

ESTUDIO II

LOS RENDIMIENTOS APORTADOS POR LA HERMENÉUTICA

No creemos en las fórmulas, sino en las realidades que estas expresan y que la fe nos permite “tocar”. “El acto (de fe) del creyente no se detiene en el enunciado, sino en la realidad (enunciada)” (S. Tomás de A., S. Th. 2-2, 1,2, ad 2). Sin embargo, nos acercamos a estas realidades con la ayuda de las formulaciones de la fe. Éstas permiten expresar y transmitir la fe, celebrarla en comunidad, asimilarla y vivir de ella cada vez más.

Catecismo de la Iglesia Católica (1992, parágrafo 170)

En el Símbolo [Credo], como lo indica la manera misma de hablar, se proponen las verdades de la fe en cuanto son término del acto del creyente. Pero este acto del creyente termina no en el enunciado, sino en la realidad que contiene. En verdad, no formamos enunciados sino para alcanzar el conocimiento de las realidades; como ocurre con la ciencia, ocurre también en la fe.

TOMÁS DE AQUINO, Suma teológica (segunda sección de la segunda parte, cuestión 1, artículo 2, respuesta a la objeción 2)

En materia teológica no hay novedad sin riesgo.

*JORGE LUIS BORGES
“Los teólogos” (El Aleph)*

PROLEGÓMENOS PARA LA PROPUESTA DE UN DISPOSITIVO HERMENÉUTICO

Al iniciar este estudio orientado a la construcción de un dispositivo hermenéutico con las características establecidas al final del estudio anterior, suponemos ya conocidos, al menos en sus rasgos fundamentales, los rendimientos

aportados por la hermenéutica moderna que parte de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1853), quien atiende al giro lingüístico alemán, en especial a la obra de Johann Gottfried Herder (1744-1803); pasa por Wilhelm Dilthey (1833-1911); es “ontologizada” por Martin Heidegger en ST en 1927; y desemboca en Hans Georg Gadamer (1900-2002) y en Paul Ricoeur (1913-2005). De mucho de esto nos hemos ocupado ya de alguna manera en V2: en el apartado 14 (en el capítulo 5), por lo que concierne al giro lingüístico en la filosofía alemana, a Heidegger y a Gadamer; en el apartado 12 (en el capítulo 4), en lo referente a Ricoeur.

Nada mejor a nuestro juicio para adquirir una visión de conjunto de todo ello (salvo en lo relativo al giro lingüístico en la filosofía alemana) que los dos primeros de tres estudios de Ricoeur (correspondientes a un ciclo de otras tantas conferencias) sobre hermenéutica publicados en TA: “La tarea de la hermenéutica desde Schleiermacher y desde Dilthey” (1975)* y “La función hermenéutica del distanciamiento” (1975)*.¹ En el primero, Ricoeur ofrece su reconstrucción de la historia de la hermenéutica moderna; en el segundo, su rechazo a la alternativa en el ámbito hermenéutico entre verdad (ontología) y método (epistemología de las ciencias humanas), planteada por Gadamer en *Verdad y método* (1960), y la solución conciliadora que propone. En adición a ello, destacamos de manera especial la comprensión de Ricoeur del carácter ontológico del “es como” de la metáfora, esto es, del ser y no ser a un tiempo y, de manera más amplia, su reelaboración de los conceptos de realidad y de verdad expuesta en MV y en TNIII, asuntos de los que nos hemos ocupado en el segundo apartado del segundo capítulo de V1.

Supuestos esos conocimientos, procedemos ahora a aproximarnos a lo que podríamos nombrar hermenéutica de las formulaciones dogmáticas. Lo hacemos considerando: a) el programa de desmitologización de Rudolf Bultmann; b) un comentario de Ricoeur al respecto; c) la desmitologización según Gianni Vattimo; d) la primera parte de un libro de Claude Geffré, que tenemos por referencia necesaria para nuestro trabajo posterior; e) la tesis del único interprete autorizado; f) algunos aspectos de la historia conceptual; g) la naturaleza del sentido; h) la naturaleza de la revelación; para finalmente preguntarnos i) ¿cómo puede entenderse el concepto de revelación en la actualidad?

¹ En el tercero de estos estudios, “Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica”, cuya publicación original data también de 1975, Ricoeur aborda específicamente lo relativo a la hermenéutica bíblica y su relación con la hermenéutica filosófica. Los tres trabajos figuran en TA; véase la bibliohemerografía para la información detallada al respecto.

Bultmann, la desmitologización y la lectura que de ello hace Ricoeur

Rudolf Bultmann fue colega de Heidegger a lo largo de toda la estadía de éste en la Universidad de Marburgo (1923-1928); esto es, durante el tiempo de preparación y de publicación de ST. Nos referimos a él aquí porque con su programa/propuesta de desmitologización del Nuevo Testamento –y en particular de los relatos evangélicos– aportó un *dispositivo hermenéutico* a través del cual podría lograrse una reinterpretación de dichos relatos que permitiera su comprensión y su comunicación en términos de las categorías temporales y existenciales puestas en circulación por Heidegger en ST.

Bultmann y la desmitologización

Para Bultmann, la desmitologización consiste en el remover del mensaje esencial del Nuevo testamento lo propio de la cosmovisión y las categorías mitológicas de los autores de los textos y sus consecuentes efectos de objetivación de verdades que, a su parecer, sólo pueden ser comprendidas existencialmente. Para Bultmann, en el discurso sobre Jesús de Nazaret los relatos de la Encarnación, el nacimiento virginal, la resurrección y la ascensión, entre otros, tienen un carácter mítico. De hecho, a fin de cuentas, el único acontecimiento que termina Bultmann conservando como verificable y esencial para la fe cristiana es el de la Cruz. Como es sabido, en este contexto el mito remite a lo que objetiva (de lo de otra manera inexpressable en términos de las categorías de pensamiento disponibles) y a lo etiológico. (En relación con esto último, recordamos la espléndida tesis expuesta por Ricoeur en el final de su introducción a su epistemología de la historia en MHO: los orígenes son siempre míticos).² No pretendemos argumentar a favor de los *procedimientos concretos* seguidos por Bultmann ni de los *resultados* obtenidos en el desarrollo de su programa, sino del supuesto más profundo que lo anima: así como los autores de los textos neotestamentarios no podían no pensar y escribir más que en términos de los dispositivos conceptuales y discursivos disponibles en su tiempo y cultura, así nosotros, miembros de las sociedades modernas, sólo podemos pensar en los términos propios de nuestra cultura y de nuestro tiempo.

A este propósito, vale la pena tener presente que la desmitologización desempeña un papel fundamental en escritos clave de Karl Rahner –probablemente, el más brillante teólogo católico del siglo xx y uno cuya ortodoxia es

² MHO, p. 183.

inatacable—. ³ Por nuestra parte, preguntamos: ¿no es ortodoxamente viable un programa de desmitologización que, en lugar de desechar los elementos mitológicos en los relatos evangélicos, en el Nuevo testamento en general, y, sí, también en las enseñanzas del Magisterio, las reinterpretare justamente a efecto de *conservar el mismo sentido* que tenían en el contexto en el que fueron objeto de redacción? Creemos que Ricoeur, a través de su lectura de Bultmann, nos ayuda a responder afirmativamente.

La lectura que hace Ricoeur de Bultmann

Bultmann expuso las tesis centrales de su programa de desmitologización en un trabajo intitulado “Neues Testament und Mythologie” (“Mitología y el Nuevo testamento”), que presentó en junio de 1941, en una reunión de la Sociedad de Teología Evangélica que tuvo lugar en la población de Alpirsbach (Baden-Württemberg, Alemania). ⁴ Posteriormente, en 1951, dictó dos series de conferencias, una en la Universidad de Yale y la otra en la de Vandervilt sobre la desmitologización y temas afines. Todas estas conferencias fueron publicadas en forma de libro con el título *Jesus Christ and Mythology* (*Jesucristo y mitología*). Si bien lo expuesto en Alpirsbach en 1941 debe ser considerado como el manifiesto fundacional de la desmitologización, estas conferencias constituyen, en conjunto, su mejor exposición. En 1968, apareció la traducción al francés de esta obra con el título *Jesus, mythologie et demythologisation* (*Jesús, mitología y desmitologización*), con un prefacio de Paul Ricoeur. Posteriormente, en 1980, Lewis S. Mudge editó *Essays on Biblical Interpretation* (*Ensayos sobre interpretación bíblica*)*, una recopilación en inglés de cuatro de los trabajos más importantes en materia de exégesis bíblica de Ricoeur; el prefacio de éste a la traducción francesa del libro de Bultmann constituye el primer capítulo de esta recopilación. A él dirigimos ahora nuestra atención. ⁵

³ Véase a este respecto, por ejemplo, Michael D. Barnes, “Demythologization in the Theology of Karl Rahner”. Para la valoración que hace Ricoeur de la empresa de Bultmann, véase el primer capítulo, “Preface to Bultmann”, en Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*.

⁴ Este trabajo, las réplicas de sus interlocutores el día de su presentación y una contrarréplica de Bultmann pueden verse en Rudolf Bultmann *et al.*, *Kerygma und Mythos. Diskussionen und Stimmen zum Probleme der Entmythologisierung*.

⁵ Existe una traducción directa del francés al español de este texto realizada por Alejandrina Falcón y publicada con el título “Prefacio a Bultmann” en CI, pp. 343-360. En los casos en los que se encuentran disponibles estas traducciones las hemos preferido por lo general a cualquier otra. En este caso, sin embargo, la traducción del francés al inglés debida a Peter McCormick nos ha parecido tan atenta a lo que más nos interesa que, sin demérito alguno de la llevada a cabo por A. Falcón, hemos optado por emplearla y traducir nosotros de ella al español los fragmentos que citamos.

El ensayo/prólogo/capítulo se encuentra estructurado en tres partes: 1) “La cuestión por hermenéutica”; 2) “Desmitologización”; y 3) “La tarea de la interpretación”. Muy al principio de su texto, Ricoeur expone cómo el cristianismo procede de una proclamación –la de que en Cristo Jesús el Reino se nos ha acercado en una manera decisiva–, y advierte que este anuncio fundamental nos llega en un medio textual, en las Escrituras, que “han de ser constantemente recuperadas [*restored*, restauradas, en el original] como la palabra viva si la palabra primitiva que dio testimonio del acontecimiento fundamental y fundacional ha de mantenerse como contemporánea”.⁶ Como hemos visto, ésta es la inquietud profunda que motiva el programa de Bultmann.

A decir de Ricoeur, el corazón del problema hermenéutico en relación con las Escrituras radica en las relaciones entre la escritura y la palabra y entre la palabra, el acontecimiento y su sentido; pero estas relaciones sólo se hacen aparentes en una sucesión de interpretaciones. Procediendo de manera más sistemática que histórica, identifica tres rasgos de lo que nombra la “situación hermenéutica del cristianismo”:

1. La relación entre los dos testamentos: el sentido espiritual del Antiguo es el Nuevo.
2. La correlación entre interpretación de las Escrituras e interpretación de vida.
3. El carácter dual palabra de Dios/palabra humana de las Escrituras en general y del Nuevo testamento en particular. Es este tercer rasgo el que nos interesa de especial manera.

Nuestra relación con el Nuevo Testamento, no sólo con el Antiguo, es una relación hermenéutica. El Nuevo Testamento, que es en sí ya una interpretación, ha de ser interpretado no sólo en relación con el Antiguo, y como una interpretación de la vida y de la realidad, sino como un *texto*. Éste es un descubrimiento reciente, moderno. Desde la segunda generación del cristianismo, hubo siempre una distancia entre oyente o lector de la palabra y el testigo del acontecimiento Jesucristo.

La toma de conciencia de esto es una adquisición reciente y Ricoeur ofrece dos explicaciones de este hecho. En primer lugar, el que la distancia temporal entre nosotros (oyentes o lectores de la palabra) y el acontecimiento, distancia que, como acabamos de decir, siempre existió, es ahora mayor que en tiempos pasados. A nuestro juicio, la segunda explicación es mucho más

⁶ Paul Ricoeur, “Preface to Bultmann”, p. 31.

importante: el surgimiento de disciplinas (científicas) críticas, tales como la historia y la filología, y el consenso de su carácter de indispensables en la interpretación de textos; así como el desarrollo de la escuela de la *Formgeschichte* [historia de las formas] en la exégesis bíblica. La historia y el empleo mismo de la palabra “hermenéutica” en la actualidad hace ver que se trata de una hermenéutica moderna, pero este sentido moderno del término “hermenéutica” en relación con los textos bíblicos no es, nos dice Ricoeur, sino el descubrimiento, la manifestación de la situación hermenéutica que siempre existió aunque sea sólo hasta los tiempos modernos cuando se haya tomado conciencia de ella. Antes de ello, el tercero de los rasgos apuntados estuvo opacado por los otros dos.

Es hasta la segunda parte del texto cuando se hace referencia a Bultmann, cuyo programa de desmitologización busca atender al tercero de los rasgos antes registrados. En el análisis que hace Ricoeur, empero, desmitologización y circularidad hermenéutica vienen a ser como dos caras de una misma moneda.

A primera vista, comenta Ricoeur, la desmitologización parecería ser una empresa puramente negativa: se trata de una hermenéutica que ya no es edificante o constructiva (en el sentido de la construcción de un sentido espiritual encima del sentido literal), sino destructiva o deconstructiva (de la literalidad misma). En efecto, se toma conciencia en primer lugar del “ropaje mítico” que envuelve a la proclamación del acontecimiento que Ricoeur encuentra fundamental y fundacional, “en Cristo Jesús el Reino se nos ha acercado en una manera decisiva”; de que esta proclamación está expresada “en una representación mitológica del universo, con un arriba y un abajo, un cielo y una tierra, y con seres celestiales que vienen de allá arriba a acá abajo. Desechar este ropaje mítico no es otra cosa que “descubrir la distancia que separa a nuestra cultura y su aparato conceptual de la cultura en la que la buena nueva ha sido expresada”.⁷

Antes de proseguir, conviene tomar nota de la distinción que hace Ricoeur entre dos sentidos posibles de la palabra “mito” (distinción que conduce a otra: desmitologización/desmitificación). Lo característico de la desmitologización es que se trata de una empresa que surge del interés de “mejor comprender el texto, esto es, de realizar la intención del texto que habla, no de sí, sino del acontecimiento”.⁸ Es así que la desmitologización no es sino el lado inverso de lo que nos es dado nombrar “apropiación del *kerigma*”: “es la voluntad de destruir [*shatter*] el falso escándalo constituido por lo absurdo de una representación mitológica por el hombre moderno y

⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁸ *Ibid.*, p. 37.

hacer aparente el verdadero escándalo, la locura de Dios en Cristo Jesús, que es un escándalo para todos los tiempos”.⁹ En el primer sentido, mito es lo inaceptable para el hombre moderno informado por las ciencias; en el segundo, en cambio, el mito consiste en una “objetivación” de lo que trasciende al lenguaje, a través de formularlo en términos mundanos.

Tales consideraciones sobre la desmitologización conducen a Ricoeur a lo concerniente al círculo hermenéutico. En el contexto de su prólogo al libro de Bultmann, su primera aproximación a esta circularidad es: “para comprender, es necesario creer; para creer es necesario comprender”.¹⁰ Pero, a la luz del hecho de la primacía del objeto de la fe sobre la fe, y la de la exégesis y su método sobre la interpretación ingenua del texto, esta primera aproximación resulta demasiado psicológica: el círculo hermenéutico genuino no es psicológico, sino metodológico; aquí el sentido es más originario que la comprensión. (No podemos exagerar la importancia que para nuestros propósitos tienen estas elucidaciones).

La formulación definitiva de Ricoeur del círculo hermenéutico es, entonces, la siguiente: “para comprender el texto es necesario creer en lo que el texto me anuncia, pero lo que el texto me anuncia no está dado en ninguna parte más que en el texto mismo”,¹¹ y tal circularidad constituye la razón por la cual es necesario comprender el texto para creer.

La inseparabilidad de la desmitologización y el círculo hermenéutico radica en que la separación de lo mítico de lo propiamente *kerygmático* —lo que es la función positiva de la desmitologización— sólo adquiere ese carácter positivo en el movimiento mismo de la interpretación. Por esta razón —y esto es también de importancia crucial para nosotros—, el *kerygma*, el anuncio, no puede tenerse por fijado en un enunciado objetivo que se separara del proceso de interpretación.

Para Ricoeur, la lectura correcta de Bultmann exige distinguir tres niveles estratégicos distintos en los que se lleva a cabo la desmitologización. No hacerlo conduce y ha conducido a todo tipo de errores. Estos tres niveles son, en orden de lo más superficial a lo más profundo, el de la cosmovisión moderna (que encuentra expresión precisa en las ciencias críticas, historia y filología, por ejemplo), el del trabajo filosófico y el de la fe.

En el primero de estos niveles, el de la *cosmovisión moderna*, el desmitologizador es el hombre moderno y lo que desmitologiza es la forma cosmológica que asume la predicación primitiva: “la concepción de un mundo

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Ibid.*, pp. 37-38.

compuesto por tres niveles —cielo, tierra e infierno— y poblado por poderes sobrenaturales que descienden hacia acá desde allá es simple y sencillamente eliminada, a título de anticuada, por la ciencia y la tecnología modernas, como también por cómo el ser humano se representa la responsabilidad ética y política”.¹² En este nivel, dice Ricoeur siguiendo a Bultmann, la desmitologización debe ser emprendida sin reservas ni excepciones y sin residuo alguno. En este nivel, lo mítico tiene un efecto negativo para la comprensión del *kerygma*: viene a ser un escándalo adicional que recubre al verdadero escándalo, esto es, el de “la locura de la cruz”.

Sin embargo, el mito, como hemos visto al considerar el segundo sentido del término, es mucho más que una explicación del mundo de la historia y del destino: da expresión a la comprensión que se tiene de uno mismo en relación con los fundamentos y los límites de la propia existencia. Es así que en este segundo nivel, desmitologizar es interpretar, relacionar las representaciones míticas con la auto-comprensión que a un tiempo es mostrada y ocultada por ellas, que apuntan hacia algo distinto de lo que dicen. El lenguaje mítico provee de forma mundana a aquello que trasciende la realidad conocida y tangible. En este plano, mito y ciencia ya no se oponen, y la desmitologización, que consiste en la recuperación de aquello a lo que apunta el mito, exige la interpretación existencial de éste. Este es el nivel del trabajo filosófico.

Ahora bien, la desmitologización como interpretación existencial (al igual que la desmitologización del primero de los niveles considerados) es aplicable a todos los mitos. A lo que se orienta el trabajo de Bultmann es, específicamente, a la desmitologización del *kerygma*. Esta labor no corresponde, en primera instancia, al hombre moderno informado por las ciencias o al filósofo en cuanto tales, sino que constituye el núcleo *kerygmático* de la predicación original. Tal prédica, ya desde su origen, requiere poner en marcha el proceso de desmitologización: “Toda la empresa de Bultmann es proseguida en el supuesto de que el *kerygma* mismo pide ser desmitologizado”.¹³ En opinión de Ricoeur, ya en las cartas paulinas se aprecian los primeros procesos desmitologizadores, y es el autor del evangelio de Juan quien, en los escritos neotestamentarios, avanza más en esta dirección. Este es el nivel de quien “escucha la palabra”.

Hemos dicho que no distinguir los tres niveles en los que se lleva a cabo la desmitologización conduce y ha conducido a todo tipo de errores: Bultmann podrá ser leído ya como inconsistente (queriendo dejar a salvo

¹² *Ibid.*, p. 38.

¹³ *Ibid.*, p. 39.

el *kerygma* como remanente después de un proceso de desmitologización sin residuo), ya como quien hace violencia al texto pretendiendo imponerle inquietudes ausentes en él (las del hombre contemporáneo, informado por las ciencias modernas y las de la filosofía existencial). En realidad, “Bultmann habla sucesivamente como hombre de ciencia, como filósofo y escucha de la palabra”.¹⁴ Le es dado hablar en nuestro tiempo en términos no mitológicos del acontecimiento Cristo y del actuar de Dios en virtud de que, como el hombre de fe que es, se auto-comprende en función de esa opción por la fe que lo determina y que es el punto de partida y el horizonte para la comprensión de los procesos de desmitologización expuestos –tarea de la ciencia, tarea de la filosofía y originado en la fe– como un ciclo en el que se van sucediendo unos a otros.

Ricoeur inicia el último apartado de su texto con el señalamiento de que en manera alguna se ha agotado la reflexión sobre la obra de Bultmann: a veces se requerirá pensar *con él* y otras *contra él*. Su crítica principal es que Bultmann, quien sostiene que la “significación” de los “enunciados mitológicos” no es en sí mitológica, no ha dedicado suficiente atención a ese núcleo no mitológico de los enunciados bíblicos y teológicos: no ha pensado suficientemente esa “significación”. No lo ha hecho porque “no hay en Bultmann una reflexión sobre el lenguaje en general, sino sólo sobre la ‘objetivación’”. Por ello, no parece encontrarse muy preocupado por el hecho de que otro lenguaje reemplaza al lenguaje mítico y exige, por lo tanto, un nuevo tipo de interpretación”.¹⁵ Ciertamente, Ricoeur registra que Bultmann reconoce de buena gana que el lenguaje de la fe puede retomar el lenguaje mítico entendiéndolo a manera de símbolo o imagen, y que, más allá de ello, puede recurrir con provecho a analogías. Pero también observa críticamente que Bultmann parece suponer que un lenguaje que ya no objetiva “es inocente”, por lo que no se pregunta en qué sentido es aún un lenguaje y, sobre todo, qué significa. Si estas preguntas no se formulan,

[...] es menester renunciar a la propia pregunta que ha puesto en marcha toda la indagación, la pregunta por la “significación” de las representaciones mitológicas. Deberá decirse, entonces, que la significación no mitológica del mito ya no es en realidad del orden de la significación, que con la fe no hay ya nada que pensar, nada que decir. El *sacrificium intellectus* [sacrificio intelectual o sacrificio de la intelección], que nos rehusábamos a emplear en el caso del mito, es ahora empleado en el caso de la fe. Más aún, el *kerygma* no puede ser ya el origen de la desmitologización si no

¹⁴ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵ *Ibid.*, p. 42.

inicia el [proceso del] pensar, si no desarrolla comprensión alguna de la fe. ¿Cómo podría hacerlo si no fuera a un tiempo tanto acontecimiento como sentido y, por lo tanto, “objetivo” en otra acepción de la palabra, diferente de la eliminada junto con las representaciones mitológicas?¹⁶

Ricoeur sostiene que ésta es la cuestión que hay que considerar central en la hermenéutica que viene después de Bultmann. Lo que ha ocurrido, a su parecer, es que las oposiciones entre explicación y comprensión (en Dilthey, por ejemplo) y entre lo objetivo y lo existencial (derivada de una lectura excesivamente antropológica de Heidegger) resultaron muy útiles en una primera etapa de la empresa desmitologizadora, pero ruinosas una vez que la intención es la de asir en su integridad las cuestiones relativas a la comprensión de la fe y del lenguaje que le es apropiado. Declara que la única razón por la que formula estos cuestionamientos al trabajo de Bultmann es la de lograr pensar apropiadamente lo que queda impensado en él.

En su explicitación de lo anterior, Ricoeur formula algunas observaciones que vienen a ser de enorme interés para nosotros. La primera es que –siempre a partir de Bultmann, pero trascendiéndolo– es necesario distinguir dos umbrales de comprensión: el del sentido y el de la significación. Aquí *sentido* es entendido como lo hicieron en su tiempo Gottlob Frege y Edmund Husserl, esto es, como sentido “ideal”, sin materialidad, sin temporalidad, e independiente de cualquier actualización en una psique concreta. *Significación*, por su parte, “es el momento en el que el lector capta el sentido, el momento en el que el sentido se actualiza en existencia”.¹⁷

La ruta completa de la comprensión va de la idealidad del sentido a la significación existencial. Una teoría de la interpretación que de entrada corre directamente al momento de la decisión se mueve demasiado rápido. Salta sobre el momento del sentido, que es la etapa objetiva, en el sentido extramundano de “objetivo”. No hay exégesis sin un “portador de sentido” que pertenece al texto y no al autor del texto.¹⁸

Como el lector conocedor de las estructuras de pensamiento de Ricoeur podría anticipar, éste rechaza las oposiciones entre lo objetivo y lo existencial, y entre mito y *kerygma*; el párrafo citado muestra esto con claridad, pero además así lo declara explícitamente unos renglones más adelante. Y otros renglones más adelante comenta: “si no hay sentido objetivo, entonces el texto ya no nos dice absolutamente nada; sin apropiación existencial, lo que el texto dice

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸ *Idem.*

ya no es lenguaje viviente”.¹⁹ De igual manera, como lo ha hecho en otros textos,²⁰ rechaza en consecuencia la oposición entre “lenguaje [lengua]” y “habla”; esto es, entre sistema o estructura y acontecimiento. En vez de oposiciones excluyentes, se trata de conjunciones. Requerimos, advierte, de un “instrumento de pensamiento” capaz de asir estas conjunciones, de una teoría de la interpretación que combine en un proceso único los dos lados de cada distinción.

Por otra parte, hay una oposición (que no vacila en calificar de “completa” y de “total”) en la que Ricoeur insiste repetidas veces en su texto: la que se da entre las maneras de entender lo mítico en Ludwig Feuerbach y en Bultmann. Para el primero, el mito (en el contexto bajo consideración) es una expresión de la proyección del poder de lo humano hacia una trascendencia sin realidad propia; para el segundo, la comprensión por parte del hombre de su origen y su destino a través de una objetivación en un lenguaje mundano. El “sentido ideal” inmaterial y extramental del texto —de la fórmula dogmática, añadimos— es “el vehículo para la venida de la palabra hacia nosotros”²¹ y por ello constituye una condición necesaria para tal advenimiento. ¿De qué “palabra” se está hablando aquí? De la palabra de Dios.

Ricoeur sostiene que si la expresión “palabra de Dios” ha de tener sentido o, dicho en términos de Bultmann, ha de tener una significación no mitológica, es necesario emprender una meditación completa sobre la pertenencia de la palabra al ser, porque es necesario disponer de una ontología del lenguaje (que no se encuentra en Bultmann). Aquí se asoma —no hay duda de ello— la presuposición ontológica de la referencia, con la especificación de que esa referencia es a lo que los textos bíblicos (y las formulaciones dogmáticas) apuntan más allá de sí. Pensamos que la conclusión genérica principal a la que nos condujeron los recorridos efectuados en V3 —el conjunto de las tesis teóricas de Ricoeur en materia de teoría de la historia se transforma en otro que es isomórfico a aquél, al ser resignificadas de conformidad con nuestros planteamientos teóricos— es generalizable al ámbito de la hermenéutica de la palabra mediante razonamientos análogos a los allí efectuados.

Finalmente, hemos de decir que Ricoeur manifiesta su acuerdo con Bultmann cuando éste, en el marco de su apropiación de la antropología filosófica Heideggeriana en orden a proceder a una antropología bíblica, afirma (como lo haría después Gadamer) que no hay interpretación sin

¹⁹ *Ibid.*, p. 44.

²⁰ Por ejemplo en los tres ensayos de la parte de CI consagrada a su confrontación con el estructuralismo, de los cuales nos hemos ocupado en el octavo capítulo de V2.

²¹ Paul Ricoeur, “Preface to Bultmann”, p. 44.

presuposiciones, pero lo critica por no haber profundizado lo suficiente en la pregunta por el ser; sin lo cual, los existenciaros de Heidegger (según el uso de José Gaos) no vienen a ser otra cosa que abstracciones de la experiencia vivida. Ricoeur advierte que la teología no necesariamente ha de tomar el camino trazado por Heidegger, pero que, si lo hace, entonces ha de hacerse dando atención a dos puntos esenciales no cubiertos por Bultmann: a) el examen de un tipo de muerte de la metafísica como el sitio del olvido de la cuestión del ser, y b) el esfuerzo por pensar la expresión “palabra de Dios”. Es en relación con esto que, por segunda vez, se asoma la presuposición ontológica de la referencia:

Si uno corre demasiado rápidamente a la antropología fundamental de Heidegger, y si uno omite la pregunta por el ser a la que se encuentra unida esta antropología, entonces uno también omite la revisión radical de la cuestión del lenguaje que permite. El teólogo se encuentra directamente inmerso en el intento de “llevar el lenguaje al lenguaje”. Entendamos esto como el traer el lenguaje con el que nos dirigimos al lenguaje que es el decir del ser, la llegada del ser al lenguaje.²²

Nosotros, pese a todas las deficiencias en las que hayamos incurrido al hacerlo, hemos intentado atender en V2 a los dos puntos anotados, al tiempo que formulamos nuestra alternativa a la presuposición ontológica de la referencia.

Dos inquietudes podrán tal vez hacerse presentes en relación con el interés que hemos prestado a Bultmann y a Ricoeur en relación con él. La primera tendría que ver con el hecho de que en tanto que Bultmann se ocupa de la desmitologización de los relatos del Nuevo Testamento, aunque nuestro campo de interés incluye de manera esencial esos textos, abarca también y de manera más focalizada las fórmulas dogmáticas sobre las cuales Bultmann y Ricoeur en su comentario muy poco dicen. La segunda, que casi no merecería ser registrada, es que con nuestra exigencia de fidelidad al Magisterio hemos planteado nuestra problemática desde una perspectiva específicamente católica.

¿Por qué entonces elegir autores pertenecientes a otras confesiones cristianas?

Por lo que respecta a lo primero, habría que decir que todo lo dicho en relación con la desmitologización de los relatos del Nuevo Testamento es en general trasladable a las fórmulas dogmáticas siempre y cuando se tengan en cuenta dos factores adicionales: a) que dichas fórmulas han de ser

²² *Ibid.*, pp. 45-46.

tenidas, ellas mismas, por interpretaciones (de los textos bíblicos) y que a los elementos míticos propios de las cosmovisiones vigentes en el espacio y el tiempo de su formulación hay que añadir el lenguaje técnico filosófico helenista allí y entonces vigente, el cual requerirá un proceso en parte paralelo a la desmitologización y en parte coincidente con él, que podemos nombrar deshelenización.

Por lo que concierne a lo segundo, hay que decir que, a la luz de lo expuesto en el estudio anterior, es claro que antes del Concilio Vaticano II no podía haber habido un Bultmann católico, un exegeta crítico católico que con todas las críticas que proceda formular en contra del modelo concreto de Bultmann y del empleo que él le da (y hemos tomado nota de las críticas de Ricoeur) propusiera un dispositivo hermenéutico desmitologizador. Un modelo de ese tipo parece indispensable para enfrentar con éxito la actual irrelevancia social del dogma.

La razón por la cual decimos que esta segunda inquietud casi no merece ser mencionada es que, desde hace mucho tiempo, según lo expuesto en el estudio anterior, ha quedado atrás la era de la Contrarreforma. Por lo demás, a continuación dirigimos nuestra mirada a las palabras de un autor católico; uno que encuentra en Ricoeur –no podría ser de otro modo– un referente obligado y que ha tomado nota de la propuesta de Bultmann.

La desmitologización del dogma según Vattimo

Gianni Vattimo (1936-),²³ quien se auto-caracteriza como un “católico no militante”, cree discernir que la religión –Dios, la fe– retorna “en la cultura y la mentalidad contemporánea [...en] las condiciones de derrota en las que parece encontrarse la razón frente a muchos problemas que se han agrandado precisamente en la actualidad”.²⁴ Se pregunta cómo se da ese retorno que, al menos declaradamente, ocurre en su caso personal.

Antes de considerar la respuesta que elabora a propósito de su propia pregunta y el lugar que en ella ocupa la desmitologización de los dogmas, convendrá registrar algunos de los elementos fundamentales de su pensamiento. Éstos aparecen resumidos en el siguiente fragmento:

²³ En muchas ocasiones Vattimo tocó a nuestra puerta de la mano de alguna persona más avisada que nosotros. Hasta hace poco no lo recibíamos. La penúltima vez fue durante el desarrollo del “Seminario-taller: construcción de modelos hermenéuticos” de mayo de 2011, al que hicimos referencia en la introducción. El acompañante entonces fue Carlos Alberto Escalante Rodríguez. En esa ocasión sí lo recibimos, aunque su visita fue breve. Llegó para quedarse cuando se presentó, a fines de octubre de 2011, en la compañía de nuestro querido amigo Santiago Cardoso. Para él mi agradecimiento por esto y por muchas otras cosas.

²⁴ Gianni Vattimo, *Crear que se cree*, p. 18.

“[...] este cristianismo dogmático y disciplinario no tiene nada que ver con lo que mis contemporáneos y yo “reencuentramos” [...]. El cristianismo que yo encuentro de nuevo, o que los medio creyentes de hoy encontramos de nuevo, incluye, ciertamente también a la Iglesia oficial, pero sólo como parte de un acontecimiento más complejo que comprende también la reinterpretación continua del mensaje bíblico. Más claramente: lo que reencuentro es una doctrina que tiene su clave en la *kénosis* de Dios [...]; esta doctrina se me ha transmitido por una institución que, sin embargo, [...] pone en segundo plano este núcleo kenótico y secularizante, pero hasta el punto que no se manifieste (sobre todo en la experiencia religiosa de los creyentes) [...]”²⁵

Vattimo sostiene que vivimos en la época del “pensamiento débil” (que, filosóficamente, se concretiza en una “ontología débil”), el único ahora posible. Este pensamiento débil viene a ser de alguna manera el reverso positivo –en el sentido de “si eso no, ¿qué sí?”– al rechazo de todo metarrelato que según Jean Francois Lyotard caracteriza a la Posmodernidad.

El pensamiento débil se contrapone al fuerte, y éste es el metafísico, el de las certezas, el de las verdades y los fundamentos absolutos. Así, el pensamiento débil es el pensamiento de la tolerancia, de la multiplicidad irresoluble de interpretaciones, de la no violencia. Implica el reconocimiento de que no es posible trascender cultura y lenguaje. Es, entonces, un pensamiento “nihilista”, sin que el término, que Vattimo toma de Nietzsche, aquí tenga connotaciones valoralmente negativas: simplemente remite a la condición del destino del derrumbamiento irrevocable de certezas, verdades y fundamentos últimos.

Nietzsche, a quien acabamos de nombrar, es uno de los dos grandes pilares que soportan el pensamiento de Vattimo; el otro es Heidegger, de quien recibe la destrucción de la ontoteología, esto es, el pensamiento epocal del ser –el *ser* no *es*, sino que *acontece*– en el que el acontecer del ser se da en la apertura lingüística a muy diversos horizontes en los que los entes y el mismo ser humano se hacen accesibles a éste. Para Vattimo, no sólo ha tenido lugar la “muerte de Dios” anunciada por Nietzsche, sino la de cualquier absoluto y la del sujeto mismo (anunciada por Foucault como la “muerte del hombre” al final de su *L'archéologie du savoir* [*Arqueología del saber*, 1969]). Un malestar que puede experimentarse socialmente en relación con el nihilismo es debido no a que se sea nihilista, sino a que no se sea suficientemente nihilista, que se conserve una especie de nostalgia por las certezas, los absolutos y las totalidades perdidas; es decir, que aún se guarde demasiado “luto por el sistema”, para emplear la expresión de Ricoeur cuando trata de Hegel en TNIII.

²⁵ *Ibid.*, pp. 71-72.

La aportación original más importante de Vattimo para la teología cristiana y la filosofía del cristianismo es su afirmación de que, en las condiciones de Posmodernidad descritas, la única posibilidad para hablar de Dios es en términos de su *kénosis* (κένωσις = vaciamiento, anonadamiento) en la Encarnación en Jesús. La audacia y la elegancia de esta afirmación quedan de manifiesto cuando se aprecia la simetría entre el paso del pensamiento fuerte al débil y la *kénosis* de Dios. El texto bíblico fundamental en relación con la *kénosis* es el muy conocido himno de la epístola paulina a los filipenses, que, refiriéndose a Cristo, dice:

El cual, siendo de condición divina,
no codició ser igual a Dios
sino que se despojó [ἐκένωσεν (*ekénōsen*)] de sí mismo
tomando condición de esclavo.
Asumiendo semejanza humana
y apareciendo en su porte como hombre,
se rebajó a sí mismo
haciéndose obediente hasta la muerte
y una muerte de cruz.²⁶

La insospechada consecuencia de la aportación de Vattimo es que alinea lo que parecerían ser dos opuestos: la fe cristiana (como él la entiende) y el nihilismo. Y las consecuencias se siguen en cascada: hay que designar *secularización* a aquello en lo que deviene la Posmodernidad²⁷ de la tradición judeocristiana, secularización entendida como el desarrollo en la historia de la *kénosis* de Dios:

A esta luz—de la salvación como evento que realiza cada vez más plenamente la *kénosis*, el abajamiento de Dios que, así, desmiente la sabiduría del mundo, es decir, los sueños metafísicos de la religión natural que lo piensa como lo absoluto, omnipotente, trascendente; o sea como el *ipsum esse (metaphysicum) subsistens* [ser mismo metafísico subsistente]— la secularización, esto es, la disolución progresiva de toda sacralización naturalista es la esencia misma del cristianismo.²⁸

²⁶ Flp 2, 6-8.

²⁷ Vattimo no habla, en *Creer que se cree*—el primero de dos textos clave en relación con estos asuntos de cristianismo y Posmodernidad— sino de “cristianismo y modernidad”; sin embargo, como hemos señalado—y mostrado, esperamos—, la condición que describe es precisamente la que Lyotard llamó postmoderna. Armando Matteo incluye el pensamiento de Vattimo en su libro *Credos posmodernos*.

²⁸ Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, p. 54.

Así entendidas las cosas, el ateísmo llega a su fin. En efecto, por increíble que parezca, desde esta perspectiva, Posmodernidad y ateísmo son incompatibles. Ahora bien, si se habla de “desarrollo en la historia de la *kénosis* de Dios”, hay que pensar en que la revelación es un proceso que se continúa; a ello alude el título de una de las secciones de *Crederet di credere (Creer que se cree, 1996)**, un libro en el que a manera de una reflexión personal expone Vattimo las ideas de las que hemos venido tratando. Esta sección se inicia con la siguiente declaración:

[...] no es en absoluto escandaloso pensar en la revelación bíblica como en una historia que continúa, en la que estamos implicados y que, por tanto, no se ofrece al “redescubrimiento” de un núcleo de doctrina, dado de una vez por todas y permanente (disponible en la enseñanza de una jerarquía sacerdotal autorizada para custodiarlo). La revelación no revela una verdad-objeto; habla de una salvación en curso.²⁹

Los dos fragmentos que acabamos de transcribir implican la necesidad de la desmitificación de moral y dogma. A cada una de estas tareas dedica Vattimo una sección de *Creer que se cree*; dirigimos nuestra atención a la segunda. Esa tarea debe proceder, desde luego, en conformidad con “el punto de vista de la *kénosis* y, por tanto, de la reducción, del debilitamiento, del desmentido, de lo que la mentalidad religiosa natural creía que debía pensar de la divinidad”.³⁰ Pero hay que advertir que esto no es algo que “se puede cumplir de una vez por todas, y desde el punto de vista de la razón como criterio de verdad”,³¹ sino de una desmitificación que no está orientada a la destrucción del cristianismo (a diferencia de las emprendidas por muchos racionalistas), sino a su reconducción a “su núcleo ineliminable de verdad”,³² esta verdad del cristianismo “es sólo la que se produce cada vez, a través de las ‘autenticaciones’ que advienen en diálogo con la historia, y con la asistencia del Espíritu [...]”.³³

De lo que se trata es de recuperar para nuestro tiempo y circunstancias las enseñanzas de Jesús de Nazaret, para lo que no debemos consentir que prejuicios metafísicos –sean de orden cientificista o historicista, o del autoritarismo eclesiástico– obstaculicen la realización de la empresa. No se puede prescindir de la idea del libre examen, pero sin “dejar de lado la vinculación con la comunidad de la Iglesia (que no se identifica, sin embargo, con la

²⁹ *Ibid.*, pp. 52-53.

³⁰ *Ibid.*, p. 67.

³¹ *Ibid.*, p. 68.

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

autoridad eclesiástica)”.³⁴ Dejamos pendiente la respuesta a la pregunta por la naturaleza de esa vinculación. En breve habremos de ver cómo la responde Vattimo. En cualquier caso, es claro que se requiere de interpretación, pero la posición de Vattimo a este respecto es mucho más fuerte: “la salvación pasa a través de la interpretación”.³⁵ Esta idea da título al ensayo “Historia de la salvación, historia de la interpretación” (2002)*, en el que ahora centraremos nuestra atención.

Hay que decir ante todo que “historia de la salvación” e “historia de la interpretación” *no son*, en el pensamiento de Vattimo, expresiones intercambiables:

No pretendo decir que la historia de la salvación sea la historia de la interpretación [...]. Intento más bien hacer que se oiga (sí, o diría así) el eco de un “paso”, el rumor del deslizamiento de un término al otro, deslizamiento que, en muchos sentidos, me parece algo que todos, desde el principio, ya sabemos qué es y cuya precomprensión constituye incluso nuestra pertenencia común al mundo (época, historia, cultura) de las religiones del libro.³⁶

Y, sin embargo, es posible sustituir la coma del título por la palabra “es”, siempre y cuando se entienda ese “es” como un verbo transitivo: “la historia de la salvación hace que la historia de la interpretación sea; pero, a la vez, la historia de la salvación acontece o se da sólo como historia de la interpretación”.³⁷

Salvación e interpretación se encuentran vinculadas en un segundo sentido:

[...] el que conecta a Jesús con los profetas [...]. Aquí la interpretación no es ya sólo un medio (para el fiel) para entender lo que Dios revela y lo que quiere de él. El acontecimiento de la salvación (la venida de Jesús) es en sí mismo, íntimamente, un hecho hermenéutico. Pero se puede decir hermenéutico sólo hasta un cierto punto: es verdad que Jesús es la interpretación viva del sentido de la ley y de los profetas (he aquí otro significado del *logos* que se hace carne: se encarna el *logos*, el sentido, del Antiguo Testamento...), pero de algún modo es también su cumplimiento y, por tanto,

³⁴ *Ibid.*, p. 69.

³⁵ *Ibid.*, p. 70.

³⁶ Gianni Vattimo, “Historia de la salvación, historia de la interpretación”, p. 76. Las religiones del libro son el judaísmo, el cristianismo y el Islám.

³⁷ *Idem.*

parece presentarse más bien como su desciframiento definitivo –como si después no hubiese ya espacio ni necesidad de interpretar–.³⁸

Pero no es así: “aunque la salvación esté esencialmente ‘cumplida’ con la encarnación, pasión, muerte y resurrección de Jesús, continúa esperando un cumplimiento ulterior [...] y el Paráclito, el espíritu de verdad enviado a los fieles en Pentecostés tiene la tarea, justamente, de asistirlos en esta ulterior empresa hermenéutica. [...] El Espíritu [...] es también el que vivifica el texto, el verdadero sentido de la ‘letra’”.³⁹ A fin de cuentas, “la historia de la salvación procede como historia de la interpretación, en el sentido fuerte según el cual el mismo Jesús ha sido interpretación viva, encarnada, de la Escritura”.⁴⁰

Vattimo aboga (como muchos otros autores) por una interpretación *productiva*: no se trata –lo dice explícitamente– de aprehender el sentido originario del texto (que a su parecer puede identificarse con la intención del autor), sino de añadir algo esencial al texto mismo, algo que contribuya a una mejor comprensión que la que tuvo su propio autor cuando lo escribió. Esta interpretación productiva “produce sentidos nuevos de la experiencia, nuevos medios de darse al mundo, que no son simplemente diferentes de los que se dieron “antes”, sino que se unen a ellos en un *discursus* cuya ‘logicidad’ (también en el sentido del *logos*) consiste totalmente en la continuidad”.⁴¹ Pero no toda interpretación ha de ser considerada válida; ¿cuál puede ser el criterio de validez? La respuesta de Vattimo es: el parecer de la comunidad de creyentes. Este criterio, sin embargo, “resulta legítimo sólo con la disolución de la metafísica de la presencia y, por lo tanto, no puede ser invocado fuera del horizonte de esta disolución”,⁴² es decir, sólo cuando la ontología hermenéutica ha reemplazado a la metafísica de la presencia.

En correspondencia con lo anterior, Vattimo sostiene que no toda secularización es buena y vincula una y otra cosa en un hermoso pasaje sobre el amor: “el único límite de la secularización es el amor, la posibilidad de comunicar con una comunidad de intérpretes”.⁴³

En esta revisión de algunos aspectos del pensamiento de Vattimo volvemos a encontrar una vez más la categoría del “sentido profundo” y la idea de la necesidad de la reinterpretación. Pero por otra parte también el

³⁸ *Ibid.*, pp. 77-78.

³⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 79.

⁴¹ *Ibid.*, p. 86.

⁴² *Ibid.*, p. 87.

⁴³ *Ibid.*, p. 86.

rechazo al sentido fijado de una vez por todas y a la noción del único intérprete autorizado. Es claro que, pese a sus innegables atractivos, la propuesta de Vattimo no satisface las condiciones que establecimos al final del estudio anterior. Constituye, sin embargo, un avance con respecto al “compromiso simbolista”, descrito literariamente de manera magistral en *Jean Barois* de Roger Martin Du Gard en la figura del sacerdote Hermann Schertz (véase el apéndice VII), en cuanto que exige la aprobación de las interpretaciones por la comunidad de intérpretes (creyentes) como criterio de validez de éstas. Requerimos conservar la categoría del sentido profundo al tiempo que satisfacemos dichas condiciones.

Ontoteología

Hemos hecho mención de la ontoteología y lo volveremos a hacer varias veces. Convendrá, por tanto, que declaremos qué entendemos por ello. La historia del término es bien conocida: hace su aparición en Kant, quien así nombró condenatoriamente a la práctica escolástica de intentar comprender a Dios mediante el empleo de categorías ontológicas. Esto solo permite ya ver uno de los sentidos con los que entenderemos el término “ontoteología” (o, mejor, una de las vertientes del sentido del término): confusión de los discursos ontológico y teológico. Para Heidegger, Kant incurrió en lo mismo que criticaba, sólo que en la dirección contraria: emplear una noción de Dios para articular un sistema filosófico. La confusión de los discursos sobre el ser y sobre Dios explica el segundo sentido –la segunda vertiente del sentido– con el que empleamos el término: comprender a Dios como un ente, como un ser. *El cristiano creyente que quiera evitar incurrir en ontoteología no ha de inferir del “Yo soy” bíblico (Ex 3, 13), con el que Dios se auto-nombra, que Dios es ontológicamente hablando.*

Un gran riesgo al escribir *Cristianismo, Historia y textualidad. La producción textual del pasado IV* es, precisamente, el de no evitar incurrir en la producción de un discurso ontoteológico en el primero de los sentidos antes dichos. Nuestra pretensión es la de mantenernos en todo momento en el ámbito “científico”, de manera que cuando se mencionen cuestiones de fe o teología ello sea siempre en un metadiscurso (metalenguaje) “científico” relativo al lenguaje de la fe o al lenguaje teológico. ¿Qué estamos entendiendo aquí por discurso “científico”? Aquél constituido por afirmaciones capaces de ser sometidas a pruebas de validación y, más importante, de falsación cuyos resultados sean objeto de consenso intersubjetivo. (Es éste el sentido de la palabra “ciencia”, con el que nos parece, la historia puede pretender el estatuto de ciencia).

EL CRISTIANISMO ANTE LOS RIESGOS DE LA INTERPRETACIÓN: CLAUDE GEFFRÉ
Y SU LECTURA DE RICOEUR

A estas alturas, ya deben haber quedado claros tanto la *exigencia* de las sociedades modernas de alguna suerte de reinterpretación desmitificadora del dogma como los *riesgos* inherentes a tal empresa. Claude Geffré, un teólogo católico dominico francés, nacido en 1926, publicó, en 1983, un libro cuyo título es, precisamente, *Le christianisme au risque de l'interprétation. Essais d'herméneutique théologique (El cristianismo ante el riesgo de la interpretación)**. La primera parte, “La teología como hermenéutica”, resulta indispensable a la luz de nuestras pretensiones. Vamos a repasar un tanto pausadamente los tres capítulos de los que consta esta primera parte. Al decidirnos a hacerlo hemos recordado la advertencia/petición que hacía Ricoeur al inicio de la segunda parte de TNI: “Pido al lector mucha paciencia. [...] [E]ste esclarecimiento exige un largo recorrido”,⁴⁴ lo mismo decimos ahora nosotros.

Del saber a la interpretación

El primero de los tres capítulos que examinamos tiene por título “Del saber a la interpretación”, el cual hace referencia a lo que es tanto tesis como proyecto fundamental para Geffré: el paso de la teología de ser dogmática a ser hermenéutica, fenómeno que puede discernirse a partir de la época del Concilio Vaticano II. Entender a la teología como hermenéutica “es tomar en serio la historicidad de toda verdad, incluyendo la verdad revelada y tomar en serio la historicidad del hombre que interpreta”.⁴⁵

Añade que “la historicidad es la condición misma de toda restauración de sentido”.⁴⁶ Este paso de la dogmática a la hermenéutica en la teología conlleva dos rechazos: al saber histórico objetivador (que acaba oponiendo acontecimiento histórico pretérito a sentido para el hombre actual) y al saber especulativo en sus vertientes de ontoteología y pretensión de un saber absoluto, totalizador e/o infalible. Conlleva también un conjunto de desplazamientos al interior del quehacer teológico. En primer lugar, un nuevo tratamiento de los lugares tradicionales, Escritura y tradición. La Escritura, en concreto, no es tenida por un dato, sino por un testimonio y, por lo mismo, es ya en sí misma una interpretación, histórica y relativa. Ahora bien, estas consideraciones no autorizan un relativismo incontrolado:

⁴⁴ TNI, p. 168; TNIC, p. 172.

⁴⁵ Claude Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, p. 28.

⁴⁶ *Idem.*

[...] el teólogo recibe el texto de una comunidad, de la Iglesia. Y, como esta comunidad está en relación de continuidad con la comunidad primitiva que produjo dicho texto, el teólogo no puede hacerle decir cualquier cosa. Es esta continuidad la que constituye la condición de posibilidad de la tradición. Por eso la lectura creyente de la Escritura es siempre hermenéutica, en el sentido de que hoy interpretamos el texto dentro de la misma tradición en que se escribió. Se puede hablar de cierta continuidad de sentido ligada a la continuidad histórica [...].⁴⁷

El segundo de los desplazamientos operados al interior de la práctica teológica que Geffré considera se refiere a una nueva articulación entre Escritura y dogma, consecuencia de la superación de las distinciones dato/construcción y teología positiva/teología especulativa. Si antes el teólogo empleaba la Escritura para sustentar la enseñanza del Magisterio, ahora la lectura de aquélla sirve a la reinterpretación de las fórmulas dogmáticas a la luz de la situación pregunta-respuesta que dio lugar a la fórmula. Al tratar de esto, Geffré explica: “el lenguaje dogmático es expresión de una toma de conciencia, por parte de la Iglesia, de aquello que vive en un momento determinado”,⁴⁸ y exhorta a “distinguir entre lo que pretende tal definición dogmática y lo que es fruto de la mentalidad y las representaciones espontáneas de una época”.⁴⁹

Estrechamente ligado al anterior está el tercero y último de los desplazamientos considerados por Geffré: el del *intellectus fidei* –el comprender de la fe– de ser considerado como acto de la razón especulativa a ser tenido por un “entender hermenéutico” en el que la comprensión del pasado es inseparable de uno mismo. No se trata, empero, de un conocimiento subjetivo; el autor es muy claro en este asunto en relación con el cual sigue a Gadamer. Para el autor de *Verdad y método*, nos recuerda Geffré, el entender no es tanto un acto de la subjetividad, sino más bien una inserción en ese proceso que es la tradición, en la que presente y pasado se mediatizan constante y recíprocamente. Al tiempo que hay que buscar superar la distancia temporal/cultural [mediante la “fusión de los horizontes”] hay que mantener viva la alteridad como condición de posibilidad para la creación de nuevas interpretaciones –“nuevas posibilidades de sentido”, escribe Geffré–, lo que “comporta necesariamente el riesgo de respuestas imprevisibles”.⁵⁰

Geffré toma nota de que ya desde el Concilio Vaticano II, la teología ha tendido a sustituir el empleo de los conceptos de la filosofía escolástica por el de los de la filosofía existencial (de orden relacional) y por el vocabulario

⁴⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 35.

y los resultados de las ciencias sociales y de la conducta; poco a poco, sin embargo, se fue cayendo en la cuenta de que no se trataba sólo de emprender esta sustitución, sino de un cambio de racionalidad en la manera de hacer teología, de asumir nuevas maneras de aproximación a las realidades individual y colectiva:

Partiendo [la teología] de un análisis sociopolítico, debe discernir la función ideológica que puede ejercer su propio discurso. Debe entregarse también a una lectura sociológica de los diversos mensajes eclesiales, teniendo en cuenta un análisis riguroso de las estructuras de comunicación y de producción de mensajes en la sociedad. Puede también interrogarse sobre la función simbólica del lenguaje bíblico o dogmático, partiendo de las técnicas del análisis psicoanalítico. Finalmente, el análisis estructural obliga al teólogo a no reflexionar nunca sobre enunciados haciendo abstracción de su acto de enunciación.⁵¹

Algo más adelante, escribe en el mismo sentido: “Muchos exegetas reconocen hoy que es necesario recurrir a la complementariedad del método estructural y del histórico. No veo por qué en teología dogmática no va a ser posible recurrir a varios tipos de lectura”.⁵² A este respecto, advierte que no hay que detenerse en ello en atención a las ideologías que “acompañan” a estos tipos de lecturas, sino que hay que tener en cuenta más bien los servicios metodológicos que pueden prestar a la inteligencia de la fe. En textos de Ricoeur que no versan explícitamente sobre estos temas encontramos paralelismos notables. Por una parte, en lo relativo a la aparente disyuntiva entre lo sincrónico y lo diacrónico, entre el acontecimiento y la estructura; por otra, en todos sus escritos concernientes a los métodos estructurales.

Geffré es consciente de los vínculos que puede haber entre lecturas hermenéuticas y el pensamiento metafísico tenido por superado, pero señala que hay que precisar antes de seguir adelante de qué metafísica se está hablando. También en gran sintonía con Ricoeur, con su presuposición ontológica de la referencia, de hecho, afirma que “el sentido no existe más que en el encuentro de una conciencia y de la realidad”,⁵³ y que “el presupuesto necesario de la revelación y de una teología de la palabra de Dios es el reconocimiento del nivel ontológico del lenguaje como *ontofanía*, como manifestación del ser”.⁵⁴ Más adelante, nosotros habremos de emplear una fórmula parecida,

⁵¹ *Ibid.*, p. 36.

⁵² *Ibid.*, p. 37.

⁵³ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁴ *Idem.*

pero de un orden de discurso distinto: el sentido como relación entre enunciado y contexto (histórico).

Finalmente, queremos recuperar de este primer capítulo de Geffré la observación de que el desplazamiento fundamental del que ha venido ocupándose, el de la teología como saber a la teología como interpretación, “es inseparable de un lugar nuevo, la *práctica cristiana*, que se presenta a la vez como lugar de producción del sentido del mensaje cristiano y como lugar de verificación de este mensaje”.⁵⁵

La crisis de la hermenéutica

Geffré inicia su segundo capítulo, “La hermenéutica en proceso”, con la indicación de que a partir de Heidegger —y la referencia implícita es a ST—, si la teología es hermenéutica ha de ser a un tiempo hermenéutica de la palabra de Dios y hermenéutica de la existencia humana: “no hay afirmación sobre Dios que no implique una afirmación sobre el hombre”.⁵⁶ En este enunciado, se aprecia el reemplazo de un saber especulativo a un entender hermenéutico.

Pero esta teología hermenéutica enfrenta muchas objeciones. La más obvia es la de quienes en nombre de una ideología de la historia o de una teología política le reprocharían que vendría a constituir una nueva interpretación exclusivamente teórica del cristianismo. No es ésta una de las objeciones que preocupan a Geffré; le parece que es falsa la oposición o disyuntiva entre teología de la palabra y teología de la historia, y recuerda que la teología hermenéutica —la hermenéutica en general, diríamos nosotros con Ricoeur y con Gadamer— bien entendida jamás puede prescindir de la práctica, tanto como elemento determinante de la interpretación como *telos* del proceso interpretativo.

Geffré pasa a considerar la que nombra “crisis de la hermenéutica” y atiende en primer término al debate sostenido a fines de la década de los años sesenta y a principios de la de los setenta por Gadamer (hermenéutica de tradiciones) y Jürgen Habermas (crítica de la ideología) del que, guiados por Ricoeur, nos hemos ocupado ya en el cuarto capítulo de V1. Mucho más importante le parecen la crítica “antihumanista” de corte estructuralista y, sobre todo, su ideología subyacente que encuentra su expresión más acabada en la gramatología de Jaques Derrida. En efecto, entre esta ideología y la subyacente a la hermenéutica, Geffré reconoce que hay una exclusión absoluta, una “Lucha a muerte”. Vamos a ver esto con algo más de detenimiento.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 39.

Geffré comienza por recordarnos que, en tanto que una aproximación hermenéutica a un texto presupone un sentido originario, oculto, y se orienta a su determinación, el análisis estructural desconoce cualquier sentido oculto y presta atención sólo a las estructuras (sincrónicas) internas del texto, estructuras que producen sentido, siendo éste una función de las relaciones estructurales de unos elementos lingüísticos con otros. Como bien sabemos, se privilegia lo sincrónico y la lengua en relación con lo diacrónico y el habla; la estructura en relación con acontecimiento. En correspondencia con lo anterior, es de destacarse el “antihumanismo” del pensamiento estructuralista en el sentido de su negación de la primacía del sujeto, cuando no del sujeto mismo.

Geffré registra tres consecuencias de lo anterior:

1. Se rechaza la idea de “la verdad del texto”, de un sentido previo a él o debajo de él, constituido por la relación del signo con una realidad extratextual.
2. Se desvanecen las ideas –Geffré escribe que hay que ponerlas entre paréntesis– de autor (y de “lo que quiso decir”), de mensaje y de destinatario, de manera que lo único que queda es el texto en su inmanencia y la tarea es descubrir las leyes de su funcionamiento.
3. En consonancia con lo anterior, la clausura de los textos sobre sí mismos anula el supuesto fundamental implícito en toda comprensión hermenéutica: la tradición es el horizonte necesario de toda comprensión.

En su discusión de estas consecuencias, Geffré, ubicándose en la perspectiva del pensamiento estructuralista, formula las siguientes dos observaciones que a nuestro juicio resultan cruciales y en relación con las cuales nos vemos emplazados a responder en su momento. Las transcribimos en sus propios términos:

Hay que renunciar a la presencia de una continuidad de sentido que subsiste por encima de las diferencias culturales y de las rupturas históricas, debe abandonarse también la pretensión de volver a traducir un sentido idéntico en los distintos lenguajes. [...] No podemos pretender decir la misma cosa con palabras diferentes. Las palabras sólo tienen sentido en relación con otras palabras y mediante relaciones laterales. Este juego diferencial cambia según que funcione en otro contexto, textual o histórico. [...] El sentido no es anterior o trascendente al sistema de significantes que lo constituye.⁵⁷

⁵⁷ *Ibid.*, p. 48.

Todo significado está siempre en posición de significante. No es posible identificar a Dios mismo con el significado último. Debe ser considerado como un significante que remite a otros significantes laterales.⁵⁸

De lo segundo nos ocuparemos, para ciertos efectos, en un momento y, más ampliamente, en el sexto estudio. Por lo que a lo primero concierne, hay que decir que hacia donde de alguna manera hemos venido moviéndonos en este estudio es justamente a proponer “decir la misma cosa con palabras diferentes”, donde “la cosa” es “el mismo sentido” que sí es tenido por “anterior o trascendente al sistema de significantes”, aunque sin ninguna pretensión referencialista, sino todo lo contrario, con el radical posicionamiento antirreferencialista expuesto en V2. Parecería que si nos atenemos al pensamiento de corte estructuralista, nuestro empeño estaría condenado al fracaso desde antes de emprenderlo. Pero esto no es exacto: hemos tenido oportunidad de ver tanto en V1 como en V2 cómo Ricoeur rechaza elegir entre hermenéutica y pensamiento estructuralista y cómo encuentra que el análisis estructural de los textos puede y debe incluso constituir un primer momento en el análisis de un texto. De manera paralela, Geffré apunta que no existe necesariamente una incompatibilidad absoluta entre los *métodos* del análisis estructural y el histórico crítico, y sostiene que el primero puede completar el segundo. A su parecer, sin embargo, esto ya no es así si lo que se considera son las ideologías que subyacen a estos métodos: en este plano lo que encuentra es una incompatibilidad absoluta, una “lucha a muerte”. En *De la grammatologie (De la gramatología, 1967)** de Jacques Derrida se halla, según él, la expresión más acabada de esto; la “lucha a muerte” se concretiza en la disyuntiva “gramatología o hermenéutica”. La razón de fondo es la preeminencia concedida por Derrida a la huella con respecto al sentido. En la *Gramatología*, Derrida sostiene que el origen absoluto del sentido es precisamente la huella y que decir esto es lo mismo que decir que el sentido no tiene un origen absoluto. Esto es así porque al ser el significado “originaria y esencialmente” huella, hallándose ya siempre en posición de significante, no hay lugar alguno para privilegiar al significado como sentido irreducible al significante. Esto es llevar hasta sus últimas consecuencias la destrucción de la metafísica como ontoteología tan sólo iniciada por Heidegger.

Geffré se pregunta si la hermenéutica se encuentra necesariamente vinculada a la metafísica entendida como onto-teología. En un principio, su respuesta parece ser que no importa, que con Derrida se hace imposible cualquier filosofía del sentido y, en consecuencia, cualquier proyecto teológico:

⁵⁸ *Ibid.*, p. 47.

ha quedado eliminada la cuestión misma de la verdad y, así, la de cualquier pretensión de comprensión teológica. Se puede establecer un paralelismo, escribe Geffré, entre la crisis modernista y la crisis de la hermenéutica: la primera surgió de la aparente imposibilidad de conciliar la práctica “científica” de la historia con los dogmas cristianos comprendidos al modo del catolicismo; la segunda –mucho más radical– remite al “abismo, cada vez mayor, que separa comprensión teológica del misterio cristiano y un enfoque del *hecho cristiano* según la práctica de las ciencias humanas y de la historia”.⁵⁹ Vistas así las cosas, la crisis hermenéutica es la crisis de la teología.

¿Pero son realmente así las cosas? ¿De verdad no es viable una teología hermenéutica no vinculada a la tradición ontoteológica occidental? Geffré se esfuerza en construir una respuesta afirmativa a esta última pregunta estableciendo, en primer lugar, una distinción entre ese tipo de teología (ontoteología) y una teología propiamente judeo-cristiana; y, segundo, insistiendo que, aun cuando con mucho provecho la exégesis puede valerse del análisis estructural, el lenguaje no es sólo competencia de éste:

Digamos que el lingüista prescinde de la función fenomenológica del lenguaje en cuanto *mediación*. Sin embargo, esta mediación es el verdadero hecho del hablar: *yo-tú* - y aquello de que hablan. Quien dice “mensaje” dice alguien que habla o escribe y alguien que escucha o lee. En otros términos, es preciso que el teólogo considere el lenguaje desde el punto de vista *semántico*.⁶⁰

Son palabras de Geffré, pero bien pudieran haber sido dichas por Ricoeur.

A esto añade que debemos tener presente, con Heidegger, que el lenguaje es una modalidad o manifestación del ser, una ontofanía. La escucha antecede al habla.⁶¹ Sugiere que este nivel ontológico del decir a manera de manifestación del ser es *el presupuesto necesario* de una hermenéutica del lenguaje y de la revelación. Desde esta perspectiva, “Dios” no es un significante más entre los significantes; sino aquello (que dice más que “ser” cuando “Dios” se entiende en relación con la simbología de la Cruz) en función de lo cual la hermenéutica cristiana habrá de encontrar el sentido de las palabras clave de la revelación. Será hasta el sexto estudio cuando nosotros nos pronunciemos sobre esta afirmación.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 53.

⁶¹ Geffré atribuye estas ideas al segundo Heidegger, pero la verdad es que ya se encuentran presentes en el párrafo 34 de ST.

No sólo es posible no quedarse encerrado en el plano del análisis estructural en la hermenéutica bíblica –y en la de las fórmulas dogmáticas, añadimos nosotros–, sino que no es posible hacerlo *en el seno de la tradición* que es la misma en la que los textos fueron escritos. Una vez más, Geffré ofrece el antídoto contra el relativismo:

[...] la tradición viva, cuyo sujeto es la comunidad que interpreta, circunscribe un *campo hermenéutico* que excluye las interpretaciones aberrantes o arbitrarias. No podemos sacrificar el punto de vista diacrónico al punto de vista sincrónico para llegar a una clausura absoluta del texto y a una discontinuidad radical. En la medida en la que el acontecimiento-fundante, Cristo, es irremediamente algo del pasado, permite una continuidad de sentido que es inseparable de la tradición histórica de quienes viven de su espíritu.⁶²

Palabras de Geffré pero que, de nueva cuenta, podrían ser de Ricoeur; tal vez, con la aclaración del sentido en el que Cristo es “irremediamente del pasado” y de aquél en el que no lo es. Tras su revisión de la “crisis de la hermenéutica”, Geffré concluye:

1. Después del acontecimiento cultural que fue el estructuralismo, la hermenéutica no puede pretender seguir siendo la misma.
2. En su forma menos radical, la derivada del *método* estructuralista, la crisis de la hermenéutica es la de corte romántico y psicologizante. (Geffré reconoce y asume el “descentramiento del hombre con relación a una falsa subjetividad” y el “desposeimiento de la conciencia”).
3. La hermenéutica no está condenada a estar siempre e inevitablemente “bajo el signo primado del sujeto”.
4. Hay que pensar en una hermenéutica “que concede toda la importancia al objeto textual y no se concentra de inmediato en el momento de apropiación subjetiva del texto”.⁶³

¡Hay que pensar en una hermenéutica como la de Paul Ricoeur...!
¡...y así lo hace Geffré!⁶⁴

⁶² Claude Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, p. 54.

⁶³ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁶⁴ Dirige su atención en especial a los siguientes trabajos de Ricoeur: a) “Preface to Bultmann” (1968); b) “La tarea de la hermenéutica desde Schleiermacher y desde Dilthey” (1975); c) “La función hermenéutica del distanciamiento” (1975); d) “Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica” (1975); e) “Herméneutique de l'idée de révélation” (1977); y f) “Nommer Dieu” (1977).

Paul Ricoeur al rescate

Son tres las ideas fundamentales de Ricoeur que recupera Geffré: a) la superación de la oposición explicar/comprender; b) la del mundo del texto; y c) la comprensión de sí que tiene lugar en la apropiación del texto. De todo ello nos hemos ocupado en V1; aquí sólo consideraremos algunas de las observaciones de Geffré al tratar la tercera de estas ideas.

En su opinión, la crítica que se puede hacer a Bultmann en el sentido de que sacrifica la objetividad del texto a la comprensión de la historicidad personal (actual) es procedente. En efecto, este tipo de hermenéutica es el que no resiste el embate del pensamiento de corte estructural. Esto mismo nos lo ha dicho Ricoeur —lo hemos visto ya—. Ahora bien, en el texto de éste sobre Bultmann se habla de la objetividad del sentido, y Geffré encuentra en los escritos posteriores de Ricoeur que el mundo del texto ha reemplazado a este supuesto sentido objetivo. Ya no se trata de efectuar la apropiación de una verdad que se encontrara oculta “detrás del texto” que de cualquier manera no correspondería a la intención del autor, sino de una propuesta de mundo desplegada, descubierta, revelada por la obra, por lo que comprender es comprenderse a uno mismo “delante” del texto.

En la lectura que Geffré hace de Ricoeur, la noción del mundo del texto —el mundo proyectado por el texto—⁶⁵ es lo que “permite mediatizar la relación entre distancia y pertenencia”,⁶⁶ lo cual es sin duda correcto... pero no es toda la historia. Nosotros hemos conocido la idea del mundo proyectado por el texto (en lo que nos parece que es su más acabada exposición) en TNIII. Está en el cuarto capítulo de la segunda sección. En la alternancia entre historia y ficción que allí se da entre los capítulos relativos a la respuesta poética a la aporía sobre la irreductibilidad recíproca de los tiempos fenomenológico y cosmológico, es uno de los capítulos correspondientes a los relatos de ficción. El propio Geffré afirma categórico:

Esta idea de “despliegue del mundo ante el texto” sólo tiene sentido por referencia al lenguaje poético, al que Ricoeur da un valor superior a la función simplemente descriptiva del lenguaje cotidiano. El discurso poético (que no se debe confundir

⁶⁵ Geffré apunta su equivalencia con la de “la cosa del texto” en *Verdad y método* de Gadamer.

⁶⁶ Claude Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, p. 56.

con la poesía en cuanto diferente de la prosa) tiene una función *revelante* [*sic*], en sentido no religioso.⁶⁷

Las referencias a “la obra” y al “lenguaje poético” conducen más fácilmente a evocar textos bíblicos que formulaciones dogmáticas, aunque es claro que éstas constituyen parcial o totalmente interpretaciones de aquéllos y en ese sentido (y tal vez en otros como en el de la integralidad de la tradición) son perfectamente aplicables a ellas.

Lo que ocurre es que nosotros queremos “comernos nuestra rebanada del pastel y también reservarla para llevarla a nuestra casa”. Al tiempo que reconocemos el valor irrenunciable de la idea del “mundo del texto”, queremos conservar la idea de un *sentido profundo* de las formulaciones dogmáticas, un sentido *no lingüístico y no referencial* (a diferencia de Ricoeur, esto último), y no *pre-lingüístico*, sino *a-lingüístico*, si se quiere. Entre “sentido profundo” y “mundo del texto” no encontramos oposición, sí superación de lo primero por lo segundo... para ciertos efectos.

Implicaciones

Un balance de lo hasta este punto desarrollado por Geffré podría ser el siguiente: la hermenéutica inviable a la luz de la ideología estructuralista es aquella vinculada de manera necesaria a la metafísica, entendida como pensamiento de la identidad, y a una filosofía del sujeto como auto-fundante de la conciencia; sin embargo, el propio carácter de inviable de este tipo de hermenéutica abre nuevas posibilidades al señalar el camino que puede y debe ser recorrido, y este camino es precisamente el que ha transitado Paul Ricoeur.

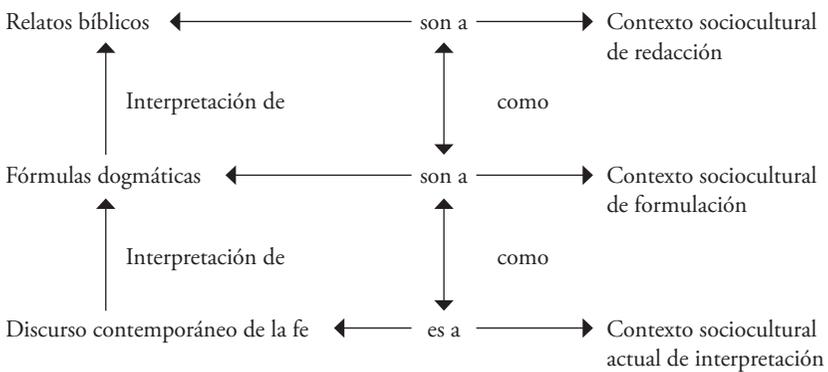
Una vez abandonado el empeño por sostener el doble absoluto de la especulación ontoteológica y de la reflexión trascendental, y asumido, en consecuencia, el pensamiento de la diferencia y de la alteridad como signos de la única hermenéutica posible en nuestra modernidad, Geffré considera tres implicaciones teológicas de todo ello: a) la naturaleza textual del objeto de la teología, b) la relación entre tradición y producción, y c) la relación entre la teología hermenéutica y la práctica, específicamente la práctica política.

En cuanto a lo primero, después de haber superado cualquier intento de una hermenéutica psicologizante, Geffré rechaza subordinar el carácter objetivo del texto a una decisión existencial ante éste o suscitada por él:

⁶⁷ *Ibid.*, p. 58.

“El objeto de la teología no es ni un habla originaria, llena de sentido, de la que el texto no sería más que el eco, ni un acontecimiento histórico en su facticidad; es un texto como acto de interpretación históric[a] y como nueva estructuración del mundo”.⁶⁸ La teología hermenéutica así entendida vive siempre de la tradición y de la historia del cristianismo, al tiempo que se encuentra siempre en cambio debido a que “no puede identificar la verdad del cristianismo ni con un momento pasado de la tradición (ni siquiera con el corpus neotestamentario) –y, si es así, mucho menos con las fórmulas dogmáticas, decimos nosotros– ni con el presente de la fe actual. Lo que ocurre es que tienen lugar las homologías, que hacemos nuestras, y que se muestran en el cuadro 2.1, entre las que hemos incluido nosotros la relativa a las fórmulas dogmáticas y hemos añadido las relaciones de “interpretación de”:

CUADRO 2.1: HOMOLOGÍAS



A la luz de la “crisis de la hermenéutica”, el reto que enfrenta cualquier intento de teología hermenéutica es el de conciliar historia y teología: hay que partir de un hecho histórico fundamental y realizar una lectura teológica de éste: la historia vive del origen, pero el origen surge del seno de la historia y es interpretación de ella. Hay que tratar a la historia del cristianismo como un texto y tratar ese texto como una historia: la de las interpretaciones. Lo requerido, según Geffré, es una nueva epistemología teológica. Una teología hermenéutica que gravite alrededor del “mundo del texto” como categoría central no prescindirá por ello de la tradición, entendida como historia de las interpretaciones del texto en cuestión. Pero esta manera de entender la

⁶⁸ *Ibid.*, p. 61.

tradición no hace referencia sin más a una transmisión de un “dato” válido en todos los tiempos, esto es, válido ahistóricamente. “Tradición y producción no se oponen”,⁶⁹ escribe Geffré, y añade, siguiendo en ello a Ricoeur, que la aplicación o la apropiación del “mundo del texto” lleva a nuevas producciones lingüísticas y más allá de ellas, a nuevas prácticas.

A diferencia de la hermenéutica tradicional —la de Gadamer incluida—, la nueva hermenéutica, que atiende a un tiempo a la objetividad del texto fundante —“materialidad”, escribe Geffré— y a su radical historicidad, es creadora, productiva. La convulsión que esto puede significar se aprecia en esta cita:

Hay que aceptar vivir bajo el régimen de la diferencia. Si tomo el texto según su autonomía de obra textual, no se trata de escuchar unas palabras originarias de las que el texto no sería más que el eco; no se trata de hacerme contemporáneo de lo que quiso decir el autor pretérito [como la fusión de horizontes de Gadamer]; no se trata de alcanzar un más allá evidente del texto. La condición de una recuperación creadora del texto es su propia clausura.⁷⁰

¿Pero acaso el “mismo sentido” que programáticamente estamos empeñados en preservar no es justamente “aquellas palabras originarias de las que el texto no sería más que el eco”? Unos renglones más adelante, todo parece empeorar para nosotros: “De esta manera, nos alejamos de una hermenéutica que pretendiera restituir el sentido originario a un acontecimiento pasado haciéndose contemporánea o retraducir un sentido idéntico en una pluralidad de lenguajes”.⁷¹ De nueva cuenta, ¿no es nuestra pretensión precisamente desarrollar el instrumento para “restituir el sentido originario”?

¿El sentido originario de qué? Geffré no se está refiriendo a una fórmula o a un texto, sino a un acontecimiento (lo dice explícitamente: “sentido originario de un acontecimiento pretérito”) y tiene en mente “el acontecimiento Cristo como acontecimiento fundante”,⁷² en relación con el cual el testimonio de ese acontecimiento, que es el Nuevo Testamento, ese sí textual, nos entrega de una vez por todas un sentido pleno y definitivo: es ya *una* interpretación y la distancia que nos separa de él no impide sino que exige y constituye la condición de posibilidad para una *nueva* interpretación, la actual, la nuestra. La clave para la correcta intelección de todo esto es la dialéctica

⁶⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 65.

⁷² *Ibid.*, p. 64.

de continuidad y ruptura de la tradición. Hemos visto la manera en la que Ricoeur trata este asunto al considerar en TNIII la dimensión del pasado al formular su propuesta para una hermenéutica de la conciencia histórica. Allí privilegia la continuidad en relación con la ruptura (a Gadamer en relación con Foucault). Si repasamos todo lo que hemos visto de Geffré (los fragmentos que acabamos de citar, pero no sólo ellos), encontramos, nos parece, un equilibrio más cabal, una interdependencia sin dominación. El párrafo con el que se cierra lo relativo a la relación entre tradición y producción tiende a confirmar que en esto no nos equivocamos: “El cristianismo es *tradición* porque vive de un origen primero que es *dado*. Pero, al mismo tiempo, es siempre, y necesariamente, *producción* porque este origen no puede volver a expresarse si no es históricamente y según una interpretación creadora”.⁷³

Supuesto todo ello, se aprecia cómo, de manera natural, las teologías de la palabra van cediendo lugar a las de la historia y de la política, sin que en manera alguna se trate de una oposición excluyente. Pero es un hecho que la nueva hermenéutica, la que asume como central las nociones del mundo del texto y del mundo del lector, y la confrontación de estos mundos en la lectura, exigirá que el destino de la teología sea la práctica. A decir de Geffré, es esto justamente lo que permite distinguir a la teología de una ideología: lo que conduce a prácticas significativas.

Como ocurrió a Ricoeur en MV y en TNIII por razones no muy distintas, sobre todo en el segundo caso, la naturaleza creativa, productiva, de la nueva hermenéutica, conduce inexorablemente a la revisión del concepto de *verdad*. En efecto, esta nueva hermenéutica teológica “[...] no se identifica ni con una plenitud de ser en el origen, ni con una figura histórica. La verdad está más bien bajo el signo de un devenir. Es un *ocurrir* permanente”.⁷⁴ Hemos de decir que nosotros no nos podemos quedar con esto sin más. Por fortuna Geffré volverá con amplitud al asunto en la última parte del tercero de sus capítulos, “Dogmática o hermenéutica”.

¿Dogmática o hermenéutica?

Propiamente hablando, no puede tratarse de una disyuntiva: la teología hermenéutica no es una alternativa a la teología dogmática, sino una manera de emprenderla. Sin embargo, como lo apunta Geffré, los términos “dogmático” y “hermenéutico” han venido a significar en los hechos dos talentos

⁷³ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁴ *Idem.*

muy distintos; dos paradigmas de trabajo teológico, separados por un corte epistemológico.

Por “dogmático” suele entenderse “la pretensión de presentar las verdades de la fe de manera autoritaria, como si estuvieran garantizadas únicamente por la *autoridad* del Magisterio o de la Biblia. [...] Esta teología está condenada fatalmente a la repetición”.⁷⁵ Por el contrario, la “hermenéutica” remite a “un movimiento de pensamiento teológico que, al establecer una relación viva entre el pasado y el presente, corre el riesgo de que surja una interpretación nueva [“exige que”, escribiríamos nosotros] del cristianismo para hoy”.⁷⁶ Con gran agudeza, Geffré señala que el talante hermenéutico “conduce a una concepción no autoritaria de la autoridad, a una concepción no tradicionalista de la tradición y a una noción plural de la verdad cristiana”.⁷⁷

Geffré pasa a desempeñar el papel de abogado del diablo y se pregunta si acaso no será verdad que así como antes del Concilio Vaticano II se dio una “inflación dogmática” en la teología católica, no habría que hablar de una “inflación hermenéutica” acaecida después de él. Todavía en el desempeño de ese papel, denuncia que en muchas ocasiones se ha abusado de la hermenéutica para encontrar de manera fácil e irresponsable armonías (entre Escritura y dogma o entre discontinuidades evidentes en la tradición y en la teología) que no resisten un análisis crítico serio. Lo que pretende es poner de manifiesto cómo entender a la teología como hermenéutica ayuda a revalorizar la originalidad de la verdad cristiana; para ello se propone recorrer una secuencia compuesta por tres momentos: a) describir el paso del modelo dogmático al hermenéutico; b) analizar las implicaciones históricas y teológicas del cambio; y c) determinar en qué consiste la verdad cristiana en una teología hermenéutica. Abordaremos nosotros estos asuntos bajo dos encabezados: “Profundización en la historia” y “La cuestión de la verdad”.

Profundización en la historia

El encabezado remite a la historia del objeto del estudio anterior. Ahí, en lo referente a lo acontecido después del Concilio Vaticano II, tratamos de la importancia que concedemos a las consecuencias de la promulgación

⁷⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ *Idem.* Nos es imposible no sucumbir a la tentación de sugerir que muchos lectores “conservadores” dirán, con mayor simetría, que “conduce a una concepción no autoritaria de la autoridad, a una concepción no tradicionalista de la tradición y a una concepción *no verdadera* de la verdad cristiana.

de la encíclica *Humanae Vitae* (1968) y, entre muchas otras cosas, comentamos algunos pronunciamientos del Magisterio que continuaron siendo expresión de lo que Geffré denomina “modelo dogmático”. Ahora, siguiéndolo, complementamos esas informaciones. La tensión al interior de la Iglesia católica provocada por la confrontación de estos pronunciamientos y los desarrollos teológicos de avanzada continúa hasta nuestros días (segunda década del tercer milenio) y probablemente la tendencia a lo largo del último medio siglo ha sido la de una mayor profundización de ella. Como dijimos en el estudio anterior, nosotros mismos hemos sido testigos de esta parte de la historia y, habida cuenta de nuestra insignificancia, partícipes de ella.

Comienza Geffré señalando que la teología puede ser vista como un fenómeno de escritura y, como ocurre con toda escritura, de reescritura. En cada época la teología busca hacer más inteligible, a la luz de las nuevas circunstancias históricas, el lenguaje “privilegiado y normativo” ya constituido de la revelación. Por esto es posible apreciar en la historia de la teología el empleo de una sucesión de “modelos de escritura”: alegórico en la patrística; científico-aristotélico en el Medioevo; dogmático en los períodos que hemos denominado “Contrarreforma” y “Contramodernidad” (Concilio de Trento a Concilio Vaticano II).

El formato típico para el desarrollo teológico y su exposición constaba de cuatro partes (Geffré habla de tres y fusiona la tercera y la cuarta de nuestra presentación): a) enunciado de la *tesis*; b) *explicación* de ésta con base en los pronunciamientos del Magisterio al respecto; c) *demonstración* de la tesis con apoyo en la Escritura, los Padres de la Iglesia y/o teólogos de prestigio; y d) *refutación* de las tesis contrarias (tenidas por heréticas). En este formato, la tesis inicial, siempre una enseñanza contemporánea del Magisterio, lo que constituye su fundamento incuestionable, opera como una especie de primer principio. De hecho, como lo anota Geffré, se tendía a interpretar la Escritura a partir de las enseñanzas del Magisterio, y en los hechos la autoridad del Magisterio fue tomada por mayor que la de la Escritura. Como hemos comentado en el estudio anterior, es constatable que en la Iglesia católica a partir de la promulgación de la encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) ha habido más libertad para la interpretación de la Escritura que para la de las formulaciones dogmáticas. Éste es un fenómeno sumamente revelador que debería dar mucho qué pensar.

Este modelo dogmático que hemos descrito, siguiendo a Geffré, en sus rasgos más fundamentales, aunque no al pie de la letra, es, como él lo registra, manifestación de un *sistema autoritario*, en el que, como hemos apuntado, la autoridad del Magisterio ha sustituido en los hechos a la de la Escritura, y esto tiene que ver —no hay duda de ello— con “la *institución jerárquica* en la

producción de la verdad”,⁷⁸ lo que conlleva el peligro de que la teología se vuelva una “ideología al servicio del poder dominante en –nosotros añadimos ‘y de’– la Iglesia [...] que *reproduzca* el discurso legitimador del monopolio que ella posee como único intérprete auténtico, excluyendo como marginales o disidentes a los discursos innovadores”.⁷⁹

Frente a este modelo dogmático de producción teológica, ha coexistido desde la década de los años sesenta del siglo pasado el otro modelo –el de los marginales y disidentes, éstos con frecuencia reprimidos–, el hermenéutico, que no produce una teología *adogmática*, sino que asume con todas consecuencias el hecho de la historicidad de toda verdad, incluida la verdad revelada, y la historicidad correspondiente de quien la interpreta y busca actualizar el sentido del *mensaje* cristiano. ¿Cómo se explica su surgimiento? Geffré identifica tres tipos de factores explicativos: históricos, epistemológicos y psicológicos, pero advierte que lo que estuvo en juego en el fondo fue la cuestión de la verdad. Repasaremos ahora brevemente lo relativo al primero y al tercero de los factores indicados; nos ocuparemos del segundo inmediatamente después cuando trataremos la cuestión de la verdad.

Geffré afirma que las primeras fracturas al interior del sistema hasta entonces cerrado, unitario y autoritario de la teología católica fueron producidas por la irrupción de los métodos históricos en su seno. La primera gran manifestación de esto fue la crisis modernista de la que nos hemos ocupado con algún detalle en el estudio anterior. Ese sistema –cerrado, unitario y autoritario– privilegiaba (casi podemos decir reconocía exclusivamente) la teología tomista que era de enseñanza obligada en la formación de sacerdotes. En relación con esto, nos parece procedente intercalar la observación de que el dispositivo teórico-conceptual instrumental para la producción teológica era en todo caso filosófico.

A partir del Concilio Vaticano II, se tomó conciencia de manera irreversible de las implicaciones de la pluralidad de culturas, de ideologías y de sistemas de valores; del carácter relativo de la cultura de Occidente... y del cristianismo en cuanto religión histórica. Se reconocieron lo que Geffré nombra “dos nuevos lugares de producción teológica”: a) campos del saber propios de la Modernidad occidental distintos de la filosofía (ciencias sociales, por ejemplo); y b) los recursos portados por otras culturas, otras tradiciones y... otras religiones. Surgen así la teología latinoamericana de la liberación, las teologías indias latinoamericanas, las teologías feministas y negras, las teologías asiáticas y africanas. Todo esto (y mucho más) fuerza

⁷⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 72-73.

–Geffré escribe “invita”– a “replantarse de nuevo el estatuto de la verdad cristiana que no se puede identificar con un saber dogmático plenamente constituido de una vez para siempre”.⁸⁰ Como hemos dicho en el estudio anterior, todo lo observado en el campo de las ideas aconteció paralelamente en el de las conductas, en el de la moral. De hecho, como hemos sugerido, el gran factor detonador que fue la promulgación de la *Humanae Vitae* (1968) se ubicaba en este otro ámbito.

Lo ocurrido a partir del concilio puso de manifiesto (ante los ojos de algunos, de los “marginales y disidentes”, ciertamente) lo que Geffré denomina “patología de la verdad dogmática”. Recuperamos tres rasgos de esta patología: a) proclividad al dogmatismo;⁸¹ b) tendencia a hipostasiar formas contingentes y atribuir un carácter de eternas a alguna de sus figuras históricas; c) hacer de Dios “el lugar metafísico que totaliza todas las significaciones del mundo, que reconcilia todas las oposiciones, que elimina todas las diferencias [...], proyección de la megalomanía del deseo del hombre que no acata su finitud”.⁸² Geffré se pregunta si el resorte secreto del pensamiento de corte ontoteológico que subyace a los discursos dogmatizantes no es la nostalgia –¿nostalgia por el sistema, en términos de Ricoeur?– de un origen que se identifica con la plenitud del ser y la verdad, y encuentra una complicidad entre el deseo de un saber absoluto y la tendencia a dogmatizar. Pronto habremos de preguntarnos “¿qué es el sentido?”. Viene al caso por ello reproducir aquí unos renglones de Antoine Vergote que Geffré cita en relación con este asunto: “Dios, si es verdaderamente Dios, no puede entrar en el reino de la verdad si no es como un significante que abre el campo de la manifestación, no como lo que encierra el poder de significación en una respuesta última. Si tiene sentido, debe tenerlo en cuanto que tiene una superpotencia de dar sentido”.⁸³

⁸⁰ *Ibid.*, p. 78.

⁸¹ Geffré comenta que hay quienes hablan del “carácter fascista” del discurso de la verdad del modelo teológico dogmático. Él aclara que no llega a tanto, pero sí sostiene que “hay una violencia en el discurso de la verdad que, por naturaleza, es un discurso de totalización, que se hace dueño del pasado y del futuro y que tiende a convertirse en un discurso totalitario” (*Ibid.*, p. 83).

⁸² *Ibid.*, p. 84.

⁸³ Antoine Vergote, *Interprétation du langage religieux*, p. 52 (citado en Claude Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, p. 84).

La cuestión de la verdad

Al tratar de los factores epistemológicos en la explicación de la aparición del dispositivo hermenéutico en la práctica teológica, Geffré considera en primer término la crítica a la concepción de la verdad como correspondencia (*adequatio*). Encuentra esta crítica tanto en el primer Heidegger, aunque un tanto sorprendentemente sin hacer referencia explícita a su concepción de la verdad como *aletheia* (más tarde hará referencia a ella sin nombrarla así), como en el segundo; en Gadamer y en Ricoeur. A fin de cuentas, para los efectos presentes, lo importante es destacar que la concepción de verdad como correspondencia permitía entender a la tradición “como un tesoro, como el depósito de un determinado número de verdades intangibles que sólo había que transmitir”. No hay aquí lugar alguno para la historicidad de toda verdad, incluidas las reveladas. La afirmación de esta historicidad, en cambio, hace ver a la tradición como un proceso de producción de novedades permanente y no como simple reproducción o repetición o acumulación. De lo que se trata, entonces, es de establecer una relación entre historia y verdad que conceda su debido lugar a la discontinuidad, la diferencia y la alteridad. Geffré, siguiendo en esto a Pierre Gisel, califica de “genealógica” –haciendo referencia a Nietzsche– a la epistemología buscada.⁸⁴ ¿Qué se entiende por “genealógico” en el sentido de Nietzsche? Geffré responde, con palabras de Gisel, que se habla de genealogía a partir de Nietzsche cuando se atiende a que todo discurso supone un acto de interpretación, una valoración del mundo y una entrada específica en la humanidad, de manera que se ignora cualquier historia que no viva de un origen, que no arranque del seno de la historia a modo de interpretación de esa historia:

Hay que establecer una relación genealógica entre el pasado y el presente. No se puede afirmar la significación del origen más que en la voluntad del presente de hacerse cargo del pasado como origen. Asegurar que la teología es “genealógica” es decir que la teología es histórica en todas sus partes y que en el acto de interpretar el cristianismo es donde se puede establecer el sentido de los orígenes cristianos.⁸⁵

De lo que se trata es de desmotar –¿deconstruir?– los “sutiles mecanismos” que se encuentran en el origen de nuestras certezas; hay que preguntarse de dónde provienen. En el centro de estas certezas se halla la (ilusoria) iden-

⁸⁴ A decir verdad, Geffré ya se había referido en varias ocasiones a lo genealógico en el sentido de Nietzsche. Nos ha parecido que es hasta ahora cuando viene más al caso hacerlo.

⁸⁵ Claude Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, p. 82.

tificación del origen con la plenitud de sentido. La afirmación del sentido del origen sólo se hace en el presente.

La escritura es siempre un testimonio. El Nuevo Testamento es un testimonio del acontecimiento Cristo y no un texto que de una vez por todas y sin más proporcione el sentido, pleno y definitivo, de ese acontecimiento. El Nuevo Testamento, que se suscitó ya como una interpretación en la Iglesia primitiva, ha de ser entendido por nosotros hoy y aquí como un “acto de interpretación”. ¿Qué quiere decir con esto Geffré? Algo de suprema importancia para nosotros; siguiendo a Pierre Gisel, afirma:

Hay que sacar todas las consecuencias de la analogía entre el Nuevo Testamento y la función que ejercía en la primitiva Iglesia, a la par que la producción actual de un nuevo texto, así como la función que ejerce en el presente de la sociedad y la cultura. La teología, entendida como escritura hermenéutica, tiene la misión de crear nuevas interpretaciones del cristianismo y favorecer prácticas cristianas significativas en función de la situación concreta de la Iglesia, según los tiempos y lugares. Esta manera de concebir la teología es evidentemente correlativa de una concepción de verdad que [...] no se identifica ni con una plenitud de ser en el origen ni con una figura histórica concreta.⁸⁶

Lo expresado en la primera parte de esta cita estará en lo más fundamental del modelo que habremos de proponer al término de este estudio. Hemos transcrito también la segunda parte porque en ella se aprecia el vínculo entre lo expresado en la primera parte y la discusión precedente sobre la genealogía, el origen y la historia.

Todo el esfuerzo de Geffré ha estado orientado a demostrar que el reemplazo del modelo dogmático para hacer teología por el hermenéutico no implica renuncia alguna a que esa teología se presente como verdad. Así lo declara explícitamente. Más aún, sugiere que la teología entendida como hermenéutica es más fiel a la originalidad específica de la verdad que se hace manifiesta en la revelación cristiana. Pero esta afirmación no estará completa en tanto no se describan los rasgos propios de esta verdad. Geffré propone tres: a) la verdad de la teología pertenece al orden del testimonio; b) la verdad de la teología es radicalmente histórica; y c) la verdad de la teología es expresión del consenso eclesial. Del segundo de estos rasgos ya hemos dicho probablemente lo suficiente. Diremos algo sobre el primero y el tercero, al cual volveremos un poco más adelante desde otra perspectiva cuando consideremos la naturaleza de la revelación.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 82-83.

El objeto de la teología no es un conjunto de enunciados conceptuales, sino el acto –¿los hechos?– por el que Dios se revela. Es así que Jesús de Nazaret en su auto-manifestación es el testigo insuperable. Este testimonio, insuperable, como ha quedado dicho, fue traducido en enunciados y es sobre éstos que trabaja el teólogo. “Pero –advierte Geffré– éste [el teólogo] no puede separar nunca tales enunciados de su enunciación”.⁸⁷ La verdad es entonces la verdad esencial como desocultamiento –ésta es la referencia a la verdad como *aletheia* a la que nos habíamos referido–, como la entendió Heidegger en ST, “una verdad originaria, situada de este lado del juicio y que no es más que la manifestación misma del sentido”.⁸⁸ Aquí encontramos otro elemento fundamental para la elaboración del modelo que habremos de proponer. Así, la teología se encuentra ya siempre antecedida de una verdad que conoce en virtud de un testimonio, y de la que tiene la misión de ser a su vez testimonio... pero se trata de una verdad de la que no puede disponer en sí misma. Una vez más insistimos: la razón por la que no se puede disponer de ella en sí misma no es porque sea de naturaleza antepredicativa o prelingüística, sino porque es a-predicativa, a-lingüística; es la verdad que se manifiesta en el desocultamiento supremo, esto es, en la supresión de lo discursivo, de lo lingüístico, de la experiencia subjetiva.

Al hablar de la verdad de la teología como expresión del consenso eclesial, vuelve a considerar la amenaza del relativismo a la que da lugar de la pluralidad indefinida de interpretaciones posibles. ¿Es posible, se pregunta, evitar el dilema del dogmatismo monolítico o la multiplicidad de interpretaciones arbitrarias? ¿Es posible conciliar la exigencia de unidad en la fe con el hecho de la necesaria pluralidad de interpretaciones de la verdad? Un poco de pasada, Geffré menciona la *Konsensus-theorie* de Jürgen Habermas: la verdad es lo que resulta de un proceso realizado en condiciones ideales de diálogo –libre de toda coerción intersubjetiva e intrasubjetiva– que culmina en el consenso intersubjetivo. A fin de cuentas, la salida que Geffré vislumbra es la de invocar a la Iglesia como lugar hermenéutico para decidir en teología lo que es verdadero y lo que es falso. Veremos más adelante que este tipo de pensamiento puede profundizarse al grado de afirmar al consenso como criterio constitutivo de la revelación.

¿Por qué hemos dedicado tanto espacio a los capítulos del libro de Geffré que hemos venido considerando? Por cuatro razones: a) porque estos textos se han convertido en una referencia imprescindible en el medio católico en lo concerniente a la teología hermenéutica, cuando no la referencia

⁸⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁸⁸ *Idem.*

fundamental; b) porque atienden directamente a lo que nos inquieta e interesa; c) por su afortunada apropiación y prolongación del pensamiento de Ricoeur en relación con este tema; y d) porque muestran a un tiempo con la mayor dureza imaginable las dificultades técnicas que hemos de enfrentar y los mejores medios disponibles para hacerlo. ¿Nos hemos excedido al hacerlo? Pensamos que no.

EL ÚNICO INTÉRPRETE AUTORIZADO

“El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo”.⁸⁹ Esta afirmación no podía ser más clara. Proviene de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II. Repite innumerables pronunciamientos anteriores –habíamos ya tomado nota en el estudio anterior–. A la luz de ella, y supuesta nuestra adhesión al Magisterio, al menos en lo que a formulaciones dogmáticas se refiere, ¿qué caso tiene nuestro trabajo previo y el dispositivo hermenéutico que nos proponemos formular?

Nuestros atrevimientos son muchos, pero ciertamente no llegan a indicar a ese único intérprete autorizado cómo debe hacer las cosas. Pero, entonces, ¿a qué hablar de consensos y de reinterpretaciones? El Magisterio no procede, al menos no siempre, dando expresión a consensos; de hecho los dogmas más importantes de los primeros concilios ecuménicos emergieron precisamente del disenso, esto es, del esfuerzo por determinar cuál de dos o más partes en conflicto tenía la razón. (El consenso, empero, se producía inmediata y automáticamente después de su promulgación: quienes en ese momento no asentían a participar en él quedaban por ello mismo anatematizados, excluidos de la comunidad eclesial. No se trataba precisamente de un consenso forzado, sino de uno suscitado por la autorizada promulgación que era consensualmente reconocida como argumento suficiente).

Una salida sería la de invocar a Heidegger, quien en ST muestra que el comprender y el interpretar tienen el carácter de *existenciaríos* (según el uso de José Gaos en su traducción de la obra), y que por lo tanto no podemos nunca no interpretar: si el Magisterio nos ofrece las únicas interpretaciones autorizadas, nosotros, cada uno de nosotros, al tomar conocimiento de ellas necesariamente las interpretamos; ello es constitutivo del tomar conocimiento de ellas. Sin embargo, esto, que sin duda es correcto, no es propiamente la respuesta a lo que hemos planteado. Vamos a volver a considerar

⁸⁹ DH 4213.

las porciones pertinentes de ST para ver por qué no, y para aprovecharlas posteriormente para otros propósitos.

Recordamos que lo relativo al comprender se expone principalmente en el párrafo 31, intitulado precisamente “*El ser ahí como comprender*”; antes empero, en el párrafo 28 (relativo a la mundaneidad del mundo), ha quedado aclarado que el comprender es lo que mantiene las relaciones que constituyen al mundo como mundo: “el comprender mismo se deja referir en y por estas relaciones. El carácter de relación de estas relaciones del referir lo consideramos como un ‘signi-ficar’”.⁹⁰ Lo aquí significado no es sino el propio Dasein en cuanto a sus posibilidades: “en su familiaridad con estas relaciones ‘significa’ el ‘ser ahí’ a sí mismo, se da a comprender originalmente su ser y su poder ser respecto de su ‘ser en el mundo’”.⁹¹ Así entendido el comprender, no es ni lo que usualmente se entiende por una intelección (aunque, en el sentido más profundo posible, lo es para las posibilidades de ser del *Dasein*), ni —como lo expondría después Gadamer en la segunda parte de *Wahrheit und Methode (Verdad y método, 1960)*— la contraparte en las ciencias del espíritu de la explicación propia de las ciencias de la naturaleza al modo de la hermenéutica de fines del siglo XIX y principios del XX en la que Wilhelm Dilthey constituye la referencia fundamental.

Ya en el párrafo 31, encontramos que “el comprender es siempre afectivo”,⁹² lo que lo vincula con otro existencial⁹³ equioriginario: el “encontrarse”; y ahí mismo se reitera que el comprender de un poder ser: “en el comprender reside existencialmente la forma de ser del ‘ser ahí’ como ‘poder ser’”.⁹⁴

Ahora bien, en el párrafo 32 de ST, “El comprender y la interpretación”, la relación entre el comprender y el interpretar es desarrollada de una manera que puede antojarse contraria a la que comúnmente se supone: en una primera lectura, la comprensión parece *anteceder* a la interpretación. Los términos empleados por Heidegger a este respecto, *Vorgriff* y *Vorverstehen*,

⁹⁰ ST, p. 101 (§ 18; ST7, p. 87). “El comprender se deja remitir en y por esos respectos. El carácter respectual de esos respectos del remitir nosotros lo comprendemos como *signi-ficar*”. (STT, p. 113).

⁹¹ ST, p. 101 (§ 18; ST7, p. 87). “En la familiaridad con esos respectos, el Dasein, “significa” para sí mismo, se da a entender, originariamente, su ser y poder-ser en relación con su estar-en-el-mundo”. (STT, p. 113).

⁹² ST, p. 160 (§ 31; ST7, p. 143). “El comprender es siempre un comprender afectivamente templado”. (STT, p.166).

⁹³ Según el empleo de José Gaos en su traducción de ST.

⁹⁴ ST, p. 161 (§ 31; ST7, p. 143). “En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser”. (STT, p.167).

por ejemplo, tienen todos el prefijo *vor*, que se traduce como “ante”. Pero la verdad es que no se trata de una anterioridad temporal: comprensión e interpretación *en acto* son dos caras de una misma moneda hermenéutica. La afirmación precisa de Heidegger es: “Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que se trate de interpretar”.⁹⁵ Pero, ¿qué significa este “ya” de la comprensión que es “ante” en relación con la interpretación? De manera análoga a la que, en TNI, *mímesis-1*, la “pre-comprensión del mundo de la acción: de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y de su carácter temporal”,⁹⁶ *antecede* a la *mímesis-2*, a la interpretación antecede también la *estructura misma del intérprete en lo concerniente a cultura y temporalidad*. Esta lectura se ve confirmada cuando, en el mismo párrafo 32, Heidegger hace repetido uso de la expresión *verstehend-auslegend*, esto es, “interpretativo-comprensor”,⁹⁷ y aún con más claridad cuando en sus últimos renglones se refiere al *auslegenden Verstehen*, al “comprender interpretativo”.⁹⁸ Es a la luz de esto, nos parece, que debe ser releído el primer párrafo del párrafo:

En cuanto comprender, el “ser-ahí” proyecta su ser sobre posibilidades. Este comprensor “ser relativamente a posibilidades” es él mismo, por obra de la repercusión de las posibilidades en cuanto abiertas por el “ser ahí”, un “poder ser”. El proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo del comprender lo denominamos “interpretación”. En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella. La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender.⁹⁹

⁹⁵ ST, p. 170 (§ 32; ST7, p. 152). “Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar” (STT, p. 176).

⁹⁶ TNI, p. 116 (TNIC, p. 120).

⁹⁷ ST, p. 167 (§ 32; ST7, p. 149). “Comprensora-interpretante” (STT, p. 173).

⁹⁸ ST, p. 172 (§ 32; ST7, p. 153). “Comprender interpretante” (STT, p. 177).

⁹⁹ ST, p. 166 (§ 32; ST7, p. 148). “El Dasein en cuanto comprender proyecta su ser hacia posibilidades. Este comprensor *estar vuelto hacia posibilidades*, por la repercusión que tienen sobre el Dasein esas mismas posibilidades en tanto que abiertas, es también un poder-ser. El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A ese desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación [Auslegung]*. En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser por medio de aquélla. La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender” (STT, p. 172).

Si no nos es posible no comprender/interpretar –ahora lo podemos escribir así– las interpretaciones del único intérprete autorizado, ¿por qué ésta no es la solución a nuestro problema? Porque este comprender/interpretar existenciario no es el interpretar al que se han referido Bultmann, Ricoeur y Geffré. Las interpretaciones resultantes no son, por ejemplo, el resultado de un proceso que desembocara en un consenso intersubjetivo eclesial. Un ejemplo bastará para mostrar esto con gran claridad. Supóngase que se nos muestra un texto breve escrito en una lengua para nosotros desconocida y en una grafía también desconocida. Se operará, por supuesto, la comprensión/interpretación, aquello que está a nuestra vista será visto como algo –con toda probabilidad, precisamente como un texto breve escrito en una lengua para nosotros desconocida y en una grafía también desconocida–, y ello en nada adelantará nuestra comprensión e interpretación (ahora separadas y bien distinguidas) del texto en sí.

Lo que hemos diagnosticado en cuanto a la irrelevancia social del dogma y, de manera más amplia, la necesidad de “resignificar” las formulaciones dogmáticas para volverlas inteligibles y orientadoras de la práctica en nuestro tiempo y circunstancias, es que con las fórmulas dogmáticas (resultantes de interpretaciones de otras interpretaciones todas ellas realizadas por el único intérprete autorizado) puede acontecer algo parecido a lo que ocurre con ese escrito en una lengua desconocida y en una grafía también desconocida, y eso por la misma razón: son textos que suponen un contexto de recepción que no es el nuestro.

La interpretación de fórmulas dogmáticas tradicionales o de las Escrituras mismas (en cualquier caso, como hemos visto, siempre ya interpretaciones del único intérprete autorizado), o aun de sus interpretaciones (realizadas por parte del mismo único intérprete autorizado) por parte de un individuo o de una comunidad que experimentan la necesidad de una inteligibilidad para sí en términos de su lenguaje, cultura e historia y/o la necesidad de disponer de tal inteligibilidad para fines de evangelización, no es espontánea ni pertenece al orden de lo existenciario, sino que responde a una *decisión* propia del orden *existencia* (de nuevo, según el uso de Gaos). No podemos no comprender/interpretar *existencialmente*; siempre podemos esforzarnos por comprender e interpretar existencialmente cualquier interpretación previa.

Nuestro repaso de algo de los párrafos 28, 31 y 32 de ST nos ha sido útil para comprender, por contraste, la naturaleza *existencial* de la *decisión de interpretar* las interpretaciones del único intérprete autorizado, *al tiempo que se reconoce la “validez” de las interpretaciones del único intérprete autorizado y sólo de ellas*. Pero para el hombre de fe, esta decisión responde a la exigencia de *inteligibilidad* (en el seno de la cultura de una sociedad moderna) de las

fórmulas dogmáticas, que se traduce en una exigencia de interpretaciones de las interpretaciones y de un dispositivo hermenéutico apropiado para realizarlas. En ausencia de ello se opera la irrelevancia social de dichas fórmulas. Por lo demás, los autores seminales de la teoría de la recepción (Hans-Robert Jauss, Wolfgang Iser, Roman Ingarden, todos ellos del linaje intelectual de Heidegger) nos han enseñado bien que el receptor de un texto –de una fórmula, de la interpretación autorizada de una fórmula– de manera necesaria desempeña un papel esencial en la constitución de su sentido. Más allá de todo ello, nuestro repaso nos servirá como el punto de partida para responder a la pregunta “¿qué es el sentido?”, que algo más adelante habremos de formular.

La historia conceptual y una observación de Luhmann

Con excepción de la elucidación del concepto de sentido a la que acabamos de referirnos, disponemos ya de casi todo lo que requerimos para la formulación de nuestro dispositivo hermenéutico. Convendrá, sin embargo, dedicar unos minutos a algunos aspectos de la historia conceptual para comprender con mayor profundidad el carácter histórico de todo concepto.

Una de las corrientes historiográficas contemporáneas más vigorosas es la de la historia conceptual (que solía conocerse como “historia de las ideas”), cuyo objeto de estudio es la historia de la semántica de los términos empleados como significantes de conceptos. La historia conceptual desborda las fronteras de la disciplina de la historia e incursiona en la filosofía y en la sociología. De hecho, la aparente frontera entre la historia conceptual y la historia social tiende a desvanecerse. Así lo ha expuesto y argumentado quien, en lo que la disciplina de la historia concierne, ha sido sin duda la figura más conspicua en el campo; nos referimos, es claro, a Reinhart Koselleck (1923-2006).¹⁰⁰ Otro tanto, y más a nuestros propósitos, podría decirse en relación con la historia cultural. En los hechos, han sido los conceptos con gran carga valorativa los que han capturado en mayor grado la atención de la historia conceptual y puede argumentarse con mucha plausibilidad que la historia social –y de manera más amplia, la práctica de la historia en general– requiere para su afortunada realización de una comprensión previa de los procesos de innovación, cambio y estabilización de las prácticas y valores culturales, siempre históricas y contingentes, a lo largo del tiempo. La contingencia/historicidad de estos procesos se encuentra dialécticamente correlacionada con la de la semántica de los conceptos; esto es precisamente lo que ahora más nos interesa destacar.

¹⁰⁰ Véase a este respecto su ensayo “Historia conceptual e historia social”.

Guarda estrecha relación con el complejo historia conceptual/cultural/social el estudio de lo que François Hartog ha denominado “regímenes de historicidad”,¹⁰¹ entendidos como las distintas maneras en las que histórico-culturalmente se ha comprendido la articulación entre el pasado, el presente y el futuro, y, con mayor amplitud, el de las distintas maneras históricas de entender al tiempo y de vivir la temporalidad, ámbito en el que, de nueva cuenta, Koselleck constituye una referencia imprescindible.

De una manera quizá excesivamente esquemática podemos distinguir tres etapas o eras a este respecto en la historia de Occidente. Suele afirmarse que durante la Era Antigua o *clásica*, que se extiende desde los orígenes de la civilización helénica hasta el injerto del cristianismo, prevaleció una concepción del tiempo *circular* y, por ende, *estática*. El injerto del cristianismo operó un cambio radical: el tiempo se tornó lineal, con un origen y un destino (extrahistóricos y extramundanos) y un acontecimiento central, Jesucristo, que constituía la marca para un antes y un después con carácter casi absoluto. (En lo que para nosotros es el siglo vi, las investigaciones de Dionisio el Exiguo dieron lugar al cambio fundamental en la contabilización de los años, de manera que a partir de entonces estos fueron referidos precisamente al momento histórico determinado por Dionisio [753 *ab urbe condita*] como el del nacimiento de Jesús de Nazaret —cálculo en el que asombrosamente incurrió en un error de no más de unos cuantos años, siete a lo sumo y tal vez tan sólo cuatro—, y no al tenido como el de la fundación de Roma). Más allá de la diferencia en la manera de entender el tiempo según se refiriera al antes o al después de ese acontecimiento central fundamental, la concepción del tiempo continuó siendo estática a lo largo de todo el Medioevo: *nada nuevo había bajo el sol*.

La tercera era o etapa es la correspondiente a la Modernidad. Como expusimos en el primer capítulo de V2, un aspecto esencial de lo que podemos denominar *conciencia moderna* es la convicción de que la historia ha entrado en una etapa definitiva de progreso —comprendido como la emancipación del ser humano y el disfrute de niveles mayores de bienestar— creciente y acelerado como consecuencia del empleo de la razón y de su expresión en la ciencia y en la tecnología. Como en su momento expusimos, este gran proyecto de la Modernidad tiene sus raíces en el *humanismo* del Renacimiento, en el *surgimiento de la ciencia* (moderna) a principios del siglo xvii y en la *Ilustración*. Cabe mencionar aquí de nueva cuenta que se puede argumentar¹⁰² que en tanto que durante la Edad Media el espacio (sincronía) era privilegiado

¹⁰¹ Véase François Hartog, *Regímenes de historicidad*.

¹⁰² Véase a este respecto Hans Ulrich Gumbrecht, *Producción de presencia*.

con respecto al tiempo, esta relación se invirtió en la Modernidad y vino a constituir un signo de ella.

Hartog nos ofrece una visión algo distinta como consecuencia de su examen de los distintos regímenes de historicidad que han tenido vigencia en la historia de Occidente: durante la Era Antigua y la Edad Media la experiencia social del tiempo se encontraba referida al pasado; en tanto que en la Modernidad, al futuro. Hartog conjetura que es posible que a partir de la desintegración de la Unión Soviética y del fin de la Guerra Fría se haya iniciado la vigencia de un nuevo régimen: el del presentismo.

¿A qué propósito resultan estas consideraciones sobre las distintas maneras de vivenciar la temporalidad en la historia de Occidente? En primer lugar, nos ofrecen un ejemplo –el de la vivencia de la temporalidad– de lo que antes hemos venido diciendo; pero mucho más importante es el hecho de que, como lo ha argumentado con gran contundencia Niklas Luhmann, las estructuras sociales y las estructuras temporales son interdependientes y, por ende, cambios en las segundas conllevan necesariamente cambios en la semántica de los conceptos. Esto es apreciable de manera especial en la modernidad:

[...] con el surgimiento de la sociedad burguesa la estructura del tiempo se ha transformado drásticamente hacia una superior complejidad temporal, entonces debemos esperar que tal cambio tenga su impacto sobre cualquier estructura social y cualquier concepto. Nada retendrá su antiguo significado. La continuidad formal que se halle en las instituciones y conceptos sólo encubrirá el hecho de que cada forma singular haya ganado una contingencia y selectividad más elevadas.¹⁰³

La lección para nosotros está a la vista: la semántica de los conceptos –la de todos ellos– cambia con los cambios en las estructuras sociales y en las maneras de vivir en el tiempo. Ignorar esto y suponer una conservación de la semántica a través de esos cambios implicará la comprensión de un sentido que se tendrá por el original y que no corresponderá a él. No es una lección nueva, lo que pasa es que hemos arribado a ella por caminos distintos a los recorridos en los apartados previos.

¿Qué es el sentido?

Nuestras lecturas y nuestros análisis han sido conducidos por el propósito de dar cabal cumplimiento al mandato de que las fórmulas dogmáticas han

¹⁰³ Niklas Luhmann, “El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna”, p. 164.

de ser leídas, comprendidas e interpretadas con “el mismo sentido” invariable a través del tiempo. A este propósito se orientará la elaboración de nuestro dispositivo hermenéutico. Antes de emprenderla debemos preguntarnos, ¿qué vamos a entender por “sentido”?

En V2,¹⁰⁴ siguiendo a Willard van Orman Quine, hablamos de la “regionalización” del ámbito de lo semántico en dos “provincias” bastante disjuntas, cuya identificación procede de la distinción *Sinn/Bedeutung* de Frege. En aquella ocasión hicimos uso de la cita que a continuación reproducimos:

Cuando se observa adecuadamente la brecha entre sentido y referencia la problemática de lo que con ligereza se nombra semántica se separa en dos provincias tan fundamentalmente diferentes como para no merecer en absoluto un nombre en común. Podemos denominar a estas provincias *teoría del sentido* y *teoría de la referencia*. [...] Los conceptos principales de la teoría del sentido, aparte del sentido mismo, son *sinonimia* (o igualdad de sentido), *significancia* (o posesión de sentido) y *analiticidad* (o verdad en virtud del sentido). Otro es *derivabilidad*, o analiticidad del condicional. Los conceptos principales en la teoría de la referencia son *nombres*, *verdad*, *denotación* (o verdad-de) y *extensión*. Otra es la noción de *valores* de variables.¹⁰⁵

Nuestro interés concierne a la teoría del sentido y se centra justamente en el concepto de sentido. Nuestras lealtades son convocadas por dos demandas: la de interpretaciones inteligibles en nuestro tiempo y cultura de las fórmulas dogmáticas y la que acabamos de mencionar de que dichas interpretaciones satisfagan la exigencia del “mismo sentido”, aquél transmitido por la tradición. Llevaremos a cabo nuestra indagación sobre la naturaleza del sentido en dos etapas. En la primera atenderemos aspectos semánticos desde una perspectiva lexical comparativa. En la segunda abordaremos la cuestión desde una perspectiva filosófica, específicamente hermenéutica.

En los volúmenes anteriores hemos tenido diversas oportunidades de tratar la cuestión del sentido. Hemos visto, por ejemplo, cómo emplean esta expresión Gottlob Frege y Niklas Luhmann. Hemos también hecho referencia a la noción fundamental de signo en Ferdinand Saussure como la asociación del significante (*signifier*, en inglés; *Signifikant*, en alemán; *signifiant*, en francés) con el significado (*signified* en inglés; *Signifikat*, en alemán; *signifié*, en francés): signo es la “combinación del concepto [significado] y de la imagen acústica [significante]”.¹⁰⁶ Si consideramos todo esto a un mismo

¹⁰⁴ V2, p. 383.

¹⁰⁵ Willard van Orman Quine, “Notes on the Theory of Reference”, p. 130.

¹⁰⁶ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 103.

tiempo, descubrimos tres términos clave: *sentido*, *referencia* y *significado* (*sense*, *reference* y *signified*, en inglés; *Sinn*, *Bedeutung* y *Signifikat*, en alemán; *sens*, *référéncie* y *signifié*, en francés).

En el cuadro 2.2 presentamos toda esta terminología de una manera visualmente asequible:

CUADRO 2.2: SENTIDO, REFERENCIA, SIGNIFICADO

ESPAÑOL	INGLÉS	ALEMÁN	FRANCÉS
Sentido	Sense	Sinn	Sens
Referente	Reference	Bedeutung	Référéncie
Significado	Signified	Signifikant	Signifié
Significante	Signifier	Signifikat	Signifiant

Pero las cosas son mucho más complicadas de lo que podría antojarse a primera vista. El cuadro 2.2 es, en efecto, engañoso: parece mostrar equivalencias o correspondencias no problemáticas y univocidades de significado, cuando nada de ello ocurre en realidad. Vamos a proceder por partes. En primer lugar consideraremos con un poco más de cuidado las traducciones de los sustantivos *Sinn* y *Bedeutung*:

CUADRO 2.3: TRADUCCIONES DE SINNY BEDEUTUNG EN EL USO DE FREGE

ALEMÁN	ESPAÑOL	INGLÉS	FRANCÉS
Sinn	Sentido, significado	Sense, meaning	Sens
Bedeutung	Referente, significado	Reference, meaning	Sens, signification

Ahora, las de *signifiant* y *signifié*:

CUADRO 2.4: TRADUCCIONES DE SIGNIFIANTY SIGNIFIÉ EN EL USO USO DE SAUSSURE

FRANCÉS	ESPAÑOL	INGLÉS	ALEMÁN
Signifiant	Significante	Signified	Signifikant
Signifié	Significado	Signifier	Signifikat

Finalmente, hay un término más en inglés que debemos tomar en cuenta: *meaning*, cuya traducción al español será a veces “*sentido*”; pero otras, “*significado*”:¹⁰⁷

¹⁰⁷ Recordemos a estos propósitos el clásico libro de Charles K. Ogden e Ivor A. Richards: *The Meaning of Meaning* (1923).

CUADRO 2.5: TRADUCCIONES DE MEANING

INGLÉS	ESPAÑOL	ALEMÁN	FRANCÉS
Meaning	Sentido, propósito	Bedeutung, Sinn	Sens, signification

Ahora bien, como ya lo sugieren estos cuadros, hay que advertir que para distintos autores estos términos *significan* –no podemos evitar el uso– distintas cosas, de manera que, si no se precisa un uso claramente distinguido para cada uno lo que se tendrá es un conjunto confuso de ambivalencias y traslapes semánticos. Más aún, para un mismo autor y en una misma obra alguno de estos términos puede tener *significados* distintos. Tal es el caso, por ejemplo, de *Sinn* en el trabajo de Frege “Über Sinn und Bedeutung” (“Sobre el sentido y la referencia”, 1892), en que introdujo la distinción *Sinn/Bedeutung*. Otro ejemplo: conocemos un artículo de Ernst Tugendhat¹⁰⁸ consagrado en su totalidad a esclarecer el significado –pero él escribe *meaning*– de *Bedeutung*. (En este trabajo Tugendhat señala que el término suele traducirse como “referencia”, como lo hemos hecho nosotros en el cuadro 2.2, pero que lo más correcto sería “significancia”). Uno más: ¿acaso no solemos decir indistintamente (aunque un tanto acriticamente) “el significado de X” y “el sentido de X”, donde X es una palabra? (Pero no lo haríamos en inglés, lengua en la cual invariablemente diríamos *the meaning of X*). Este último ejemplo nos lleva a un asunto afín: la no correspondencia de las intensiones y la incongruencia de las extensiones de *sense* y *sentido*. En efecto, nos preguntamos por el sentido (*meaning*) de nuestra existencia, pero no por su *sense*.

Considérese el cuadro 2.6. En él, además de la no correspondencia de las intensiones y la incongruencia de las extensiones de sentido y *sense*, y, correlativamente, de significado y *meaning*,¹⁰⁹ observamos que “sentido” (en español) remite a la selección (elección, actualización o realización) de una posibilidad entre varias mediante la negación de todas las demás. El “sentido” viene a ser, efectivamente, el resultado de tal selección *en el ámbito de las posibilidades disponibles, esto es, entre los distintos sentidos potenciales*. Ya en V2 veíamos cómo para Ricoeur “el discurso consiste en una serie de elecciones en virtud de las cuales son seleccionados ciertos sentidos en tanto que otros son excluidos”.¹¹⁰ El significado, en cambio, posee un carácter unívoco.

¹⁰⁸ Ernst Tugendhat, “The meaning of ‘Bedeutung’ in Frege”.

¹⁰⁹ De hecho *meaning* puede recubrir *la totalidad* del lado derecho del esquema si reformulamos la pregunta superior de ese lado en los siguientes términos: *In what sense do you mean that?*

¹¹⁰ V2, p. 425.

CUADRO 2.6: SENTIDO/SIGNIFICADO Y SENSE/MEANING

ESPAÑOL	INGLÉS
¿En qué sentido dices eso?	In what sense do you say that?
El sentido de la vida	The meaning of life
¿Cuál es el significado de la palabra “X”?	What is the meaning of the word “X”?

Esta manera de entender el sentido es muy acorde a la de Luhmann; en V2 escribimos que para él, “el sentido es, en efecto, una estrategia de reducción de la complejidad que presenta a un sistema su entorno, un estructuramiento del mundo que conlleva la negación de las infinitas posibilidades no realizadas, las cuales, sin embargo, permanecen como potencialidades”.¹¹¹ Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi señalan en su *Luhmann in glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali (Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann, 1996)** que el sentido es el medio que permite la creación selectiva de todas las formas sociales y psíquicas, que tiene una forma específica cuyos lados son realidad [actualidad, diríamos quizá nosotros] / posibilidad, y que, siguiendo a Husserl, Luhmann tiene en el sentido la premisa para toda experiencia. Se trata de una concepción fenomenológica del sentido:

[El sentido] se presenta como excedente de referencias de un dato experimentado a ulteriores posibilidades de experimentar. Es la forma que ordena el experimentar determinándole la referencia a ulteriores posibilidades: presentación simultánea de real (actual) y posible (potencial). Cada dato real se proyecta contra un horizonte de otras posibilidades, y cada actualización suya potencializa otras posibilidades. Posible y real, potencial y actual aparecen siempre y sólo juntos. El sentido se reproduce a través de un experimentar que continuamente lo actualiza refiriendo a otras posibilidades que son potenciales.¹¹²

A decir verdad, en los textos del propio Luhmann encontramos varias notas complementarias de lo anterior, y de algunas de las cuales vale mucho la pena tomar nota. Lo primero es que la pregunta por la naturaleza del sentido presupone que ya se dispone de la respuesta. Luhmann, en efecto, introduce el concepto de sentido “como un término sin diferencias que se incluye a sí mismo”,¹¹³ por lo que “la pregunta: ¿qué es el sentido? [...] se introduce de

¹¹¹ V2, p. 362.

¹¹² Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi, *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, p. 146.

¹¹³ Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, p. 80.

la mejor manera bajo la forma de una descripción fenomenológica. Intentar una definición no correspondería al estado de cosas ya que la sola pregunta presupone que el que pregunta sabe ya de lo que se trata”.¹¹⁴ Lo segundo es lo relativo a la correlación sentido/complejidad: “En *cada* sentido, en *cualquier* sentido se añade la presencia de una complejidad inconcebiblemente alta (complejidad del mundo) que se mantiene disponible para la operación de los sistemas psíquicos y sociales [...]”.¹¹⁵ Tercero, al menos en el tiempo de la escritura de *Soziale Systeme. Grundriß einer Allgemeinen Theorie (Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general, 1984)**, Luhmann no parecía distinguir entre “sentido” y “significado”: “‘sentido’ o ‘significado’ quiere decir la necesidad de obtener estructura en la forma de una relación intencional con algo”.¹¹⁶ Cuarto, la relación entre lenguaje, signos y sentido: “El lenguaje es un medio que se caracteriza por el uso de signos; utiliza signos acústicos y ópticos referentes al sentido. Esto conduce a problemas complejos que se resuelven por medio de las reglas para el uso de los signos, mediante la reducción de complejidad [...]”.¹¹⁷

Antes de seguir adelante, nos parece importante señalar que a partir de esta manera de Luhmann de entender el sentido, se puede construir una sólida argumentación a favor de su carácter histórico. Téngase a este respecto, por ejemplo, la última afirmación en lo citado del *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*: “El sentido se reproduce a través de un experimentar que continuamente lo actualiza refiriendo a otras posibilidades que son potenciales”.

Luhmann, se sabe, es el gran teórico de la sociología de las últimas décadas del siglo xx. Pero su elucidación de la naturaleza del sentido, aunque orientada a la construcción de su teoría de los sistemas sociales, no es en sí sociológica, sino, como él mismo ha señalado, fenomenológica. Precisamente dado este carácter, puede funcionar para nosotros como la bisagra entre nuestros análisis semánticos desde una perspectiva lexical comparativa y los que ahora emprendemos desde una perspectiva filosófica, específicamente hermenéutica.

La hermenéutica viene a cuento justamente cuando se presenta esta multiplicidad de posibilidades de sentido. De entre las muchas posibilidades de ver algo como algo se selecciona una, se comprende/interpreta; emerge el sentido. Esto es exactamente a lo que nos hemos referido en V2 cuando

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 158.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 171.

hemos caracterizado a la comprensión como “acontecer de sentido”.¹¹⁸ ¿Pero es éste el sentido al que se refiere Heidegger en ST? Con base en el repaso que hemos hecho de la relación entre el comprender y el interpretar en ST, nos es dado abordar el asunto. La definición formal de sentido proporcionada por Heidegger es: “Sentido es aquello en que se apoya el ‘estado de comprensible de algo’. Lo articulable en el abrir comprender es lo que llamamos sentido”.¹¹⁹ A decir verdad, Heidegger se está refiriendo al sentido de “los entes intramundanos”, pero la definición citada es perfectamente aplicada a un texto, a una formulación dogmática en concreto. Hay, sin embargo, que tomar nota también de que advierte que en rigor lo que se comprende no es el sentido, sino los entes o el ser.

Han surgido a nuestra vista *dos niveles de sentido*: el de lo *articulable* y el de lo *articulado*; “aquello en lo que se apoya el ‘estado de comprensible de algo’” y la comprensión en sí —y bien podemos escribir “la comprensión/interpretación”—, esto es, el “acontecer del sentido”, que es un acontecer en el discurso. En relación con el primero, recuérdese la observación de Luhmann de que quien pregunta qué es el sentido ya lo sabe porque la pregunta presupone ese conocimiento.

Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza del sentido a nivel de lo “articulable”? Apartándonos de lo que al respecto sostendría Edmund Husserl —en *Erfahrung und Urteil (Experiencia y juicio, 1939)*, concretamente— y, no hay que soslayarlo, tal vez del mismo Heidegger en los días de ST,¹²⁰ tenemos que decir que ciertamente no es del orden de lo “antepredicativo” o de lo prelingüístico, en el sentido de que se trate de algo en relación con lo cual

¹¹⁸ V2, p. 332.

¹¹⁹ ST, p. 169 (§ 32; ST7, p. 151). “Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora”. (STT, p.175).

¹²⁰ Entre otras razones, porque el sentido a nivel de lo articulable en sí mismo *no es articulable* lingüísticamente; empleando un lenguaje kantiano, podríamos decir que es articulable en el sentido de constituir la condición de posibilidad de la articulación, esa sí, lingüística. En estas indagaciones no estamos comprometidos a la fidelidad al pensamiento de Frege, Saussure, Luhmann o cualquier otro autor, incluido ahora, a diferencia de lo que sucedía en V2, el mismo Heidegger, y eso en el supuesto de que tales pensamientos existen en forma unívoca, supuesto que partiría de este otro: hay *una* interpretación *correcta* de estos pensamientos. En su caso, ¿cuál sería? ¿La del propio autor (incognoscible en los tres casos mencionados)? ¿La que estructural e inmanentemente determinan los textos en los que se expresa el pensamiento? ¿La del lector? Y, en esta última hipótesis, ¿cuál de ellos y en qué lectura? Aun asumiendo el supuesto, tenemos siempre a nuestra disposición el recurso de presentar nuestra propia interpretación como una *reconstrucción*. Estamos, sí, comprometidos a la consistencia en nuestros propios desarrollos. Sobre este asunto nos hemos ya explicado en las palabras introductorias de V2 y en las de este mismo volumen.

el lenguaje vendría a dar expresión –todo nuestro planteamiento teórico parte de la afirmación del carácter constitutivo (y no expresivo) del lenguaje–, sino de lo *alingüístico*. Y, ¿qué es eso? El lector ya sabe lo que hay que decir a este respecto: la pregunta no puede ser respondida, cualquier respuesta, por su necesario carácter lingüístico, será inválida. De hecho, la pregunta misma no puede válidamente formularse. Presupone demasiado; presupone que lo *alingüístico* es: en términos de Heidegger, la pregunta incurre en “el olvido del ser”. Sin embargo, en un intento contradictorio de decir algo sobre lo que nada puede decirse, recordamos que en V2, al tratar de la supresión del lenguaje, escribimos: “¿Qué acontece entonces? La experiencia mística, que por lo mismo no es experiencia y en la que además no hay *yo* –como todo, una construcción lingüística– ni nada. En un sentido muy importante, la experiencia mística, que no es experiencia, es la experiencia de la nada, del vacío”.¹²¹ Curiosamente, ahí mismo echamos mano de Derrida (*pace* Geffré); escribimos entonces que antes, al tratar de los suplementos derrideanos habíamos dejado pendiente la cuestión relativa a lo que podría ser el suplemento de la discursividad y nos preguntábamos a este respecto: “¿Qué es aquello que, sin ser nunca nombrado, se encuentra, por así decirlo, ‘atrás’ de la discursividad en un circuito de presuposiciones y derivaciones cerrado sobre sí mismo? En el fondo nuestra pregunta no es ni siquiera articulable: sería la pregunta por lo innombrable, precisamente”.¹²² Llegados a este punto, conviene mucho recordar la distinción que vimos que hace Ricoeur al ocuparse de Bultmann entre dos umbrales de comprensión: el del sentido y el de la significación, donde *sentido* es entendido al modo de Frege y de Husserl –según la lectura de Ricoeur– como sentido “ideal”, sin materialidad, sin temporalidad, e independiente de cualquier actualización en una psique concreta, en tanto que la *significación* acontece en el momento en el que el sentido se actualiza en existencia, esto sí, en una conciencia individual. El problema aquí es que ese sentido “ideal” podría ser entendido como un “texto trascendental” (según el uso que introducimos en V2) y, debido a la naturaleza lingüística de estos textos, esto no es lo que nosotros queremos decir.

Distinguimos, entonces, lo que a partir de ahora nombraremos *sentido profundo*, “aquello en lo que se apoya el ‘estado de comprensible de algo’” y *sentido articulado*, destino y *productio* de la comprensión/interpretación. Es claro que la exigencia de “en el mismo sentido” se refiere al *sentido articulado*, cuya condición de posibilidad en última instancia es el sentido profundo.

¹²¹ V2, p. 397.

¹²² V2, pp. 397-398.

Sólo una cosa nos resta por hacer antes de formular nuestra propuesta. Las Escrituras, de las cuales los dogmas son una interpretación, son tenidas por reveladas: tienen a Dios por autor. ¿Cómo entender esto en el seno de una cultura moderna?

La revelación en el siglo XXI

Introducimos este apartado con una cita tomada de la encíclica *Veritatis splendor* de Juan Pablo II (1993) a la que dedicamos algún espacio en el estudio anterior:

(§ 109). Toda la Iglesia, participe del ‘*munus propheticum*’ del Señor Jesús mediante el don de su Espíritu, está llamada a la evangelización y al testimonio de una vida de fe. Gracias a la presencia permanente en ella del Espíritu de verdad (*cf.* Jn 14, 16-17), “la totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (*cf.* 1 Jn 2, 20. 27) no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando ‘desde los obispos hasta los últimos fieles laicos’ presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres”.¹²³

Tornamos ahora al libro de Geffré al que antes nos referimos y leemos en él:

En contra de la concepción bastante imaginativa de la inspiración como voz (divina) que está detrás de la voz, se debe subrayar más el vínculo entre la inspiración y la fe de la comunidad confesante. Hay que partir del vínculo entre la Escritura y la Iglesia primitiva para aclarar el problema general de la inspiración. Como sugiere Karl Rahner, se puede seguir hablando de Dios como “autor de la escritura” en el sentido de que es el autor de la fe de la Iglesia primitiva, el que congrega a esta comunidad cuya fe va a encontrar expresión y objetivación en la Escritura [...]. El texto bíblico es revelación religiosa para nosotros, porque en sí mismo, en su factura textual, tiene ya un *alcance revelador*.¹²⁴

Esto encuentra su inspiración en Ricoeur, concretamente en su ensayo “Hermenéutica de la idea de revelación” (1977). Podríamos continuar nuestras

¹²³ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html. Este fragmento no aparece en DH. Lo entrecuadrado procede del § 12 de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II.

¹²⁴ Claude Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, p. 63.

exploraciones con la revisión de este texto; preferimos sin embargo, acudir a un autor católico que a su manera desarrolla un pensamiento afín: Andrés Torres Queiruga, quien, por lo demás, en su imponente obra sobre el tema, *La revelación de Dios en la realización del hombre* (1987), explícitamente toma nota de ciertas aportaciones de Ricoeur. De entre ellas, recuperamos aquí las siguientes:

1. La necesidad de tomar en cuenta las críticas a la religión modernas, en especial las de quienes el mismo Ricoeur denomina “maestros de la sospecha” (K. Marx, F. Nietzsche y S. Freud). Más en concreto, la aproximación hermenéutica a la noción de revelación ha de enfrentar el entenderla como “un *sacrificium intellectus* y de una heteronomía total bajo el veredicto del Magisterio en última instancia”, lo que se contrasta polarmente con las pretensiones de la filosofía.¹²⁵
2. La necesidad de valorar la noción de testimonio y de aproximarse a ella hermenéuticamente en la convergencia de la exégesis de uno mismo y la de los signos exteriores.¹²⁶
3. El reconocimiento del carácter simbólico del lenguaje de la revelación como lenguaje transparente, en el sentido de que hay que ver a través de él, de su significado inmediato, “un segundo significado más amplio y profundo, pero que sólo *en el* primero se puede manifestar y nunca aparte de él”.¹²⁷
4. Estrechamente ligado al reconocimiento anterior, el del valor ontológico de lo simbólico.¹²⁸
5. La revalorización de la teología de la palabra y del reconocimiento de que “el acontecimiento por excelencia es un acontecimiento de palabra, a saber, la predicación del evangelio; y el sentido del acontecimiento es la posibilidad de aplicarlo a nosotros mismos aquí y ahora en la decisión de fe”.¹²⁹
6. La insistencia en la “absoluta prioridad” de “lo dicho” del texto, entendido esto como “el mundo que en él se nos abre”.¹³⁰ Sin la

¹²⁵ Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 114. Lo entrecomillado proviene de Paul Ricoeur, “Herméneutique de l'idée de révélation”, p. 15.

¹²⁶ Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 129.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 211.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 298.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 303. Lo entrecomillado proviene de Paul Ricoeur, “Événement et sens”, p. 15.

¹³⁰ Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 414.

mediación de este mundo que en el texto se nos abre, puede incurrirse en una concepción demasiado “inmediatista” de la teología de la palabra en la que “el cortocircuito palabra-palabra condena a la búsqueda de una imposible contemporaneidad”.¹³¹

7. Así como la lengua se “supera a sí misma” en el habla, ésta lo hace en el sentido, y esto alcanza su plenitud en la escritura porque ella posibilita la máxima autonomía de aquél. Esta máxima autonomía del sentido consiste en una doble y fundamental independencia: a) de las intenciones del autor y b) de la situación original.¹³²

Lo último —la independencia con respecto a la situación original— amerita aquí una explicación que impida que sea entendido como una apología del desconocimiento del contexto socio-histórico de producción. Lo que caracteriza a esta “situación original” es “la inmediatez ostensiva mediante los gestos o los recursos deícticos de diversos indicadores como los demostrativos, los adverbios de tiempo y lugar, los tiempos de los verbos...”.¹³³ Se trata, lo apreciamos claramente, de la independencia que alcanza la escritura con respecto de la oralidad (y no con respecto al contexto socio-histórico en el que son producidas). Es así que el texto escrito se abre a “las referencias no-situacionales, que han sobrevivido a la desaparición de las primeras y que en adelante son ofrecidas como modos posibles de ser, dimensiones simbólicas de nuestro ser-en-el-mundo [...] proyectado por todos los textos que hayamos leído, comprendido y amado”.¹³⁴

Quien conoce la obra de Ricoeur sabe que los temas de los puntos anteriores corresponden a momentos diversos de su trayectoria. Esto nos lleva a una consideración de enorme importancia que en alguna medida resulta extemporánea, porque el momento más natural para ella era durante el desarrollo de VI y no recordamos haberla formulado ahí con toda su amplitud: *la producción de Ricoeur a lo largo del tiempo tiene fundamentalmente un carácter acumulativo en el sentido de que los desarrollos posteriores no niegan a los anteriores, sino que los incluyen a la vez que superan.* (Téngase en cuenta a este respecto, por ejemplo, la ampliación —no el reemplazo— de lo que constituye el campo hermenéutico de lo simbólico a lo textual). Es verdad que sí hay rectificaciones y correcciones, pero son siempre *relativamente* menores e incluso, por un efecto de contraste y, más importante, por las razones que

¹³¹ *Ibid.*, p. 417. Lo entrecomillado proviene de Paul Ricoeur, “Événement et sens”, p. 34.

¹³² Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 415.

¹³³ *Idem.*

¹³⁴ *Idem.* Lo entrecomillado proviene de Paul Ricoeur, “Événement et sens”, p. 20.

las motivan, ponen de manifiesto lo que hemos afirmado sobre el carácter acumulativo de la obra tomada en su conjunto. Escribimos hace un momento que esta consideración era en alguna medida extemporánea y apuntamos la razón de nuestro dicho; pero es también en parte muy pertinente ahora. Lo muestra la selección de aportaciones de Ricoeur recuperadas por Torres Queiruga: todas son tenidas por válidas y provechosas (por él y por nosotros). En relación con estos asuntos nos parece muy procedente repetir ahora algo de lo escrito sobre ciertos comentarios de Geffré concernientes a Ricoeur; confiamos en que se entenderá mejor:

Al tiempo que reconocemos el valor irrenunciable de la idea del “mundo del texto”, queremos conservar la idea de un *sentido profundo* de las formulaciones dogmáticas, un sentido *no lingüístico y no referencial* (a diferencia de Ricoeur, esto último), y no *pre-lingüístico*, sino *a-lingüístico*, si se quiere. Entre “sentido profundo” y “mundo del texto”, no encontramos oposición, sí superación de lo primero por lo segundo... para ciertos efectos.

Hemos calificado de “imponente” *La revelación de Dios en la realización del hombre* y, sí, en efecto, lo es y en diversos aspectos: lo riguroso de sus repasos históricos, su absoluta honestidad, la pulcritud de su estilo, su alcance y, sobre todo, el valor de su propuesta central, *la revelación como mayéutica histórica*. La lectura del libro hace que esta propuesta sea vista a la vez como un punto de llegada al que convergen muy distintas corrientes de pensamiento, y un punto de partida para investigaciones y desarrollos futuros. Nosotros centraremos nuestra atención precisamente en el estudio cuarto, intitulado precisamente “La revelación como mayéutica histórica”, que es en el que se formula la propuesta, pero antes de ello tomamos nota de que hacia el final del estudio previo, “Planteamiento actual del problema”, el autor ha distinguido tres dimensiones –no componentes– de la revelación, la divina, la subjetiva y la histórica, y otras tantas tendencias correspondientes consistentes en la acentuación de una de esas dimensiones en relación con las otras dos. La verdad es que las tres dimensiones son *equiesenciales*.

A partir de la Ilustración el problema se formula como el de la conciliación entre la revelación y la autonomía humana: se trata de la tensión entre lo que Torres Queiruga denomina *intrinsicismo* y *extrinsicismo*. Y ésta es la primera formulación que aporta de la clave para resolver el asunto: “Precisamente porque Israel *se sentía a sí mismo* expresado en la revelación, pudo aceptarla como suya”.¹³⁵ Aquí están ya, implícitas, pero discernibles, las

¹³⁵ Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 121.

soluciones al problema práctico de la *alienación* y al teórico de la *verificación*. Veamos una descripción más elaborada:

[...] un hombre, Moisés, vive y promueve los acontecimientos desde una profunda experiencia religiosa, los interpreta a su luz y logra que, poco a poco, también otros los experimenten e interpreten de la misma manera. Cuando esto sucede, en aquel pequeño grupo de hombres se vive una experiencia de revelación; a lo largo del tiempo irá siendo asumida por grupos más numerosos hasta hacerse patrimonio nacional y más tarde todavía –a través del cristianismo–, patrimonio mundial. En el proceso, esa experiencia inicial posibilita y promueve nuevas experiencias de revelación, que a su vez, reobran sobre ella, enriqueciéndola y profundizándola.

El iniciador del proceso vive su experiencia como *dada por Dios*, como iniciativa divina [...], la autenticidad de la vivencia es tan manifiesta, que sería superficial o irresponsable hablar de simulación.¹³⁶

Torres Queiruga deja explícitamente pendiente las cuestiones de cómo nace la experiencia –cómo es “dada por Dios”– y de su valor objetivo. En su momento, nosotros daremos nuestras propias respuestas, pero para que esto sea posible mucho nos falta por hacer aún. Destaca que “esa revelación, que viene de Dios, *remite a la historia*: no se aísla nunca en sí misma o se considera propiedad privada del iniciador [unos renglones más adelante se referirá, de manera más general, al “mediador”], al contrario, *se dirige siempre a los demás*: es para todos, puesto que se refiere a la realidad común, que a partir de ese momento debe ser vista, vivida y tratada de un modo nuevo”.¹³⁷ Es así que la apropiación –y, podríamos decir, la aceptación o aprobación– de lo revelado por parte de la comunidad es un componente esencial del fenómeno. La comunidad recibe del mediador el contenido de la revelación, que si de verdad es tal, remite a la realidad compartida y a la interioridad de sus miembros. Es recibida como “realización plena del propio ser y del propio mundo”.¹³⁸

¿Cómo entender todo esto? Torres Queiruga propone para ello la categoría de *mayéutica histórica*, que elabora a partir de la exposición clásica del término “mayéutica” en el *Teetetes* de Platón, en donde Sócrates, hijo de una partera, asegura que practica el mismo arte que su madre, ayudar a dar a luz; esto es, ayuda a su interlocutor a expresar, objetivar y tomar conciencia de conocimientos que ya se encontraban presentes en su interior sin que él lo supiera. En la revelación, entendida como mayéutica histórica, el *maieuta*,

¹³⁶ *Ibid.*, p. 125.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 125-126.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 126.

el mediador “con su palabra y con su gesto les hace descubrir a los demás la realidad en la que *ya* están metidos, la presencia que ya los estaba acompañando, la verdad que desde Dios *ya* eran o están siendo”.¹³⁹

Torres Queiruga apunta que ya desde aquí ha introducido una modificación en la categoría socrática: no se trata de un “intimismo del recuerdo”, de un simple sacar del interior “ideas” que se hallaban en una especie de memoria inconsciente. (Mucho más adelante habremos nosotros de proporcionar nuestra propia versión de esto, la cual, aunque difiere sutil pero en un punto esencial de la de Torres Queiruga, no invalida su planteamiento, sino que lo refuerza enormemente. Sólo adelantamos ahora que el recurso a lo mejor de las tradiciones orientales no cristianas ofrece la siguiente solución a la polaridad extrinsecismo/intrinsecismo –¡palabras difíciles en verdad de escribir y aún de leer!– y lo que de ella se deriva: *lo extrínseco y lo intrínseco son una y la misma cosa*). La modificación fundamental –y especificación fundamental– de la categoría socrática proviene del ámbito teológico y consiste en el calificativo “histórica” adicionado al término “mayéutica”. En la mayéutica socrática no hay ninguna novedad: los conocimientos (las ideas, los conceptos) son eternos, atemporales, ahistóricos. “En la revelación, en cambio, todo se apoya en la novedad de un origen histórico. No se manifiesta lo que el hombre es por sí mismo, sino que empieza a ser por libre iniciativa divina. No se trata de un despliegue inmanente de su ‘esencia’, sino determinación realizada por Dios en la historia”.¹⁴⁰ La tercera modificación se refiere al hecho de que en la revelación, entendida como mayéutica histórica, “la palabra está por completo ‘funcionalizada’ en orden a la realidad que pretende develar”.¹⁴¹ En la revelación la conciencia, tanto en el caso del mediador como en el de la comunidad a la que se dirige, no queda “prisionera de la palabra”, sino referida a la realidad.

Una vez elaborada la categoría, Torres Queiruga dedica muchas páginas a: a) mostrar que se ha encontrado siempre implícita en la escritura y en la revelación; y b) a contrastarla con la de “educación” en Gotthold Ephraim Lessing, por una parte, y al tratamiento que da Søren Kierkegaard a la mayéutica socrática. De estos autores escribe Torres Queiruga que “ambos giran, como deslumbrados, en torno a nuestra categoría”. No nos detendremos en todo esto, aunque sí señalamos que a nuestro parecer lo que Torres Queiruga logra con su categoría es una verdadera síntesis dialéctica de las posiciones de estos dos autores que, en relación con el asunto bajo consideración, se sitúan

¹³⁹ *Ibid.*, p. 132.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 136.

en polos contrarios: Lessing en el rechazo del extrinsecismo y la afirmación de la naturaleza interna y auto-validante de la revelación, y Kierkegaard, simétricamente, en el rechazo al intrinsecismo liberal y la afirmación del carácter trascendente vertical de la palabra.

No podemos concluir este estudio sin decir dos palabras sobre la manera en la que Torres Queiruga contempla la revelación en el dogma.¹⁴² Para él, la revelación se manifiesta en la vida de la iglesia de varias maneras de entre las cuales presta atención explícita a la Escritura, al dogma y a la historia. En relación con el dogma, recupera del teólogo católico Walter Kasper tres críticas a la manera de concebirlo actualmente debido a “los condicionamientos históricos de la teología católica”: 1) pérdida del sentido de totalidad, al trasladar el centro de gravitación a las fórmulas aisladas; 2) acentuación del carácter jurídico-formal frente a lo teológico material, al acentuarse excesivamente el valor de la definición eclesial frente a la estructura misma del contenido de la fe (que era todavía la concepción medieval); 3) el evidente debilitamiento del sentido cultural y de confesión que revestía el dogma en la época patrística, y todavía mantiene hoy en la tradición oriental.¹⁴³

Torres Queiruga dio a conocer *La revelación de Dios en la realización del hombre* casi una década antes de que Vattimo escribiera *Creer que se cree* y tres lustros antes que el ensayo “Historia de la salvación, historia de la interpretación”. Nos parece, sin embargo, que elabora de una manera muy feliz la idea que encontramos en estos dos textos en relación con la comunidad de intérpretes como criterio de validez.

La verdad es que, después de lo visto en el estudio anterior esto no sorprende y lo único nuevo para nosotros resulta ser el contraste con la tradición oriental en lo relativo al tercer punto. Torres Queiruga no habla de “críticas”, sino de “proceso restrictivo” (de la amplitud de concepto de dogma) y sostiene que su punto culminante fue el Concilio Vaticano I. Como lo hicimos nosotros en el estudio anterior, toma nota de lo que en dicho concilio (en la Constitución Dogmática *Dei Filius*) se estableció que debe ser creído: “lo que está contenido en la palabra de Dios escrita y transmitida, y es propuesto por la Iglesia, en definición solemne o en el Magisterio ordinario y universal, como fe, por estar revelado por Dios”.¹⁴⁴

¹⁴² En particular en el apartado “De la revelación en la Escritura al dogma en la historia”, en *Ibid.*, pp. 454-459.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 136. La fuente de Torres Queiruga es Walter Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, pp. 38-51.

¹⁴⁴ DH 3011. Citado en Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, p. 455. (La redacción en la traducción al español de DH –que es la que empleamos en el estudio anterior– es insustancialmente diferente de la citada por Torres Queiruga).

A su juicio, esta concepción requiere ciertamente ser ampliada y enriquecida, y es la que por mucho tiempo ya se asume como supuesto en cualquier discusión sobre la materia. Pero, en adición a ello, hace surgir dos problemas: el de la continuidad Escritura-dogma (subjetiva y, sobre todo, objetiva) y el ocasionado por la distinción entre la intención (o significado [sentido] o afirmación) del dogma y su expresión. Se trata, así lo reconoce Torres Queiruga, de un problema fundamental –*el* problema fundamental, diríamos nosotros– de la hermenéutica bíblica o de la de documentos del Magisterio. Siguiendo a Dulio Bonifazi se pregunta qué es lo que constituye el núcleo afirmado, infalible e inmutable, y qué el esquema expresivo, histórico y mutable. Proveer un medio para responder a esta interrogante es lo que intentamos hacer en el siguiente apartado.

El dispositivo hermenéutico propuesto

Recuento de los recursos disponibles

Un balance, muy fragmentario y muy parcial, de los recursos a nuestra disposición al emprender la formulación de nuestro dispositivo hermenéutico podría ser el siguiente:

1. De Heidegger en ST: la naturaleza de la comprensión, la relación entre comprensión e interpretación, y la relación entre comprensión y sentido, todo ello en el marco de la ontologización de la hermenéutica.
2. De Gadamer en la segunda parte de *Verdad y método* y del ensayo “Hermenéutica e historicismo”, incluido hacia el final del libro pero fuera del capitulado general: su defensa de la continuidad de la tradición y su crítica al historicismo de Dilthey.
3. De Bultmann: su programa de desmitologización a manera de ejemplo de un dispositivo hermenéutico.
4. De Ricoeur: su recuperación de la hermenéutica para la epistemología, al tiempo que asume la ontologización realizada por Heidegger, su elaboración de la desmitologización a partir de Bultmann.
5. También de Ricoeur: su comprender ontológicamente el “es como” de la metáfora, esto es, del ser y no ser a un tiempo.
6. De Geffré: su propuesta para una teología hermenéutica (con sus confrontaciones saber/interpretación y dogmática/hermenéutica y su manera de resolverlas).
7. De Koselleck y la historia conceptual: el carácter histórico de la semántica de todo concepto.

8. De Luhmann: la triple correlación entre la semántica de todo concepto, las estructuras sociales y las maneras de vivir en el tiempo.
9. De nuestra propia elaboración (pero con base en Heidegger): la distinción sentido profundo/sentido articulado.
10. También de nuestra propia elaboración (pero también con base en Heidegger): la inevitabilidad tanto *existenciaría* como *existencial* de interpretar las interpretaciones del “único intérprete autorizado”.
11. También de nuestra propia elaboración (pero en consonancia con todos los autores serios que se han ocupado de estos asuntos): una fórmula en sí no tiene un sentido (articulado) determinado, lo adquiere en relación con un contexto histórico cultural concreto y, un tanto redundantemente, con la tradición en la que se inscribe.
12. De Torres Queiruga: la comprensión de la revelación como mayéutica histórica.

El dispositivo propuesto

Habremos de trabajar en el marco de las posiciones relativas al Magisterio ordinario, al Magisterio extraordinario, al aspecto sustantivo de la interpretación y al aspecto de la autoridad relativo a ésta, fijados hacia el fin del estudio anterior.

Procedemos a elaborar nuestro dispositivo hermenéutico considerando dos momentos separados en el tiempo, pero vinculados por la tradición: el momento de la *formulación originaria* y el de la *recepción actual*. En el primero de ellos, la comunidad de fe, como respuesta a interpelaciones de la tradición (en el contexto socio-histórico-cultural vigente) y/o por el propio contexto socio-histórico-cultural vigente, formula, en un ejercicio de mayéutica histórica y a manera de expresión de fe compartida, una fórmula que responde a dichas interpelaciones, que se incorpora al *corpus* de la fe y que contribuye a la vida espiritual de la comunidad. Es posible y necesario considerar la fórmula como un segmento de un texto más amplio y, como en el caso de cualquier texto se opera el círculo hermenéutico: el sentido de ese segmento está también en función del sentido del texto todo, así como el sentido del texto todo está en función del de los segmentos que lo conforman.

El sentido con el que se articula esa fórmula es su sentido literal, el cual es una función del contexto socio-histórico-cultural vigente, es decir, la comunidad interpreta literalmente la fórmula. La fórmula objetiva (articulada en ese contexto y, como hemos dicho, en función de él) posee un “sentido profundo” no discursivo, atemporal. En el caso de los textos bíblicos, en especial los del Nuevo Testamento –y posiblemente de algunas fórmulas

dogmáticas— hay que considerar dos contextos contemporáneos en el momento de la formulación originaria: el de el (los) autor(es) y el de los destinatarios originales.

Hay que advertir, además, que cuando hablamos del sentido literal, ello se refiere al sentido literal en el momento y en el contexto socio-histórico-cultural vigente de la formulación. Frente a nuestras posibilidades de conocer y comprender dicho contexto y, por ende, a ese sentido literal, se asumirán desde luego posiciones realistas o constructivistas. En cualquier caso se recurrirá directa o de manera mediada a la antropología cultural comparada, a la historia y a la filología, por mencionar algunas de las disciplinas imprescindibles en estos empeños.

Entre el momento de la formulación y el de la recepción tiene lugar en el tiempo y en el seno de la tradición el proceso de *transmisión*. Recurrimos de nueva cuenta a algo de lo expuesto en V2:

[...] en semántica, la diferenciación de las significaciones resulta del equilibrio entre dos procesos: un proceso de expansión y un proceso de limitación; ambos procesos fuerzan a las palabras para que se hagan un lugar entre las demás, las fuerzan a jerarquizar su valor de uso. Este proceso de diferenciación no puede ser reducido a una simple taxonomía. La polisemia regulada es de orden pancrónico, es decir, a la vez sincrónica y diacrónica, en la medida en que una historia se proyecta en los estados de sistemas, que, de ahí en más, no serán más que cortes instantáneos en el proceso del sentido, en el proceso de la nominación.¹⁴⁵

La expresión “cortes instantáneos en el proceso de sentido” es iluminadora. En primer lugar, por su incorporación de la noción de proceso, que connota continuidad y cambio a lo largo del tiempo; y, en segundo lugar, porque se trata precisamente de un proceso de sentido. Vienen, pues, a cuento a este respecto nuestros comentarios previos sobre la historia de los conceptos y sobre las correlaciones observadas por Luhmann entre la semántica de los conceptos, las estructuras sociales y las maneras de vivir en el tiempo. Atendiendo a todo esto, incorporamos explícitamente a lo que venimos diciendo que tanto el contexto de la formulación originaria como el de la recepción actual poseen dimensiones sincrónicas y diacrónicas, lo que quiere decir que la tradición en la que se inscribió la formulación y aquella en la que se inscribe la formulación han de ser consideradas elementos esenciales de los correspondientes contextos.

¹⁴⁵ V2, p. 428.

Más en concreto: como vimos en el estudio anterior, las fórmulas dogmáticas –así como los relatos bíblicos– conforman una red de textos estrechamente vinculados entre sí de múltiples maneras *debido a que están inscritos en el gran metarrelato bíblico*. Y ya conocemos bien las implicaciones de la doble circularidad hermenéutica que aquí se presenta: a) el sentido del texto (relato) todo está en función del contexto (relato) (genérico, específico de su generación y específico de sus destinatarios) (y de otros textos anteriores y contemporáneos) y el contexto está en función de éste y otros textos anteriores y contemporáneos; y b) el sentido de un segmento de un texto (relato) está en función del sentido del texto (relato) todo y el sentido del texto (relato) todo está en función del de los segmentos que lo conforman. El dispositivo hermenéutico propuesto deberá ser capaz de ser operado siempre en términos de la circularidad hermenéutica entre enunciados puntuales y el relato de gran alcance (de alcance total, incluso).

En el momento de la recepción, la comunidad de fe es también interpelada por la tradición (en el contexto socio-histórico-cultural vigente) y/o por el propio contexto socio-histórico-cultural vigente y por el texto de la fórmula dogmática elaborado, en un contexto socio-histórico-cultural distinto. (De nueva cuenta, es menester considerar a la fórmula como un segmento de un texto más amplio con todas las implicaciones hermenéuticas de ello). Es ahora cuando debemos tomar muy en serio la exigencia de interpretar la fórmula con el mismo sentido que tenía en el momento de su formulación. Éste ya no es su sentido literal. Es precisamente en virtud de la exigencia del mantenimiento del mismo sentido que requiere ser interpretada en otros términos. En efecto, si el sentido (articulado) es una función tanto del texto como del contexto –y aquí por contexto nos referimos específicamente al socio-histórico-cultural (y no al contexto textual, al que también hay que por supuesto atender)–, de lo que se trata es de construir una nueva interpretación de la fórmula cuya *relación con el contexto socio-histórico-cultural* vigente en el momento de la recepción sea la misma que guardaba la interpretación literal con el contexto socio-histórico-cultural vigente (incluida en él la tradición en la que se inscribía) en el momento de la formulación.

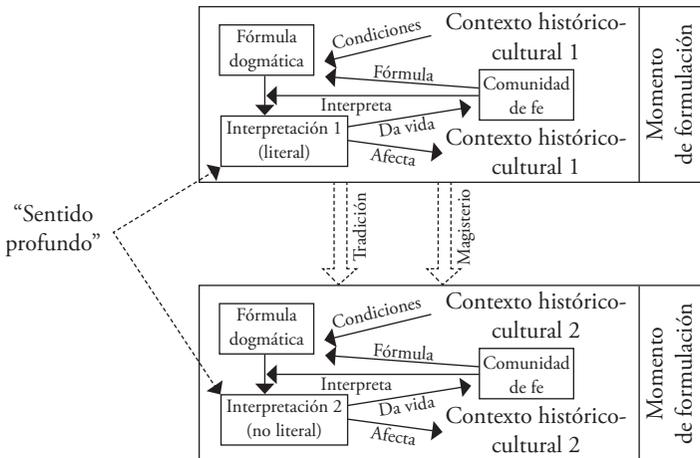
Raimon Panikkar es un autor que figurará con alguna extensión más adelante en dos estudios de esta obra. Por ahora sólo nos interesa la manera en la que enuncia la dependencia de las formulaciones de fe con respecto a los contextos culturales. Para Panikkar el enunciado de aquello en lo que se cree presupone un contexto cultural concreto.

Que me den una cosmología, es decir, una determinada concepción de mundo, y yo les enmarcaré mi fe. Si se acepta una cierta clase de universo creado y una cierta con-

sistencia histórica, podré repetir perfectamente el credo de Nicea como mi profesión de fe. Pero, repito, que puedo muy bien prescindir de ello, aunque necesite entonces de otra cosmología para expresar mi fe [...]. Y si continuaran preguntándome: pero, ¿usted cree en Cristo o no? Sí, yo creo en él; pero me temo que esta afirmación se entienda mal por muchos de los que dicen creer en él, ya que podría suceder que diéramos un sentido diferente a las palabras “creer” y “Cristo”. No basta decir que Cristo es Jesús de Nazaret, si yo no digo quién es para mi fe Jesús de Nazaret. [...] Todo esto hace referencia a que los actos de fe¹⁴⁶ son únicamente inteligibles y, por tanto valederos, dentro de una cierta homogeneidad cultural. Idolatrar la cultura sería tan falso como pensar que se puede prescindir de cualquier cultura.¹⁴⁷

Misma fórmula, mismo sentido articulado, distinta interpretación (que en todo caso será interpretación de interpretación, de interpretación...). La ambición es: *expresión del mismo sentido profundo*. Ahora bien, todo nuestro trabajo en los volúmenes anteriores hace sentir ahora su fuerza: *El contexto originario de formulación es una construcción textual efectuada desde el presente, desde el contexto socio-histórico-cultural presente*. Ante nuestros ojos aparece una constelación de relaciones articuladas de enorme complejidad: a) relaciones de correspondencia; b) relaciones de dependencia; c) relaciones de circularidad hermenéutica... Algo de todo esto buscamos mostrar en el cuadro 2.7.

CUADRO 2.7: EL DISPOSITIVO HERMENÉUTICO PROPUESTO



¹⁴⁶ ¿Debería haber escrito “las confesiones de fe” en lugar de “los actos de fe”?

¹⁴⁷ Raimon Panikkar, *La nueva inocencia*, pp. 183-184.

Nos hemos situado en apariencia muy cerca del “compromiso simbolista” del que hemos hablado en el estudio anterior al tratar de la crisis modernista (y que es magistralmente ilustrado en la novela *Jean Barois* de Roger Martin Du Gard). Pero esto es sólo en apariencia: el “compromiso simbolista” es una componenda entre fe y razón que, como lo muestra la novela y la historia, es inestable, y lo es porque no acaba de satisfacer ni a fe ni a razón. Recordamos que hemos tomado ya nota de que Ricoeur ha observado cómo Bultmann reconoce que el lenguaje de la fe puede retomar el lenguaje mítico entendiéndolo a manera de símbolo o imagen, y que, más allá de ello, puede recurrir con provecho a analogías, y de los comentarios críticos que al respecto ha formulado. Nuestra propuesta no es un replanteamiento del “compromiso simbolista” en otros términos. No lo es, sobre todo, porque no es ningún *compromiso*, ninguna *componenda*. Todo ha sido elaborado justamente para no comprometer en nada ni a fe ni a razón; ni el sentido profundo del dogma –que podríamos ya tal vez nombrar sentido llanamente–, ni nuestra comprensión irrenunciable de la historicidad radical de todo lo humano.

Tal vez se pudiera hablar de la *solución* simbolista y recurrir para ello al tratamiento del símbolo, como categoría hermenéutica central en el pensamiento de Ricoeur en la que en V1 entendimos como la primera de sus dos etapas de fenomenología hermenéutica; pero en tal caso dispondremos de algo mejor, mucho más a tono con nuestra propuesta: su reelaboración de los conceptos de realidad y verdad en la segunda de esas etapas, en la que el *texto* ha sustituido al símbolo como categoría hermenéutica central, y ha sido reconocido el carácter *ontológico* del “es como” de la metáfora, esto es, del ser y no ser a un tiempo. Sólo así podríamos intentar recuperar la intuición de Bultmann en cuanto a la posibilidad de una comprensión *analógica* de las formulaciones dogmáticas. Esto, claro está, entendiéndolo ontológico en el marco de nuestro planteamiento teórico fundamental expuesto en V2.

A fin de cuentas nosotros interpretamos –no nos es posible no hacerlo, hablando tanto existencialista como existencialmente– las interpretaciones del único intérprete autorizado de esas interpretaciones de las Escrituras que son “interpretaciones de...”. Más adelante tendremos oportunidad de considerar la que tenemos por la cita más famosa de Nietzsche (y que al parecer, ¡no aparece en ninguno de sus libros!): “No hay hechos, sólo interpretaciones”; ¿Interpretaciones de qué? De interpretaciones.¹⁴⁸

¹⁴⁸ “Tatsachen gibt es nicht, nur *Interpretationen*” (“No hay hechos, sólo interpretaciones”). Ésta es probablemente la cita más famosa de Nietzsche; paradójicamente, es muy difícil establecer su fuente, al grado de que hay quien sostenga que jamás la escribió. (Otros,

Proporcionar ahora ejemplos del empleo de este dispositivo hermenéutico –si ello se hiciera con el debido rigor– extendería este ya demasiado largo estudio más allá de toda proporción razonable. Todo el sexto estudio estará consagrado a una aplicación concreta: aquélla que es la razón de ser de todo nuestro trabajo y, en última instancia, de la obra *La producción textual del pasado* en su conjunto. Por ahora, nos limitamos sólo a proporcionar alguna indicación en relación con un posible caso de aplicación concreta y a esbozar otro.

Si el lector quiere desde ahora ver en acto cómo funciona el dispositivo propuesto y por qué se propone como se propone, piense en el discurso en términos de descensos y ascensos –del cielo a la tierra, de la tierra al cielo, a los infiernos, etcétera– tan presente en el Nuevo Testamento, o bien en la terminología espacio-temporal empleada en relación con cielo, infierno y purgatorio, que les confiere el estatuto de “lugares”. En relación con esto,

cuando la mencionan, afirman que se encuentra en múltiples lugares de la obra de Nietzsche, sin proporcionar fuente concreta alguna). Hemos visto a este respecto varias referencias al parágrafo 481 de *La voluntad de poderío*, pero no la hemos encontrado ahí. Proviene de los cuadernos inéditos en el momento de la muerte del filósofo que posteriormente aportaron el material para *La voluntad de poderío*, concretamente los que contienen los registros efectuados entre el verano de 1886 y el otoño de 1887. La mejor referencia parece ser la citada por Arthur C. Danto (*Nietzsche as Philosopher. An Original Study*, p. 76): “Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre”, en Friedrich Nietzsche: *Werke in Drei Bänden*, Band III, p. 903). El contexto en el que aparece la cita es el siguiente: “Gegen den Positivismus, welcher bei den Phänomenen stehn bleibt ‘es gibt nur Tatsachen’, würde ich sagen: nein, gerade Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Faktum ‘an sich’ feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen”. (Agradezco al doctor Javier Torres Nafarrate que me haya hecho el favor de consultar en la biblioteca de la Universidad de Bielefeld la edición de Schlechta de las obras de Nietzsche a efecto de transcribir para mí la cita más amplia que he reproducido unos renglones arriba). Conocemos sólo dos traducciones al español publicadas del fragmento citado. La primera aparece (en el registro 7[60]) en Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Una selección*, p. 170. Éste es el segmento relevante de esa traducción del fragmento: “Contra el positivismo que se queda en el fenómeno ‘sólo hay hechos’, diría yo: no, no hay exactamente hechos, sólo interpretaciones. No podemos determinar ningún *factum ‘en sí’*: quizá sea un absurdo querer algo así”. (Inmediatamente después de lo anterior, Nietzsche ofrece una notable crítica a la noción del sujeto: “‘Todo es subjetivo’, decís: pero esto ya es *interpretación*, el ‘sujeto’ no es nada dado, sino algo inventado que añadimos, que ponemos detrás. ¿Es al cabo necesario poner al interpretador detrás de la interpretación? Esto es ya ficción, hipótesis”). La segunda traducción figura en la que sin duda está destinada a convertirse en la referencia imprescindible en español en relación con el *Nachlass* de Nietzsche: la edición completa (dirigida por Diego Sánchez Meca) en cuatro amplios volúmenes de la traducción realizada por Juan Luis Vernal y Juan B. Linares, publicada con el título *Fragmentos póstumos*. El fragmento aparece siempre en el registro 7[60] en la página 222 del cuarto volumen, correspondiente al período 1885-1889.

pregúntese si los autores de los textos en los que figura esa terminología la comprendían metafórica o literalmente. En cualquiera de los dos casos es claro que subyace un “sentido profundo” que puede en principio ser elucidado por la relación del texto en cuestión con el contexto vigente en el tiempo de su escritura.

Sigue ahora el caso de aplicación que sólo esbozamos; lo hacemos con el mayor de los respetos. Si la investigación histórica, apoyada por las ciencias que le son ancilares, determina que hace dos milenios se tenía por un hecho en Palestina —como en muchos otros lugares— que en el proceso reproductivo humano el varón depositaba su semilla (*semen*) en el cuerpo de la mujer y ahí esa semilla “germinaba” dando como resultado un hijo o una hija, de manera que todo lo que hoy denominaríamos “dotación genética” era en esta comprensión del proceso aportado por el padre, entenderíamos que una manera de expresar que un individuo determinado no era hijo de ningún hombre, sino de Dios (sentido profundo), era mediante la afirmación de la no participación de ningún varón en la gestación de ese individuo, y esto, a su vez, podía ser expresado —como de hecho lo fue en muy diversas culturas— mediante la afirmación de la virginidad de la madre en el momento de la concepción y la gestación de ese individuo. Hoy día en las sociedades modernas el proceso se entiende de otra manera: tanto el padre como la madre aportan cada uno la mitad del código genético del que será su hijo o su hija. Hoy día aquel sentido profundo, expresado en la afirmación de la virginidad de la madre, adquiere inteligibilidad si esa virginidad no es entendida biológicamente.¹⁴⁹

De hecho, el dispositivo hermenéutico propuesto, o algo muy parecido a él, ha sido empleado implícitamente a lo largo de los últimos dos siglos por muchos autores. Ofrecemos un solo ejemplo de ello: el libro *Credo* (*Credo*, 1992)* de Hans Küng; para explicar lo que en este libro pretende hacer, emplea palabras del discurso inaugural del papa Juan XXIII: “un salto hacia adelante,

¹⁴⁹ Encontramos estas ideas desarrolladas en muchos sitios; dos de ellos: Hans Küng, *Credo*, pp. 41-52; y Uta Ranke-Heinemann, *No y amén*, pp. 53-55. Raymond E. Brown, un investigador católico de gran prestigio e indudable ortodoxia, quien no niega por supuesto la virginidad biológica de María, escribe: “[...] la cuestión de la historicidad va más allá de las intenciones de Mateo y de Lucas [los dos evangelistas canónicos que se refieren a la concepción virginal de Jesús] [...]. Al decir esto no afirmo implícitamente que Mateo y Lucas presentaron la concepción virginal sólo como un símbolo y que eran indiferentes a lo que en realidad tuvo lugar. Pienso que ambos consideraban la concepción virginal como histórica, pero la intensidad moderna en torno a la historicidad no era suya. Para ellos, el importe primario de la concepción virginal era teológico y más específicamente cristológico. (*The Birth of the Messiah*, p. 517).

hacia una profundización de la doctrina y una formación de la conciencia, en una perfecta correspondencia y fidelidad a la auténtica doctrina, pero estudiada y presentada ésta, por otra parte, conforme a la investigación y a las fórmulas literarias del pensamiento moderno”.¹⁵⁰

Se ha dicho con razón que nuestro hablar de Dios es siempre (en menor o mayor grado) antropomórfico. Lo que ahora apreciamos es que, además de ello, ese antropomorfismo es de naturaleza histórica. Encontramos aquí reflejada la discusión sobre el grado en el que nuestro hablar en la historia del pasado es una proyección de nuestro presente. Pero si, como Karl Barth, entendemos que Dios es el “totalmente otro” (o el “absolutamente diferente”, en la “paradoja absoluta” de Søren Kierkegaard), caemos en la cuenta de que en adición a la cuestión que se presenta en la reflexión sobre las prácticas historiográficas a este respecto, hay atrás de ella una mucho más profunda: la del cuestionamiento sobre la posibilidad de hablar de Dios de cualquier manera *y aun de nombrarlo*. En efecto, en rigor, de Dios no puede nunca decirse nada (ni siquiera esto).

Algunas consideraciones

En adición a todo lo anterior, habremos de tener presentes las siguientes ocho consideraciones:

- a) En relación con muchos relatos evangélicos y muchas formulaciones dogmáticas, hay que decir “es como si...”. Pero luego hay que decir “es como si fuera como si...” (metaforicidad de segundo orden). Hay que decir, en primer término “es como si...” porque de lo que se quisiera decir algo no se puede decir nada. (O no se podía decir nada con las categorías de pensamiento disponibles en el momento de la formulación).
- b) Somos nosotros los que ahora sabemos eso; los autores originales podían o no saberlo. Podían creer que hablaban literalmente cuando lo hacían metafóricamente.
- c) Podríamos en este momento esbozar una teoría de que lo que es literal en un contexto cultural determinado (el de la formulación original) es metafórico en otro (el nuestro).
- d) No sólo han cambiado las categorías centrales del pensamiento filosófico y teológico –pensamos en concreto en las griegas–, sino también la comprensión de lo que son el lenguaje y la verdad.

¹⁵⁰ Hans Küng, *Credo*, p. 8.

- e) Lo expuesto en el estudio anterior permite observar que en el siglo que transcurrió entre la mitad del siglo XIX y la del XX muchas enseñanzas del Magisterio tuvieron un carácter de segundo orden o grado, en el sentido de que versaban justamente sobre las propias enseñanzas del Magisterio. Al confrontar estas enseñanzas de segundo orden con el modelo propuesto hay que tener presente que el modelo también a ellas es aplicable.
- f) La afirmación de la ahistoricidad de las formulaciones dogmáticas que creemos encontrar en el Magisterio (ordinario) es, desde la perspectiva de la teoría de la historia, histórica.
- g) Pero hay que recordar que cualquier forma de relativismo llevado al extremo –cualquier relativismo absoluto (se apreciará la paradoja)– se auto-engulle.¹⁵¹
- h) Esto nos conduce a pensar en una especie de relación dialéctica entre historicidad y negación de historicidad.

Hacia el modelo

Sólo podemos llegar a comprender lo que no comprendemos comprendiéndolo en términos de lo que sí comprendemos. En última instancia, nos inspiraremos en el proceder de las ciencias y recurriremos a lo que con cierta propiedad llamaremos un *modelo*. Formularemos un modelo que será nuestra manera de decir *cómo es –es como–* de lo fundamental de la fe cristiana. Dado que la fe cristiana se expresa en última instancia en términos de un metarrelato –el metarrelato bíblico–, nuestro modelo también tendrá la forma de un metarrelato: será nuestra manera metafórica de representar (y de representarnos), en los términos que resulten de la aplicación del dispositivo hermenéutico propuesto, aquel metarrelato.

Pero nos hemos adelantado demasiado; de hecho llegaremos ahí hasta el sexto estudio. Por lo pronto, nos aproximamos al término de este estudio con una consideración final: *en una aparente alteración del sentido radica su preservación.*

Concluimos este estudio recordando algo ya dicho en nuestras palabras introductorias sobre la relación que guarda *Cristianismo, Historia y textualidad. La producción textual del pasado IV* con los volúmenes previos de *La producción textual del pasado*. En ellos determinamos qué le ocurría a la teoría de la historia de Ricoeur si se sustituía su supuesto ontológico de la referencia por

¹⁵¹ La afirmación de que todo es relativo se relativiza a sí misma; la de que todo es histórico, también. (Recordamos a este propósito la afirmación de Epiménides el cretense: “Todo lo que dicen los cretenses es mentira”).

su opuesto; el dispositivo hermenéutico objeto de este estudio (y que será empleado en estudios posteriores) ha sido desarrollado para ser aplicado de una manera formalmente análoga a como procedimos en esos volúmenes. La pregunta aquí es: si se sustituyen los supuestos de una fórmula dogmática provenientes de su contexto de formulación por los supuestos vigentes en el contexto de su recepción, ¿cómo debe ser entendida (reformulada) *para preservar intacto su sentido profundo?*

