adecuada (lo cual equivale a decir: *imprescindible*) de interpretar la Sagrada Escritura. Este reconocimiento consolidó dentro de la Iglesia el prestigio de los exégetas y puso a la exégesis histórico-crítica como norma y punto de referencia obligado de toda “buena” interpretación. La totalidad de los sentidos de la Escritura (llámense típico, alegórico, *plenior* o anagógico) quedaban así subordinados al sentido “literal”, que sólo el método científico estaba en condiciones de exhumar. En esta nueva situación, el exégeta se convirtió (de hecho, si no de derecho) en el lector profesional y autorizado de los textos bíblicos, en el portador de su verdadero sentido. La “verdad” de la Escritura se trasladó entonces al comentario exegético: bastaba recurrir a él para encontrar aclarado y resumido todo lo que se podía saber y decir *científicamente*, por lo menos hasta ese momento, acerca del sentido de un texto bíblico. El consensus de los exégetas (transposición al ámbito bíblico del criterio objetivo de cientificidad) instauró de esa manera en el interior de la Iglesia un nuevo magisterio, sancionado no por una autoridad pontificia, sino por las reglas de las ciencias históricas.

Algunas de las consecuencias de este estado de cosas saltan a la vista: la primera de todas fue la manera de leer la Biblia engendrada por la fuerza normativa de ese nuevo magisterio. El acceso del lector “profano” a la Escritura comenzó a sufrir el bloqueo de una *mediación*

[22] cuya necesidad y autoridad ya nadie se atrevía a discutir. Por una tácita aceptación, la Biblia debió ser leída bajo los dictámenes de la exégesis científica (aunque muchas veces esos dictámenes sólo se hacían sentir como una presencia ausente). Por otra parte, el logos determinante del exégeta disponía de numerosos medios para extender y afianzar su dominio. El género literario *específico* de la exégesis era el *comentario científico*, pero ese género proliferaba en seguida en muchos otros, más aptos para divulgar los resultados de la investigación: desde las introducciones y guías para la lectura de la Biblia, hasta los atlas, revistas y comentarios para laicos y predicadores. Dentro del espacio de lectura abierto por ese logos tiránico, el lector no especializado podía sentirse seguro, porque la exégesis científica lo había situado en el punto de vista correcto; fuera de él, quedaba el campo abierto para todos los peligros. La ciencia bíblica definía así su verdadero estatuto: regulaba y vigilaba toda lectura de la Biblia, gobernándola de cerca o a distancia. En el límite de sus consecuencias, tal situación privaba al lector no iniciado de todo contacto real con el texto: lo único que le quedaba por hacer era tratar de reencontrar en el texto lo que ya sabía por el comentario.

A pesar de todo, la fe y la Teología insistían en afirmar tímidamente sus derechos contra la ciencia. Ya a fines del siglo pasado (1892) Martin Kähler, en una conferencia que estaba llamada a ser célebre, denunciaba la ilusión de los historiadores que pretendían llegar, mediante la aplicación rigurosa del método crítico, a la verdad última de los textos. El Jesús histórico de los historiadores modernos, decía, “nos oculta al Cristo viviente” de que habla la Biblia.¹⁴ Esta protesta no tuvo mayor resonancia, hasta que K. Barth, sobre todo en el Prólogo a la segunda edición de *Römerbrief* (1921), conmovió la serena confianza con que la exégesis proseguía sus investigaciones apoyándose sin claudicaciones en el método crítico-histórico. Su propia experiencia le hacía lamentar la triste situación de los pastores que antes de subir al púlpito sólo habían sido iniciados “en el respeto por la Historia”. Ante todo, Barth denuncia la *precariedad* de los resultados obtenidos por la investigación histórica, no por falta de rigor o de honestidad en la aplicación de sus métodos, sino por la índole misma del trabajo que realiza. Luego señala que los defensores de la crítica histórica deberían ser *más críticos* y reconocer que su esfuerzo no puede darles una verdadera *comprensión* (*Verstehen*) y *explicación* (*Erklären*) de los textos bíblicos, sino que es apenas un primer paso para determinar los datos brutos (*was da steht*), que después es preciso interpretar. Sin embargo (y sin duda presionado por los duros ataques de que fue objeto), Barth no dejó de atribuir una cierta prioridad a la búsqueda del *sentido histórico* de los textos: como lo señala Ebeling,

¹⁴ M. Kähler *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Munich, 1953, p. 10. El texto ha sido reeditado varias veces a partir de esa fecha.

[23] refiriéndose al proyecto hermenéutico de Barth, “el método histórico no es rechazado en sí mismo, sino relativizado, convertido en simple preparación de aquello que constituye la tarea propia de la comprensión”.¹⁵

El nudo de la cuestión consiste en determinar qué relación mantienen entre sí estas dos etapas: la investigación crítica como etapa de *preparación*, y la interpretación de los datos como condición indispensable para llegar a la *comprensión*. Si se reconoce la autonomía del trabajo crítico-histórico, su necesidad como paso previo a la comprensión hermenéutica del sentido, no es posible detenerse ante la pregunta: la inteligencia de la Escritura, del Mensaje y de la Fe ¿dependen entonces de la ciencia? Bultmann plantea la cuestión con toda claridad, y no menos clara es la respuesta: “Sí en cierto sentido, en la medida en que la ciencia es necesaria para expresar aquello de que se trata”. Y más adelante añade: “Es evidente que no hay que pensar en la ciencia objetivante, en aquella que hace del ser humano una cosa en el mundo. Es necesaria una ciencia que sea más bien el *desarrollo claro y metódico de la comprensión de la existencia dada con la existencia misma*”.¹⁶ Pero cualquiera sea la respuesta que se dé, queda siempre en pie (y siempre sin resolver) la necesidad de compatibilizar dos maneras diversas de aproximación a la Escritura: por una parte, la exégesis científica, con sus exigencias de racionalidad y objetividad, a fin de reconstituir el dato bruto (*was da steht*); por otra, la lectura creyente, realizada en el horizonte de la fe, que debe *actualizar* (con toda la gama de significaciones que se le puede asignar al término *actualización*) los datos recogidos mediante la investigación histórico-crítica. Ahora bien, las consecuencias prácticas de esta aproximación *dualista* a la Escritura no constituyen ningún secreto: la fe se siente inerme ante la cascada de datos que le proporciona la exégesis, datos que, por su misma naturaleza, son datos *históricos*, es decir, provisorios, casi siempre sólo probables, y sometidos a la ley del desarrollo indefinido de todo proceso científico.

La exégesis científica, es preciso reconocerlo, realiza su tarea con modestia. ejemplar: no pretende *fundar* la Verdad de la Escritura; sólo se empeña en *mostrarla*, enseña a comprenderla. El comentario es siempre un *metalenguaje*, un discurso articulado sobre otro discurso, que se superpone a la obra comentada, no para sustituirla, ni siquiera para decirse a sí mismo, sino para desaparecer en definitiva frente a la palabra que lo constituye. La exégesis apunta siempre al máximo de objetividad: no debe agregar nada al texto, sólo debe descifrar su sentido. La exégesis llega así al límite supremo de la abnegación: una vez cumplida su tarea de esclarecimiento, debe destruirse a sí misma para que el texto diga por sí mismo lo que tiene que decir. La gloria

¹⁵ Cfr. RGG, 3ª edición, art. *Hermeneutik*, col. 256.

¹⁶ *Das Problem der Hermeneutik, Glauben und Verstehen* II, J. C. B. Mohr, Tübingen, p. 211. El artículo de Bultmann es de 1950.

[24] del comentario, como la que irradiaba el rostro de Moisés, es una gloria perecedera.

Sin embargo, esa modestia no es más que aparente. No hay duda que la exégesis se asigna como tarea ceder la palabra al texto bíblico, hacer hablar a la Escritura, y desaparecer finalmente delante de ella. Pero detrás de esa abnegación se encubre un presupuesto, casi nunca declarado, inconsciente las más de las veces, que sirve a la exégesis científica de fundamento incommovible: ese presupuesto es que el texto se comunica a sí mismo, pero no a cualquiera. Hay siempre en él un sentido latente, una verdad oculta, que sólo la pericia del exégeta, como especialista de la lectura, está en condiciones de desentrañar; y es la presencia de esa verdad oculta la que lo autoriza a interponerse entre el lector ordinario y la Biblia, porque él, y nadie más, posee la *clave* (es decir, los recursos *científicos*) para develarla. De esta manera, el *verdadero sentido* de la Escritura pasa a ser un privilegio de expertos.

La modestia de la exégesis es sólo aparente, no por los objetivos que se asigna consciente y deliberadamente (ya hemos visto que la única aspiración de la crítica es negarse a sí misma para desaparecer al fin delante de la obra), sino por la *estructura de dominio* que instaura *de hecho* en la Iglesia, aun sin proponérselo e incluso sin saberlo. La seguridad con que el comentario duplica el texto y se lanza por encima de él hasta su presunto significado, afirmando su identidad con *el* sentido del texto, hace que la exégesis sea a lo sumo un parapeto, una barrera defensiva que marca un espacio bien protegido. Pero ese espacio no ha *abierto* jamás una lectura, sino que se limita a *protegerla*. Por otra parte, el prestigio de la exégesis científica, su posición privilegiada como “última instancia” de toda buena interpretación, clausura la lectura de la Biblia en el esquema “proposición-asimilación”. Tal esquema, como es sabido, ha sido justamente denunciado (P. Freire), porque reduce el vínculo interhumano en la llamada “acción cultural” a una relación de dominio: el verdadero vínculo intersubjetivo, la relación entre sujetos mediatizada únicamente por la situación objetiva vivida en común, se ven suplantados por una situación dualista, quedan reducidos a la acción unidireccional del poseedor, que imparte cultura, sobre el desposeído que la recibe. Y es precisamente una situación de este tipo la que genera en la Iglesia el magisterio de los exégetas: el lector “profano” se encuentra reducido a la condición de mero receptor pasivo de interpretaciones prefabricadas, elaboradas sin su participación en el gabinete del especialista. Frente a tal estado de cosas, cabe preguntarse si todavía se puede seguir hablando, con algún sentido, de “lectura de la Biblia”.

Si estas observaciones son en alguna medida pertinentes, es preciso afirmar que la exégesis científica se ha convertido cada vez más en aparato compulsivo y en un mecanismo de control.¹⁷ ¿Cómo se ha podido llegar a esta situación? ¿Por qué sólo ahora se empieza a caer en la cuenta de ella? Sin duda, porque la aplicación del método histó-

¹⁷ N. Lohfink señala con toda claridad esta función determinante de la ciencia en la lectura de la Biblia, aunque le atribuye un sentido diverso: “El horizonte intelectual en el que la Biblia se nos presenta hoy se ha modificado y sigue modificándose aún, por cuanto, también para el laico, *es determinado cada vez más por la ciencia bíblica histórico-crítica*”. *Valores actuales del Antiguo Testamento*, Paulinas, Bs. As., 1966, p. 46 (sin subrayar en el texto).

[25] rico-crítico al estudio de la Escritura ejerció en un primer momento una función liberadora: ayudó a destruir muchos mitos que obstaculizaban la lectura de la Biblia, creó nuevas condiciones para que ella pudiera ser realmente *leída*. Pero una vez superada esta primera etapa, se ha invertido su papel y se ha convertido en un obstáculo. Hoy es preciso subvertir este orden de cosas, producir un desbloqueo, establecer con el texto bíblico una nueva relación, para que la lectura de la Biblia recupere en la Iglesia su plena acción creadora e instauradora. Aquí, más que nunca, la ciencia de los sabios tiene que ser reducida a silencio. La lectura dirigida, directa o indirectamente por la ciencia de los exégetas, tiene que ceder su lugar a una lectura espontánea, abierta, capaz de enfrentarse con el texto cara a cara, atenta a lo que Dios dice *hoy* a través del texto, sin ningún velo de Moisés que se ponga de por medio. O, para decirlo con una expresión que no deja de ser desafiante: a una lectura “salvaje”.

Al fin de cuentas, el exégeta es el modesto intermediario: su función es de mediación. ¿Por qué tendrá que ser necesaria esa mediación? ¿No basta el texto para hablar de sí mismo? Si el comentario científico es el espacio que la Palabra de Dios necesita para comunicarse plenamente, si sólo la ciencia está capacitada para interpretar la Escritura de manera adecuada, entonces Dios ha hipotecado su Sabiduría a la ciencia de los sabios de este mundo (cfr. 1 Cor 1,18ss.).

Por otra parte, la exégesis se produce a sí misma, por propia decisión epistemológica, como *ciencia histórico-crítica*. Su intención es hablar seriamente en nombre de la racionalidad científica. Ahora bien, la regla elemental de la ciencia histórica es la escrupulosa fidelidad a los hechos, el “retorno” hacia el pasado *wie es eigentlich gewesen*, la voluntad de entrar hasta el final en la subjetividad de los antiguos, de hacerse judío con los judíos y griego con los griegos. A falta de una experiencia directa del pasado, el historiador tiene que fundarse necesariamente en documentos, y éstos son casi siempre fragmentarios, parciales. La marcha hacia la reconstrucción objetiva del pasado, a través de la fragmentariedad de los documentos, exige de él una sistemática desconfianza en sí mismo. Pero aquí, como en el terreno moral, desprendimiento y la renuncia no dejan de dar sus frutos: al término de su trayecto, el historiador ve la posibilidad de lograr una visión del pasado positivamente más verdadera y teóricamente más inteligible.¹⁸

¹⁸ Sobre la historia y la metodología de la investigación histórica se ha publicado una bibliografía inmensa. Baste remitir a las obras, ya clásicas, de Burckhardt, Croce, Collingwood, Huizinga, Butterfield, Marrou, Popper, etc. Cfr., en particular, E.H. Carr *¿Qué es la Historia?*, Seix Barral, Barcelona, 1967.

[26]

Tal vez ningún exégeta formule hoy en esos términos los objetivos que él mismo asigna a su investigación. Sin embargo, una cosa es cierta: para llevar a cabo una empresa, la exégesis tiene que reducir los textos bíblicos a la categoría de *documentos* históricos. Debe, por lo tanto, clausurarlos en el pasado. Tarea legítima, sin duda, pero que lo único que puede hacer es mostrar el lugar del texto en la historia, su génesis en una cultura y su sentido para una comunidad que ya no son las nuestras. Así la Escritura deja de ser una Palabra abierta y en movimiento, *es incapaz de decir algo nuevo*. ¿Es así como la Escritura se presenta a sí misma? Ella se ofrece a la Iglesia como Evangelio, como kerygma, como testimonio que debe ser escuchado y creído para alcanzar la Vida eterna (cfr. Jn 20,31). ¿Qué puede hacer la ciencia frente al “*Así habla Yahwé*” y al “*Si hoy ustedes escuchan su voz...*”.

Esta “desautorización” de la ciencia no entraña una crítica del método histórico-crítico *ut sic*, ni intenta cuestionar la validez o la veracidad de los resultados obtenidos mediante su aplicación a los textos bíblicos, sino que tiende más bien a quebrantar el absolutismo de la lectura científica de la Biblia sobre todas las demás formas de lectura. Loisy, por ejemplo, decía: “Si se rechaza o descuida esta forma de historia, se pierde el apoyo de la realidad”.¹⁹ Pero aquí cabría preguntarse: ¿de qué *realidad* se trata? Sin duda habría que responder que la realidad en cuestión es la *realidad histórica*, el conjunto de acontecimientos que pueden ser reconstruidos mediante la evaluación crítica de los documentos provenientes del período bíblico. Pero los hechos del pasado son fenómenos históricos sólo para un sujeto histórico, el historiador, que los aprehende e interpreta. Esto no quiere decir que el historiador pueda asignar a los hechos el significado que más le convenga, sino que el pasado histórico sólo adquiere sentido para alguien que se siente ligado con él en una vida histórica. La verdad de la historia es sólo una representación coherente de ciertos hechos del pasado, que puede ser precisada y rectificadada indefinidamente, pero que nunca se confunde con el proceso histórico en sí. Como lo señala acertadamente Merleau-Ponty, “el historiador no puede mirar hacia el pasado sin encontrarle un sentido, sin agregarle el relieve de lo importante y lo accesorio, de lo esencial y lo particular, esbozos, realizaciones, preparaciones y decadencias, y estos vectores trazados en el conjunto compacto de los hechos desfiguran ya una realidad en la cual todo es real con igual derecho (...)”.²⁰ Ya en el orden del conocimiento y de la experiencia común, no se dan *bruta facta*, hechos desprovistos de significación. Los hechos puros, las cosas en sí, o no dicen nada o dicen demasiado, son al mismo tiempo oscuros e hipersignificantes, porque ni comunican inmediatamente su sentido ni apuntan hacia un solo sen-

¹⁹ La cita está tomada de una carta de A. Loisy a M. Blondel, recogida por R. Marlé, en: *Au coeur de la crise moderniste; Le dossier inédit d'une controverse*, Aubier, Paris, 1960, p. 98.

²⁰ *Las Aventuras de la Dialéctica*, Leviatán, Bs. As., 1957, p. 14.

[27] tido. La significatividad de los hechos depende de la perspectiva del *observador*, del valor que se atribuye a un elemento determinado, del horizonte en que se sitúa una serie de datos. Se entiende entonces por qué la noción misma de “hecho histórico” ha suscitado tanta desconfianza: “No existen hechos en sí, decía Nietzsche; siempre hay que introducir un sentido para que se dé un hecho”.

Sí la reconstrucción histórica más rigurosa y objetiva, la más ajustada a los hechos, sólo puede aportarnos una interpretación y una representación coherente de ciertos fragmentos del pasado, es legítimo preguntarse qué relevancia tiene para la fe la imagen del pasado construida por la ciencia histórica. ¿Es preciso que el cristiano viva sumergido en el pasado, para encontrar *allí* la verdad, en su expresión definitiva y adecuada, fijada de una vez para siempre? La anti-exégesis rehúsa dar una respuesta afirmativa a este interrogante. Para ello, invoca los derechos del futuro sobre el pasado, o, si se prefiere, se niega a admitir que el futuro esté predeterminado por el pasado.²¹

El problema esencial consiste en delimitar la función y el lugar de la Escritura en la Iglesia. Es verdad que la Iglesia, al reconocer el canon de los textos inspirados, se sometió a la autoridad de la Escritura. Pero no es menos cierto que la Biblia está al servicio de la *obra* que Dios *nunca cesa de realizar* (cfr. Jn 5,17) en y por medio de la Iglesia. Esto hace que la Biblia adquiera una cierta *autonomía* respecto de las condiciones históricas que le dieron origen y que la Iglesia sea portadora de una *lectura original* de los textos bíblicos, parcialmente liberada del sentido “literal” o “histórico”, tal como puede ser exhumado mediante la investigación filológico-histórica. Dicho de otra manera: la Biblia no es para la Iglesia un texto cerrado, garantía de verdades y depositario de significaciones eternas, con un sentido dado de una vez para siempre: es preciso que la Palabra de Dios realice su obra *hoy*, que Dios hable *hoy* a través de la Biblia.

En resumen: recibir la Escritura no es hacer su comentario. La Iglesia no practica la repetición. Ella es portadora de una lectura original del texto bíblico, entre las muchas lecturas que de él se pueden hacer y las innumerables explicaciones que nacen de él y que seguirán naciendo. Cada época puede creer que detenta *el* sentido de la Biblia, pero basta ampliar un poco la perspectiva histórica para que ese sentido singular se transforme en un sentido plural y la obra cerrada en una obra abierta. Todo comentario *elige* siempre un “punto de vista”: es un filtraje en el conjunto de los sentidos posibles. El texto puede ser abordado desde diversos ángulos a la vez, admite diversas “entradas”, que son en realidad inseparables la una de la otra. La lectura “eclesial” de la Biblia tiene que ir más allá de la lectura histórica, no suprimiéndola,

²¹ Sobre este tema y muchos otros de los tratados en el presente trabajo, puede consultarse el interesante artículo de A. Refoulé *L'Exégèse en question, Le Supplement* 111 (1974) 391-423.

[28] sino pasando a través de ella, prestando atención al juego sin límites de sus posibilidades generadoras de sentido.²²

2—La crítica al proyecto hermenéutico

“Dios se revela a los hombres a través del testimonio de las Escrituras”: en el reconocimiento de la Biblia como Palabra del Dios viviente, las diversas iglesias encuentran, más allá de todas las diferencias que las separan, su denominador común. Si la fe cristiana renunciara a esta convicción, se despojaría de su principio y fundamento, dejaría de estar vitalmente referida a la Revelación histórica de Dios, que habló en los tiempos antiguos por medio de los profetas, y ahora, en el tiempo final, nos ha hablado por medio de su Hijo (Heb 1,1-2).

La Iglesia está llamada por lo tanto a leer e interpretar la Sagrada Escritura. Pero la práctica de la interpretación bíblica tiene que duplicarse necesariamente en una reflexión crítica sobre las reglas que la dirigen, ya que toda lectura, quiérase o no, está determinada por ciertos principios que influyen sobre la comprensión de los textos. Al *hecho* mismo de la interpretación se suma así una segunda instancia, *reflexiva*, que constituye el llamado *problema hermenéutico*. Este problema se encuentra ya planteado en numerosos pasajes del Nuevo Testamento, y no ha dejado de preocupar a los teólogos a lo largo de toda la historia de la Iglesia. Pero en la actualidad, por razones decisivas que no es el caso enumerar, la Hermenéutica ha pasado a ocupar el primer plano en los debates teológicos. Según R. Marlé, la novedad principal aportada por la Teología contemporánea consistiría en la aprehensión más sintética de un antiguo problema y también en una comprensión más reflexiva de los diversos factores que entran en juego.

¿Es posible dar una definición de Hermenéutica que satisfaga a todos los que la practican? La empresa no es nada fácil, y la dificultad no radica solamente en el hecho de que ciertas cosas resisten cualquier intento de definición. Existen numerosas diferencias de fondo en lo que hace a métodos y orientaciones. Parecería más bien que los esfuerzos realizados hasta el presente no han logrado imprimir a la Hermenéutica una dirección homogénea. Se habla de Hermenéutica general y particular, filosófica y teológica. Se distingue además la vieja de la nueva Hermenéutica: la primera va de Schleiermacher a Bultmann, la segunda se inaugura con Ebeling y Fuchs. Para Bultmann, la Hermenéutica teológica coincide de hecho con la desmitologización del Nuevo Testamento, R. Marlé define la Hermenéutica general como “la investigación de la naturaleza y de los principios de una justa interpretación de realidades cuya significación no es evidente de manera inmediata”.²³ P. Ricoeur

²² Esta conclusión retoma y sintetiza el punto de vista expresado más ampliamente por J. Audinet *La Mesa de la Escritura*, en *Concilium* n° 70.

²³ *Le Problème théologique de l'Herméneutique*, Ed. de l'Orante, Paris, 1963, p. 10. (Hay traducción castellana).

[29] se pronuncia en un sentido bastante similar: es una “teoría de las reglas que presiden toda exégesis, es decir, toda interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptibles de ser considerados como un texto”.²⁴ G. Ebeling considera esta definición demasiado restrictiva, porque la Hermenéutica *teológica* no puede quedar reducida a la simple aplicación de reglas exteriores a la realidad de que se trata, sino que debe ser la manera de contribuir *desde dentro* al develamiento de esa realidad.²⁵

En todo caso, la Hermenéutica tiene que ver con la interpretación. Ahora bien, el cuestionamiento de que ha sido objeto el proyecto hermenéutico no se refiere propiamente a la conveniencia o necesidad de plantear y de resolver críticamente el problema de la interpretación. Lo que se pone en tela de juicio es la orientación que se han impuesto ciertas corrientes actuales de la Hermenéutica. Para decirlo todo de una vez: se critica toda Hermenéutica que coloca la búsqueda y la apropiación del sentido de los textos bíblicos bajo el signo de la *identidad* y de la *repetición*. Tal enfoque es insostenible, porque se funda en una interpretación errónea del proceso que trata de esclarecer. Es preciso entonces introducir una nueva perspectiva, que tenga debida cuenta de la *alteridad* y de la *diferencia*.

La aclaración anterior es de capital importancia, porque sitúa en su dimensión precisa la crítica que expondremos a continuación. La palabra Hermenéutica se empleará sin aditamentos por razones de economía. En realidad, nos estaremos refiriendo siempre al enfoque particular que hemos definido en su rasgo más característico.

* * *

Preocupada hasta el exceso por mantener intacta la Verdad del mensaje, la Hermenéutica se asigna como tarea fundamental desentrañar *el* sentido de un texto. Pero éste no es más que el paso preliminar, y de inmediato se plantea la cuestión decisiva: la *actualización* del mensaje. El *mismo* mensaje, sin perder nada de su identidad esencial, debe ser traducido a otra forma de discurso (para Bultmann debe ser siempre una forma *desmitologizada*), en la que el hombre moderno pueda reconocer su propio lenguaje y pueda aceptar, por eso mismo, la Verdad revelada, su contenido de realidad, sin contenidos míticos espurios.²⁶

²⁴ *De l'interprétation; Essai sur Freud*, Ed. du Seuil, Paris, 1965, p. 18. (Hay traducción castellana).

²⁵ Cfr. *Wort und Glaube*, Tübingen, 1960, pp. 329, 33ss.

²⁶ Esta manera de plantear el problema hermenéutico es mucho más frecuente de lo que se podría suponer. Cito al pasar una frase de Lohfink, pero los ejemplos se podrían multiplicar fácilmente: “Precisamente *para que la antigua verdad siga siendo la misma*, debe plantearse la pregunta de si no es nuestro deber captarla y formularla hoy, en algunos aspectos, *de un modo distinto* al de tiempos pasados” (*op. cit.*, p. 46. Sin subrayar en el texto).

[30]

Esta concepción, tal vez sin reconocerlo explícitamente, considera el lenguaje como una herramienta para comunicar ideas, como un puro instrumento sin espesor *ni* volumen. Bastaría deshacerse de la herramienta, liberar el texto de su investidura simbólica o mítica, para que la verdad de lo enunciado —la Idea— se manifieste con plena transparencia. Si no se quiere petrificar la verdad viva en un catecismo muerto, es preciso formular la verdad de siempre en un lenguaje nuevo. El hombre es un ser histórico, y si la situación histórica ha cambiado, tampoco la *expresión* de la verdad debe ser la misma, sino relacionarse con la nueva situación.

Pero aquí cabría preguntarse si la relación del sentido con el lenguaje, o, más exactamente, la manifestación lingüística del sentido, puede ser reducida tan fácilmente a un esquema tan simple. Incluso admitiendo que es posible realizar una operación de tal naturaleza, incluso admitiendo que se puede despejar el significante para que aparezca la pureza desnuda del significado, esa posibilidad estaría restringida, en el mejor de los casos, a los procesos más elementales y pragmáticos de comunicación lingüística. Apenas el lenguaje deja de ser transparente (¿y lo es alguna vez?), apenas se vuelve simbólico o poético (¿y deja de serlo alguna vez?), el significante adquiere una densidad y un espesor que impiden trazar una delimitación estricta entre el *sentido* del mensaje y la *expresión* que lo transporta. Dicho brevemente: el texto no es el mediador entre un sentido trascendente y una significación estructurada: es portador de sentido en su significación misma.²⁷

El sentido no está primero en la mente de un escritor y luego en las palabras que configuran un texto. Ya no se puede afirmar seriamente que la idea dirige el lenguaje desde fuera, para engendrar la palabra que lo “traduzca” y “exprese”. El pensamiento necesita del lenguaje para aclararse y formarse a sí mismo, en un juego indefinido de interdependencias recíprocas. Por otra parte, todo escritor tiene que hablar inevitablemente en una lengua y una lógica que no le pertenecen y que él nunca llegará a dominar totalmente. Todo esto hace que el sentido no esté oculto detrás del texto como una perla escondida, como una idea platónica en su *topos ouraníos*, sino que esté *delante* de él, en la *superficie*, y no sólo en cada significante y en el valor denotativo o referencial que el escritor asigna a cada una de sus frases, sino diseminado en la distribución de los signos, en las relacio-

²⁷ Esta última afirmación debería ser objeto de un desarrollo mucho más extenso. En general se está de acuerdo en reconocer tres relaciones en la proposición o enunciado, caracterizadas como *designación* (relación de la proposición con un estado de cosas exterior o *datum*), *manifestación* (relación del enunciado con el sujeto que habla o se expresa) y *significación* (relación de la palabra con conceptos universales o generales). La cuestión está en saber si debemos contentarnos con estas tres dimensiones, o si es preciso añadir una cuarta: el sentido. Después de plantear esta pregunta, G. Deleuze fundamenta de manera muy convincente la respuesta afirmativa, en un esclarecedor capítulo de su *Logique du Sens*, Minuit, Paris, 1969, p. 22ss.

[31] nes infinitas que ellos establecen entre sí, y tal vez más todavía en los intersticios y fracturas del lenguaje, en las omisiones inconscientes y en las ausencias de significantes explícitos. El texto nunca remite a un sentido último, ya constituido antes o fuera de él; el sentido *in-siste* en el texto, que se presenta siempre con una estructura constituida por secuencias diversas, por planos superpuestos que se sostienen unos a otros. Cada secuencia (fonológica, sintáctica, prosódica, semántica) conserva una cierta autonomía, no para fundar varios discursos, sino un discurso a varias voces, donde lo esencial está dado ya por una ya por otra secuencia — mientras las otras hacen de coro o de contraste, anunciando a veces lo que se va a decir, o recordando, como un eco, lo que ya se ha dicho. El texto queda así abierto a múltiples lecturas: no impone un solo sentido sino que varias vías de acceso son posibles, y cada nueva lectura revela uno de sus aspectos. Por eso dice Nietzsche que un solo sentido siempre se equivoca y la verdad comienza en dos.²⁸

Cuando el lector se vuelve atento a la presencia del texto y lo afirma en su *alteridad*, cuando lo deja librado a su propio juego y no sólo se preocupa por lo que el texto dice, para extraer de él una verdad, sino que se interesa por lo que el texto *es* (teniendo en cuenta que, como dice Leibniz, “una cosa es allí donde actúa”), entonces ya no puede detener la proliferación de sentidos: ¿quién puede decir que llega a poseer plenamente el sentido de una parábola, de un poema o de un símbolo?

Esto significa que ninguna interpretación resulta saturable, porque admite siempre nuevas ampliaciones, según un proceso teóricamente ilimitado, Y por más que la interpretación pretenda ser no sólo exacta sino también exhaustiva, no se puede reducir el texto a los netos contornos que traza el comentario.²⁹

Estas conclusiones encuentran una nueva confirmación si se tiene en cuenta lo que significa “leer”. Aunque el lector se considere superfluo y no sepa que también él hace la obra, la lectura no es un mero sobre-añadido, un mero apropiarse pasivamente de un sentido almacenado en el texto: la lectura es el único espacio posible en que la obra se afirma y se comunica. En sí mismo, el libro es inerte; puede ser abierto, pero no se abre solo. Leer es producir sentido, es *interpretar*, y esto sólo basta para eliminar toda perfecta adecuación entre el texto y la lectura. *Toda interpretación es innovadora y crea una diferencia*: el intérprete tiene que hablar, y no puede hacerlo fuera de su situación, independientemente de su idiosincrasia y de las fuerzas que actúan en él. La interpretación habla tanto del texto como de aquél que lo interpreta, si bien lo hace de manera diversa. Añade algo al texto, aunque más no sea la perspectiva individual del lector y el testimonio indirecto de su situación. Ni siquiera el, análisis más minucioso y la más sincera

²⁸ Cfr. R. Barthes *Crítica y Verdad*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, espec. p. 51sg.

²⁹ Cfr. M. Blanchot *El Libro que vendrá*, Monte Avila, Caracas, 1969, *passim*.

[32] pretensión de objetividad lograrían situar al intérprete fuera del ángulo de su mirada. Y sería una ingenua falta de modestia afirmar que la perspectiva justa es una sola.³⁰

Es indudable que la regla elemental de toda buena lectura consiste en estar dispuesto a escuchar lo que dice el texto, en asumir frente a él una actitud receptiva y desprejuiciada. Pero unas veces se lee por placer y otras por necesidad; el estudiante lee para aprender, el hombre práctico para estar bien informado, el aprendiz de escritor para asimilarse un estilo y el escritor para plagiar una idea o para enriquecer su propia escritura. Una misma pieza literaria puede ser leída por un historiador, un sociólogo, un crítico o un amante de la belleza pura. Cada uno puede llamar “verdadera” a su propia perspectiva y considerar como “falsas” todas las demás. Pero lo cierto es que todas estas aproximaciones son igualmente válidas dentro de sus propios límites. El lector neutral no existe, como tampoco existe el intérprete capaz de eliminar por completo su ecuación personal. Los diversos tipos de lectura (cuyo repertorio no está de ninguna manera agotado en la enumeración anterior) no son indiferentes: deciden a un mismo tiempo sobre el nivel de significación en que se detiene el lector y sobre el sentido general de la obra. Cada aproximación pondrá de manifiesto alguna de las redes inmanentes a la obra: afectivas, imaginativas, simbólicas o ideológicas. Y sólo la suma de todas las lecturas posibles sería capaz de desplegar el volumen de todos los sentidos inherentes al texto.

Afirmar la apertura del texto significa negar que se lo pueda reducir a una sola verdad y a un solo sentido. Pero sería un error lamentable concluir de este hecho que en materia de interpretación todo será permitido, y acabar en una especie de relativismo o de escepticismo hermenéuticos. El problema es demasiado vasto para tratarlo sumariamente y más vale remitirse a las obras que lo tratan de manera explícita. Baste afirmar, un poco dogmáticamente, que hay interpretaciones buenas, malas y mediocres, y que existen criterios objetivos para evaluar la validez de una interpretación. Lo que aquí importa señalar es que el texto (esto es precisamente lo que resulta del análisis anterior) *no da ni puede dar por sí mismo un mensaje*: siempre es una instancia exterior a él la que lo cualifica como mensaje, lo indexa, le imprime una dirección, introduciendo así una dominancia que restringe los posibles del texto. Es ilusorio pensar entonces en una interpretación que se imponga a todos como la única verdadera.³¹

Esto es lo que se empeña en ignorar la Hermenéutica, siempre que se hace solidaria de una filosofía que absorbe lo Otro en lo Mismo y que niega la alteridad. La gran obsesión de esta Hermenéutica es la Cosa (*die Sache*), aquello de lo que se trata en el discurso y en la inter-

³⁰ S. Doubrovski *Pourquoi la nouvelle critique*, Mercure de France, Paris, 1968. (Este libro informa ampliamente sobre los métodos y tendencias de lo que se ha dado en llamar la “nueva crítica”. Hay traducción castellana.

³¹ Cfr. R. Barthes, *op. cit.*, p. 66ss; S. Doubrovski, *op. cit.*, p. 81ss.

[33] pretación. Así, por ejemplo, la idea fundamental de K. Barth es que el Nuevo Testamento habla de una “cosa” que está más allá de todo lo que se puede decir, y que es, en definitiva, lo único que debe interesarnos. Esta “cosa” (“que Dios es Dios y que su relación con el hombre es Jesucristo”) es siempre la misma, ayer y hoy: *Christus hodie, et heri, et semper*. En el prólogo ya citado a su *Römerbrief*, Barth dice explícitamente, refiriéndose a la Hermenéutica tal como la practicaba Calvino: “Con qué energía este último, después de haber establecido concienzudamente “lo que está dado” (*was da steht*), se pone a reflexionar (*nachzudenken*), es decir, a poner en claro (*auseinandersetzen*), hasta que el muro que separa el siglo I del siglo XVI se vuelva transparente, hasta que Pablo hable y el hombre del siglo XVI escuche, hasta que el diálogo entre el documento y el lector esté totalmente centrado en la cosa (*die Sache*), que no puede ser diferente aquí y allá”.³²

También Bultmann, a pesar de la enorme distancia que lo separa de Barth, pone en la cosa misma el centro del problema hermenéutico. La cosa se expresa directa o indirectamente en el texto, y la relación existencial que el intérprete mantiene con la cosa es la que en última instancia determina la interpretación. No se puede leer un texto sobre música, no se puede comprenderlo ni estar de acuerdo o en desacuerdo con él, si no se ha tenido antes una relación vital con la música. Lo mismo sucede con el mito: éste expresa una determinada concepción de la existencia humana, y a partir de la comprensión que cada uno tiene de su propia existencia, podrá interpretar el mito y extraer su intención profunda, su contenido de realidad. También el Nuevo Testamento habla de una “cosa” —el *Dasein*, la existencia humana— pero lo hace según la conceptualidad propia de un cierto pensamiento objetivante, el pensamiento mítico. La interpretación existencial no pretende fundar el mensaje, sino proporcionarle una conceptualidad adecuada. Para escapar de las redes de la mitología y restituir su verdadero valor a los textos bíblicos, la Hermenéutica debe en primer lugar reflexionar sobre ese tipo de conceptualidad y criticar el universo mítico de la Biblia. Una vez cumplida esta tarea, la relación vital con la cosa (en este caso: con la propia existencia) permitirá al intérprete encontrar el lenguaje a través del cual la fe y el Mensaje podrán hacerse oír *sin* equívocos. Esta referencia existencial a la cosa misma constituye la “precomprensión”, que es para Bultmann el presupuesto inalienable de toda comprensión hermenéutica.

³² Herrmann Diem (*Dogmatik; Ihr Weg zwischen Historismus und Existenzialismus*, Munich, 1965, p. 261) hace un planteo notablemente similar al de Barth: “Podemos y debemos ciertamente hacer uso de todos los medios que la ciencia histórico-crítica brinda, junto con todas las ciencias auxiliares a su disposición, para conocer las afirmaciones de los testigos del texto, de la manera más exacta posible, en sus perfiles históricos. *Pero una vez hecho esto es cuando empieza la tarea de la interpretación teológica*”. (Sin subrayar en el texto).

[34]

La decisión de fundamentar la interpretación sobre la cosa misma, para que la realidad de la que se trata en el discurso se haga oír sin equívocos y determine en última instancia la verdad o la falsedad de la interpretación, exige de la Hermenéutica una doble operación, en apariencia simple y natural, pero que se revela al análisis como bastante complicada. En un primer momento (esta separación no delimita etapas estrictamente cronológicas) la “cosa” es considerada en sí misma, desprendida de todo discurso: se la sitúa fuera del lenguaje, como instancia suprema que debe fundarlo y regularlo. En un segundo momento, el intérprete tiene que encontrar el lenguaje adecuado para que la cosa se exprese tal cual es. Mediante esta segunda operación, es la cosa misma la que debe establecer una relación directa con el discurso: el intérprete no hace más que prestarle su propio lenguaje para que hable ella misma. Así el texto interpretado se vuelve transparente, porque él y el intérprete dicen la misma cosa: ésta funda y regula ambos discursos; y la única diferencia está en el modo de hablar. Pero sería preciso añadir algo más: en el discurso hermenéutico, la cosa habla mejor que en el texto bíblico, ya que el intérprete ha sabido encontrar la intención profunda de aquel discurso primero y ha logrado despojarlo de todas las investiduras (míticas, simbólicas, imaginarias o simplemente culturales) que contribuían a oscurecer su verdad, es decir, su contenido de realidad.

Algunas de las objeciones que surgen del planteo anterior resultarán más claras si se tienen en cuenta ciertos aportes de la Lingüística. A nadie se le oculta que es imposible emitir un mensaje verbal (oral o escrito) a menos que se disponga de una *lengua*. Por otra parte, la Lingüística estructural ha mostrado la conveniencia de considerar a las lenguas humanas como *códigos* de un tipo particular, cuyo rasgo distintivo parece residir en lo que A. Martinet denomina “la doble articulación del lenguaje”.³³ Aunque éste no sea el momento de entrar en los detalles de la teoría, es oportuno recordar que un código lingüístico es un *sistema de signos*, una estructura integrada por esas unidades que Saussure caracteriza muy expresivamente como de “doble cara”, ya que cuentan, como elementos constitutivos e indisolubles, con un *significante* y un *significado*, es decir, con una forma y un valor semántico inherente a dicha forma.³⁴ La inseparabilidad de estos dos elementos muestra que el signo lingüístico, la palabra, no es una envoltura vacía, un puro fenómeno articulatorio, sin fuerza interior y desprovisto de significado.³⁵

Ahora bien, cuando se afirma que la cosa se expresa a sí misma en el discurso, se está suponiendo que es posible manejarse con un

³³ Ch. A. Martinet *Elementos de Lingüística general*, Gredos, Madrid, 1968.

³⁴ Cfr. F. de Saussure *Curso de Lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 8ª ed., 1969.

³⁵ M. Merleau-Ponty propone un excelente desarrollo de este tema en *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, p. 206ss. (Hay traducción castellana.)

[35] esquema semántico constituido por sólo dos elementos: el referente (*die Sache*) y el significante. Este último, encargado únicamente de hacer hablar a la cosa, se pondría en relación directa con lo real, sin la mediación de ningún significado *impuesto a la cosa* por el sujeto que interpreta. De esta manera, la naturaleza tripartita del signo (*significante-significado-referente*) quedaría desposeída de uno de sus términos: con el desplazamiento del significado fuera del discurso, el lenguaje estaría llamado a cumplir una función puramente denotativa (referencial) y podría producirse el encuentro inmediato del referente con su expresión.

Pero este empeño es ilusorio: no se puede desplazar del discurso el significado. Por más que el intérprete se esfuerce por dejar hablar a los hechos, lo único que puede hacer es significarlos. Afirmar lo contrario sería confundir subrepticamente el significado con el referente, introducir un significado no formulado, que se refugia furtivamente bajo la presencia omnipotente de la cosa en sí. Dicho esto mismo en pocas palabras: el discurso hermenéutico, como el del historiador o cualquier otro discurso con pretensiones realistas, no está en relación directa e inmediata con la cosa, sino que sólo la significa. Aunque crea estar en posesión de la realidad, aunque no cese de repetir: “¡Así es la cosa!”, lo único que posee es un *sentido*.³⁶

¿Cómo superar entonces las limitaciones de una Hermenéutica demasiado empeñada en un decir nada más que lo que dice la Biblia? No es difícil percibir la preocupación apologética que subyace en este tipo de planteo. Desde que fue redactada la Biblia hasta el día de hoy, la historia ha sufrido el embate de múltiples revoluciones, y una enorme distancia cultural se ha interpuesto entre nosotros y el mundo de la Biblia. El hombre moderno no reconoce su propio lenguaje en los textos bíblicos: sólo a través de un penoso esfuerzo puede llegar a comprenderlos. Es preciso mostrarle, por lo tanto, la actualidad y pertinencia del mensaje bíblico en un lenguaje que le sea aceptable. Para eso no queda otra alternativa que encontrar una nueva manera de expresar la verdad de siempre en el lenguaje de hoy.

La debilidad de este enfoque radica en su afán de permanecer atado a la ley de la repetición. La solución no está en repetir lo mismo de siempre, sino en instaurar una nueva práctica de la Escritura, consciente al mismo tiempo de la misión de la Iglesia y de la inserción de la comunidad cristiana en la historia. El campo de acción de la Iglesia es la historia (cfr. “el campo es el mundo”, Mt 13,38), y su misión consiste en hacer que en la historia exista algo *nuevo*. Pablo derriba los cimientos de una moral fundada en la Ley, que hace al hombre tributario de hábitos adoptados de una vez para siempre, bajo el pretexto de que así se realiza el “nivel humano” de vida. La plenitud de los

³⁶ Cfr. R. Barthes *El discurso de la Historia*, en: R. Barthes, T. Todorov, G. Dorflès, *Ensayos estructuralistas*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1971, p. 9ss.

[36] tiempos coincide con el cumplimiento de la promesa, es decir, inaugura un orden nuevo, *diferente*, no en el sentido de una complementariedad (la Ley de Cristo), sino en el sentido de una escisión: la Ley y la Gracia son dos sistemas heterogéneos, sin comunicación posible. La única Ley del Nuevo Testamento es el *amor* (Jn 17,26; 1 Jn 4,10; Rm 13,9; Gl 5,14; Sant 2,8), y las exigencias del amor se presentan de manera imprevisible, en la necesidad del prójimo. El peso de la decisión que la Palabra de Dios exige del creyente está en el momento presente. Nunca el amor puede estar signado por la ley de la repetición. Y si esto es así, la Escritura no debe ser leída como una especie de guión preciso, que fija de una vez para siempre lo que se debe pensar y hacer, como si no hubiera más que ponerse la vestidura y representar el papel.

El hombre es a un mismo tiempo producto de la naturaleza y de la historia. Pero no es un producto inerte, ni se reduce a las condiciones que lo han engendrado, sino que existe, como hombre, por el rebasamiento de la situación que le imponen la naturaleza, la historia, la sociedad y la cultura. Nunca es actor puro, porque soporta constantemente el peso de las cosas y la inercia del pasado; pero tampoco es pasividad pura, porque retiene siempre una parcela de su libertad. El pasado no puede ser abolido, pero sí debe ser rebasado mediante la decisión, la acción histórica, para posibilitar la emergencia de un futuro cualitativamente nuevo. La fidelidad al Evangelio impide dejar las cosas como están: la fe cristiana está llamada a dar una respuesta creadora a la realidad presente, que es cristalización de un pasado histórico, pero que no es inmodificable, tanto en el plano individual como en el cultural y social. A la fe cristiana le interesa sobremanera *lo que el hombre es*, pero mucho más le interesa *lo que le falta al hombre*, lo que él todavía no es y, aunque corre permanentemente el riesgo de perderse, debe llegar a ser: *el hombre nuevo*.

La realización de esta tarea exige que la Iglesia no congele el texto bíblico en el pasado, sino que, por el contrario, reconozca en él toda su actualidad de acontecimiento presente, capaz de decirle algo nuevo, en consonancia con circunstancias históricas inéditas.³⁷ Si lo que realmente interesa, en el plan de Dios, es la regeneración total del hombre y de lo humano en la historia, no queda más remedio que legitimar una interpretación plural de la Escritura, dentro de un proceso cuya continuidad no se puede controlar racionalmente, ya que no está determinado por la lógica sino por la historia, es decir, por la necesidad que lleva a interrogar la Biblia de una manera nueva,

³⁷ Sobre el concepto de “texto”, cfr. J. Kristeva *Semeiotiké; Recherches pour une sémanalyse*, Seuil, París, 1969, p. 7ss; para la consideración del texto como “acontecimiento”, cfr. M. Foucault *La arqueología del Saber*, Siglo XXI, 2ª Ed., 1972, p. 43ss, y el excelente análisis de P. Ricoeur en la obra conjunta: *Exégèsis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1975, p. 203ss. (Hay versión castellana en: La Aurora, Buenos Aires, 1978).

[37] en función de los cambios históricos y de la multiplicidad y variedad de las culturas. De este modo, *cada* comunidad cristiana, reconociendo las limitaciones de su situación y de su perspectiva, tiene que renunciar a su pretensión espontánea de identificarse con el todo. Y al tomar conciencia de aquello que le falta, tanto en el plano de la verdad como en el de la acción, se ve obligada a abrirse a las otras comunidades existentes y futuras. La Verdad sólo puede ser poseída en la comunión de todos.³⁸

Conclusión

Sería inútil, al término de esta larga exposición, hacer el balance de los resultados obtenidos. Con excepción de la parte estrictamente exegética, todo el resto se desenvuelve en un cierto juego de luz y sombra, de fuerza y debilidad. Si algún lector ha tenido la paciencia de llegar a este punto, habrá encontrado en los enfoques propuestos algunas observaciones que merecen su aprobación; otras lo habrán sorprendido; otras, en fin, le habrán suscitado serias dudas. Que no se sienta decepcionado, porque el autor de estas líneas se encuentra en la misma situación que él. Al fin y al cabo, sólo se trataba de aportar algunos elementos para un debate que nunca ha dejado de plantearse en la Iglesia: cómo leer e interpretar la Biblia.

³⁸ M. Bellet, A. de Baets, M. de Certeau, etc. *Crise du biblisme, chance de la Bible*, Paris, 1973; J. Guisch, K. Neufeld, Ch. Theobald *La crise contemporaine; Du modernisme à la crise des Herméneutiques*, Paris, 1973.