

XABIER ETXEBERRIA *

LA CONSTITUCION HERMENEUTICA DE LA FE Y LA REVELACION BIBLICAS SEGUN PAUL RICOEUR

¿Cómo configura la significación de la Revelación y la fe bíblicas el acercamiento hermenéutico a ambas? Es la pregunta que voy a tratar de responder siguiendo básicamente las aportaciones de Paul Ricoeur —aunque abierto también a las de Gadamer—, es decir, situado por un lado en el campo de lo que cabe calificar como hermenéutica *restauradora* (de sentido), que se distingue de la que persigue propiamente una *deconstrucción* de los sistemas de disimulo de los textos, y situado, por otro, en la frontera o campo de intersección conflictivo-creativo entre la filosofía y la teología —aunque escorado hacia la filosofía.

1. Como acabo de resaltar, el supuesto básico de la filosofía hermenéutica en la que me sitúo es el de la *opción por el sentido*. Ahora bien, y en primer lugar, ¿cómo adviene el sentido? No inmediata y autorreflexivamente a la conciencia, sino mediatamente, a través de los textos (lo textual en sentido amplio, pero especialmente los textos escritos). Cuando interpretamos un texto se produce una restitución del sentido

* XABIER ETXEBERRIA nació en Arroniz (Navarra). Doctor en Filosofía por la Universidad de Deusto, donde es profesor actualmente de Ética. Colabora en Justicia y Paz. Ha escrito *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, en DDB, *Ética periodística* y *La ética ante la crisis ecológica*, en *Cuadernos de Teología Deusto*.

del mismo, que es a la vez una apropiación por nosotros y que supone de hecho una promoción de sentido. En segundo lugar, el sentido al que se adviene a través de la interpretación es a la vez desvelamiento y creación, no es ni mera reproducción de un sentido fijo ya dado ni mera creación; es, si se quiere, creación desde el *exceso* de sentido que determinados textos albergan y que empuja a la interpretación. De este modo, y como consecuencia, una tercera precisión debe ser subrayada: en torno a un texto se produce una cadena de interpretaciones, llevada a cabo por una comunidad interpretante, que se incorpora a la dinámica del texto como un trabajo de sentido del mismo.

Hay en estas tres precisiones con las que se enmarca hermenéuticamente la búsqueda de sentido, muchos aspectos que voy a ir desarrollando y aplicando al sentido manifestado en la Revelación y la fe. Pero antes creo que puede hacerse ya una primera aplicación. Paul Ricoeur (1993) enumera diversos sentimientos y afecciones fundamentales que podemos considerar como referencias de sentido «religioso»: sentimiento de dependencia absoluta (Schleiermacher), sentimiento de confianza sin reserva, a pesar de todo, a pesar del sufrimiento y el mal (Barth y Bultmann), preocupación última (Tillich); sentimiento de pertenecer a una economía del don, con su lógica de superabundancia, irreductible a la lógica de la equivalencia (Ricoeur), sentimiento de ser precedido en el orden de la palabra, del amor y de la existencia (Rosenzweig). Son sentimientos absolutos, que desbordan el dominio del sujeto, que marcan el más allá de la intencionalidad prisionera de su limitación representativa, a los que corresponde la actitud fundamental de la plegaria —en sus diversas manifestaciones— como expresión de un volverse activamente hacia ese otro que le ha afectado y que es percibido como fuente de una llamada a la que responde.

Hay en este aparecer del sentido religioso un aspecto específico que Ricoeur subraya con nitidez: se enmarca en la estructura de *llamada-respuesta*, y no en la de *cuestión-respuesta*, engendrando un terreno de entendimiento a través de la obediencia en el plano del sentimiento afectado y de la invocación en el plano de la actitud de plegaria, mientras que la cuestión-respuesta debe ser entendida en el sentido de la resolución de un problema. La fe religiosa o la teología no deben ser vistas como aportando respuestas a cuestiones que la ciencia o la filosofía no resuelven. Tal pretensión «reposa sobre el desconocimiento de la diferencia de principio que distingue la relación epistemológica entre cuestión y respuesta de la relación específicamente religiosa entre llamada y respuesta. La respuesta religiosa es obediencia, en el sentido

fuerte de una escucha en la que es reconocida, confesada la superioridad, esto es, la posición de Altura de la llamada» (Ricoeur, 1993, 265).

Esta especificidad de lo religioso, este desbordar la representación y mostrar que la intencionalidad puede abrirse a la alteridad integral, no debe caer, con todo, en el error de pretender para sí el estatuto de inmediatez. El modo en que he concretado antes ciertos sentimientos y actitudes religiosas muestra que dependen de situaciones culturales específicas (modernas, occidentales), porque en realidad se impone la mediación lingüística, cultural e histórica, que hace inevitable que la religión se realice en religiones: «los sentimientos y las actitudes fundamentales evocados antes no se muestran en ninguna parte en su inmediatez desnuda, sino siempre ya interpretados según reglas canónicas de lectura y de escritura. Ni siquiera es seguro que se pueda atestiguar el carácter universal de la estructura *llamada-respuesta*, independientemente de las efectuaciones históricas diferentes en las que esta estructura se ha encarnado» (Ricoeur, 1993, 265-266). Este hecho, concluye Ricoeur, condena a la fenomenología religiosa a pasar por las horcas caudinas de la hermenéutica.

2. Antes de avanzar directamente por este terreno y ver lo que supone, voy a volver hacia atrás, para especificar con más detalle la conexión ya apuntada entre sentido y tradición e historia. Un rasgo decisivo para la hermenéutica, que resalta con especial intensidad Gadamer, es efectivamente el de la *historicidad* de la comprensión del sentido. El comprender se da inevitablemente desde el situarse en el acontecer de la tradición, en el que se vive una continua mediación entre pasado y presente. «La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos» (Gadamer, 1984, 365).

Esta tesis está cargada de consecuencias. En primer lugar, supone que nuestra relación fundamental con el pasado, con la tradición, no es la de quien la objetiva para criticarla, no es la distancia ni la libertad, sino la pertenencia: nos encontramos siempre en tradiciones y no podemos desatar el lazo vital que nos une a ellas. Gadamer llega a afirmar provocadoramente: «La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios*

de un individuo [es decir, lo asumido espontáneamente por la transmisión] *son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser* (id., 344). La pertenencia a una tradición marca así nuestra inevitable finitud comprensiva, pero marca también nuestra posibilidad: los prejuicios constituyen la orientación previa de nuestra capacidad de experiencia y desde ahí son condición de posibilidad para que la recepción de algo nuevo sea posible, en la medida en que es el propio fondo antiguo el que nos predispone a oír la novedad. No se trata por eso, dirá Gadamer, de renunciar a los prejuicios sino de discernir los legítimos (aquéllos *verdaderos* desde los cuales *comprendemos*) de los ilegítimos (los *falsos* que producen *malentendidos*). Como tampoco se trata de negar la «historia efectual» que determina inevitablemente lo que nos parecerá cuestionable, sino que se trata de hacerla consciente como momento de realización de la comprensión, aun a sabiendas de que la plena consciencia de la misma no nos es dada («conciencia de la eficacia histórica, conciencia expuesta a los efectos de la historia», dirá Ricoeur).

En las consideraciones precedentes se sugieren ya matices que deben ser tenidos muy en cuenta para no malinterpretar a Gadamer. El que nuestra pertenencia a la tradición se revele inevitable, el que nuestros prejuicios sean anticipo de nuestra apertura al mundo, no quiere decir que se conviertan en un muro que no deja pasar nada nuevo. Como avancé, presente y pasado están en permanente mediación: el pasado interpela al presente, el presente vitaliza las posibilidades del pasado. El horizonte del pasado, de la tradición, del que vive toda vida humana, como todo horizonte, se desplaza al paso de quien se mueve; el horizonte del presente, a su vez, está en proceso de permanente formación, por la prueba constante a la que se someten los prejuicios, en buena medida desde el encuentro con el pasado. Por eso, comprender es siempre el proceso de fusión de esos horizontes. «La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición, pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacar explícitamente por sí mismos» (Gadamer, 1984, 377). Como comenta Ricoeur, la verdadera tradición se constituye así en un juego dialéctico entre innovación (que resulta ser siempre «deformación reglada») y sedimentación.

A pesar de todas las precisiones que he ido haciendo sobre el sentido de nuestra pertenencia a una tradición, no puede negarse que tras leer a Gadamer nos quedamos a veces con la impresión de que para él el mundo, el mundo del sentido «verdadero», es el resultado del acuerdo que se va decantando con el paso del tiempo en una comunidad histórica. Es lo que empujó a Habermas a entrar en debate polémico con él,

acusándole de conservador, y reclamando la prioridad de la crítica de las ideologías sobre la hermenéutica. Para matizar, por eso, el primado de la experiencia de pertenencia a la tradición y distinguirlo de las posturas historicistas, es importante remitirse a él con estas categorías de Ricoeur, que distingue entre: 1) *tradicionalidad*, que vendría a ser un *trascendental* del pensamiento de la historia, que supone una dialéctica entre la eficiencia del pasado que sufrimos y la recepción del pasado que operamos, entre el pasado interpretado y el presente interpretante; 2) *tradiciones*, o conjunto de contenidos transmitidos que son *proposiciones de sentido*, expresadas preferentemente en situaciones textuales, que nos recuerdan que estamos siempre en situación relativa de herederos, nunca en posición absoluta de innovadores, que nos recuerdan que el pasado nos interpela antes de que le interpelemos, y 3) *tradición*, o *pretensión de verdad* de lo recibido del pasado, a la que se la dé una recepción confiada previa a toda crítica por la experiencia que tenemos de pertenecer a ella. Es aquí, en la tradición, en donde debe situarse el alegato de Gadamer en favor del prejuicio, pero también el momento crítico del distanciamiento, en la medida en que la tradición, aunque se reclame como instancia legitimante, es sólo pretensión de verdad que se ofrece a la argumentación en el espacio público de la discusión: la constatación de una necesidad (nuestra finitud ligada al pasado) da así paso a la crítica de las ideologías. Junto a esas distinciones, que aclaran el campo de lo inevitable, lo fecundo y lo criticable, Ricoeur propone además que nuestra condición de ser-afectados-por-el-pasado, que se sitúa dentro del *espacio de experiencia*, debe emparejarse, para su pleno sentido, con la perspectiva de un *horizonte de espera* que nos incita a abrir en el pasado sus potencialidades abortadas u olvidadas para proyectarlas al futuro (Ricoeur, 1985, 320-329).

Tenemos así ya diseñado todo el marco conceptual que nos va a permitir entender el modo como una afirmación de sentido religiosa debe ser situada en su historia y su tradición. Ya avancé que la estructura *llamada-respuesta* de lo religioso está sometida a este esquema, no existe independientemente de sus realizaciones históricas diferentes. Lo que significa, por un lado, que no alcanzamos el sentido en su desnudez sino insertado en una cultura determinada y mediado por una cadena de interpretaciones que generan una tradición, actuando tal encarnación a la vez como límite y como posibilidad. Y, por otro lado, esto quiere decir, comenta Ricoeur, que debemos renunciar al intento de construir una fenomenología de lo religioso en su universalidad indivisible, porque sería trascender todas sus encarnaciones, desde un imposible «lugar» fue-

ra de lugar; como punto de partida debemos limitarnos a trazar las grandes líneas hermenéuticas de una sola religión, que podrá apuntar hacia una fenomenología universal sólo merced a un procedimiento de transferencia analogizante que se extiende progresivamente, a partir del lugar de partida, a las otras religiones, hacia las que avanzo en imaginación y simpatía, desde el anhelo de hospitalidad interconfesional. Pues bien, llegados a este punto, Ricoeur afirma explícitamente su opción por las significaciones delimitadas por las Escrituras judía y cristiana, opción en la que me voy a centrar en lo que sigue.

3. Situados ya en una tradición, toca explorar ahora todo lo que ello comporta en concreto, toca aplicar al caso cristiano las matizaciones que antes señalé y avanzar desde ellas. Al hacerlo, nos aparece otro elemento clave, los *círculos hermenéuticos*, que pretenden ser no círculos viciosos, sino círculos no sólo inevitables sino *bien portants* y fecundos.

El primero de estos círculos tiene que ver con el hecho de que estamos siempre en situación relativa de herederos, que el pasado nos interpela antes de que le interpelemos. Es decir, toda interpretación supone una *precomprensión* de lo que se interpreta. Como dice Ricoeur, el intérprete no puede acercarse a un texto más que si vive en el *aura* del sentido interrogado. O en palabras de Gadamer: «Siempre que nos acercamos con una presunción primaria de sentido a una realidad dada que se resiste a entrar en una expectativa de sentido, encontramos la referencia al concepto de texto» (Gadamer, 1992, 329). Esto es, sólo abocaremos a interpretar un texto si para nosotros: 1) tiene cierto grado de familiaridad, nos ofrece ya en el primer acercamiento cierta anticipación de la comprensión; 2) tiene un cierto grado de extrañeza provocativa e interpelante, se nos resiste a una comprensión más plena. Pues bien, ahí anida el círculo hermenéutico: «La hermenéutica procede de la precomprensión de aquello mismo que interpretando trata de comprender» (Ricoeur). Es el famoso «creer para comprender y comprender para creer».

La fe, por su carácter hermenéutico, se introduce de lleno en ese círculo. Saberse oyente de la Palabra significa que no se comienza sin presupuestos, que se presupone en concreto que esa Palabra es plena de sentido y merece la pena sondear, que su examen puede conducirme a transferir el texto que la expresa a la vida en la que ella se verificará. Significa en concreto que el «nombrar a Dios»¹ es algo que ya ha tenido lu-

¹ Debe tenerse presente que esta expresión tiene en Ricoeur una gran carga de sentido, al remitirla a la escena de la zarza ardiendo, con todo lo que en ese contexto significa el nombre de Dios.

gar en los textos que la presuposición de mi escucha ha preferido. Estos textos no están por encima de la vida, de la experiencia religiosa, pero ésta sólo puede articularse en un lenguaje que en cierto sentido la precede (Ricoeur, 1977). En este sentido, la adhesión a una confesión religiosa reviste un carácter singular: «Al comienzo se trata para la mayor parte de un azar del nacimiento, para algunos de la circunstancia de su conversión; a lo largo del camino la contingencia se transforma en elección razonada, para culminar en una especie de destino, impactando con su sello la comprensión global de los otros, de sí mismo y del mundo, bajo el signo de la recepción de la Palabra de otro, recogida en sus huellas histórica y mediatizada por largas cadenas de interpretación. Así es el círculo existencial: un azar transformado en destino a través de una elección continua. La apuesta del creyente es que ese círculo pueda no ser vicioso sino *bien portant* y vivificante» (Ricoeur, 1993, 271).

Acabo de señalar que este círculo existencial está mediado por cadenas de interpretaciones que hay que atribuir a la comunidad confesante. Lo que nos lleva a la segunda expresión de la circularidad, la que se da entre la Escritura y la Tradición, al haber entre ellas una especie de «elección mutua»: por un lado, la comunidad eclesial que encarna la Tradición se comprende a la luz de la Escritura, extrae su identidad del reconocimiento de la Escritura; por otro lado, es la que decide sobre la canonicidad de la misma y se embarca en un proceso interpretante que abre a un «pluralismo reglado» tan decisivo que permite decir a Gregorio el Grande: «la Escritura crece con los que la leen». «Cierre de la tradición que se hace depósito, apertura de la imaginación replicando a situaciones culturales inéditas. El pluralismo reglado evocado hace un instante resulta de esta dialéctica de apertura y cierre del Libro mismo y de la interpretación que le responde» (Ricoeur, 1992-a).

De este segundo círculo se desprenden dos corolarios: El primero es que la historia de la interpretación, con sus tradiciones diversas, es parte constitutiva del sentido mismo de las Escrituras. De donde resulta una cierta tensión entre fidelidad al texto originario y creatividad interpretativa que no debe saldarse con la afirmación del depósito inmutable, que sin interpretación innovadora resultaría letra muerta. En este sentido, puede aplicarse a los textos de la Escritura lo que se aplica en la hermenéutica a todo texto: que el sentido del mismo se desvela en un proceso ilimitado, que pide lecturas multívocas que provocan diversas cadenas interpretativas en el seno de una tradición. A este respecto, como dice Ricoeur, la hermenéutica «es la teoría del sentido múltiple», y el arte de la interpretación no persigue tanto, como en el caso de la argumenta-

ción, hacer prevalecer una opinión sobre otra, cuanto «permitir a un texto *significar tanto como puede*, no significar una cosa más que otra, sino “significar más” y así “hacer pensar más”» (Ricoeur, 1992-*b*, 491), según la expresión kantiana. Esta apertura interpretativa puede, por supuesto, ser no sólo campo para la creatividad, también abre a la posibilidad de interpretaciones no sólo rivales sino incompatibles, ante las que habrá que mediar con criterios de verdad a los que luego me referiré.

El segundo corolario del círculo Escritura-comunidad eclesial con su Tradición, es que muchos de los elementos de esta Tradición estarán tomados de las culturas en las que la comunidad se inserta. Esto, que ya se constata en la propia Escritura —segmento de comunidad interpretante judía y cristiana que se ha canonizado— no es en sí una contaminación ni una perversión, sino un destino histórico insuperable, que hay que saber asumir a la vez con creatividad y alerta crítica, y sin hipostasiar determinados momentos culturales. Este corolario puede incluso leerse como círculo entre Tradición escritural y mediaciones culturales, dada la influencia mutua existente.

Remitiéndonos, en fin, a la referencia fundante decisiva, a la Escritura, encontramos un tercer y último círculo (he invertido la presentación de Ricoeur) entre Palabra de Dios y Escritura. Aquí el círculo, que pretende ser de nuevo vivificante, se expresa del siguiente modo: la Palabra se nos muestra como instancia fundadora de la Escritura, pero ésta a su vez como el lugar de manifestación de la Palabra; esto es, «la Palabra no puede atestiguar su función de fundación sin recurrir a las Escrituras que le dan como un cuerpo (la comparación con la Encarnación es frecuente en los documentos conciliares de la Iglesia católica); pero la Escritura no puede hacerse valer como manifestación más que a título de huella dejada por la Palabra que la funda. Círculo, pues, de la palabra viva y de la huella escritural» (Ricoeur, 1993, 268).

4. Hasta ahora he ido destacando y aplicando al caso judeo-cristiano lo que podrían considerarse supuestos generales del enfoque hermenéutico. Estos supuestos, de todos modos, nos remiten constantemente a lo textual como referencia para la interpretación —como no podía ser menos—, que en el caso judeo-cristiano se concretaba privilegiadamente en las Escrituras «sagradas», esto es, las separadas del resto de la producción literaria. Toca ahora avanzar en el análisis de las características del texto escrito para proyectarlas sobre esta Escritura santa.

Siguiendo a Ricoeur puede decirse que algo es un texto escrito para nosotros cuando se dan estas cuatro características: objetivación por la

estructura, autonomía por la escritura, «mundo del texto» y apropiación por el lector (Ricoeur, 1986, 101ss.). Como puede observarse por su mera enumeración, son características que subrayan el momento del distanciamiento, que es visto, frente a las suspicacias de Gadamer, en función positivo-productora, en cuanto que el texto es comunicación en y por la distancia.

Un texto supone, pues, en primer lugar, la *objetivación* de un discurso en una obra estructurada, que como tal puede y debe estar sujeta al análisis estructural. Ricoeur construye su teoría del texto en los años setenta, cuando la *koiné* de la filosofía, sobre todo en Francia, es el estructuralismo, y esto deja claras huellas en él. Dilthey había querido salvar las ciencias del espíritu asignándoles la comprensión, frente a las ciencias de la naturaleza a las que les correspondería la explicación: se comprenden signos, se explican hechos, viene a decirnos. Pero la semiótica, dirá Ricoeur, refuta esta distinción, al mostrar que es en el mismo campo, el de los signos, y no en campos diferentes (espíritu/naturaleza), en donde los modos cognitivos de explicar y de comprender se afrontan. Y esto tiene una gran importancia, porque permite plantear el explicar como momento o, si se quiere, como preámbulo del comprender: «Yo no definiría a la hermenéutica, confiesa, como una variante de la comprensión que excluye la explicación, a la manera de Dilthey, sino como una de las puestas en obra de la relación explicar-comprender, en la que comprender guarda la primacía y mantiene la explicación en el plano de las mediaciones requeridas, pero secundarias» (Ricoeur, 1992-b, 432).

Ricoeur se sitúa así frente al analista de textos partidario de una explicación sin comprensión, para quien, en nombre de la objetividad, el texto es sólo una estructura con determinadas relaciones internas, sin que quepa plantear el tema del sentido más allá del entrecruzamiento de los códigos. Y frente al hermeneuta romántico partidario de una comprensión sin explicación, para quien lo decisivo es la comunión con el «alma» del autor del texto, rechazando la objetivación en nombre de la subjetividad de la apropiación del mensaje. Frente a esta mutua exclusión él reclama, como he dicho, una comprensión que llama a la explicación como a su mediador, una explicación que se constituye como etapa necesaria entre una interpretación ingenua y una interpretación crítica.

A la hora de concretar qué modos de explicación son necesarios, él insiste, por las razones que acabo de aducir, en el análisis estructural, y en las explicaciones que la lingüística en general puede aplicar a los textos. Pero en sentido amplio puede también entenderse como momento

de la explicación las luces que aportan a un texto la historiografía y las ciencias sociales, ciencias que también utiliza Ricoeur —así el psicoanálisis— en sus interpretaciones de textos concretos. La explicación es, pues, el camino obligado de la comprensión, pero lo decisivo sigue siendo la comprensión, pues la estructuración de un discurso no suprime su rasgo fundamental: ser algo que alguien dice a alguien a propósito de algo. «Explicar es descubrir la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el *oriente* del texto» (Ricoeur, 1986, 156). Esto nos va a hacer abocar en seguida al decisivo punto del «mundo del texto».

La hermenéutica bíblica, como cualquier otra hermenéutica, debe estar atenta a este momento de la explicación, a lo que exige y al sentido y orientación de la misma. Pero como en esta intervención pretendo especialmente ver las connotaciones específicas que la hermenéutica aporta a la concepción de la Revelación y la fe, no voy a entrar en ello.

5. El segundo rasgo de un texto es que, gracias a la escritura, posee una autonomía específica. En el diálogo directo, las referencias ostensivas, el juego de preguntas y respuestas, permiten resolver las dudas de sentido y dirigen el interés a la intención del hablante. Cuando el texto se fija a través de la escritura, se distancia de la intención de su autor, se distancia de sus condiciones psicológicas y sociológicas de producción. La hermenéutica romántica intentaba por todos los medios superar esa distancia reconduciendo el texto a la intención de quien lo hizo. Ricoeur insistirá, en cambio, que es esa distancia y la consiguiente autonomía que aporta la verdadera condición de la interpretación, pues es ella la que permite descontextualizar el texto de su entorno psicológico y sociológico, de modo tal que sea posible su recontextualización, a través de la hermenéutica, en situaciones nuevas.

Efectivamente, como señala García de Prada (1993, 230), en el discurso oral la intencionalidad del hablante y la intencionalidad de lo dicho coinciden: «¿qué quieres decir tú?» y «¿qué quiere decir eso?» son preguntas intercambiables. En el discurso escrito, en cambio, se disocian, adquiere autonomía el «qué quiere decir eso» para lectores múltiples en circunstancias múltiples, perdiéndose con ello entorno pero ganándose un «mundo» al que poder acceder.

Llegamos con ello al «mundo del texto», pero antes de embarcarme en este rasgo voy a resaltar cómo se especifica el tema de la autonomización y distancia por la escritura en el caso bíblico y qué connotacio-

nes da a la Revelación que le asignamos a él. En principio, acabamos de decir, palabra y escritura, aunque ambas deban interpretarse de algún modo, son en el lenguaje ordinario dos expresiones de comunicación en las que se resalta antes que nada su irreductible polaridad: por un lado, la voz con su sonoridad, el tiempo que dura, el rostro del que sale, la gestualidad corporal que la acompaña, por otro, unas inscripciones en el espacio; por un lado, la presencia del emisor y lo emitido, por otro, la ausencia del escritor y textos autónomos; por un lado, el cara a cara del diálogo, la co-espacialidad y co-temporalidad —que permite además el uso de los déicticos—, por otro, la distancia, que puede ser inmensa, en el espacio y el tiempo entre el autor y los lectores, que hace imposibles las referencias ostensivas. Esta tesis de la irreductible polaridad de palabra y escritura, comenta Ricoeur (1992-*a*), debe completarse con otras dos: la de la igual dignidad, en primer lugar, desde sus posibilidades y límites respectivos; la de la atracción mutua, en segundo lugar, que hace que de algún modo la escritura se infiltre en la oralidad (así, «fijeza» de tradiciones orales y otras manifestaciones) y que se promueva y reviva la oralidad desde la escritura (así, la lectura misma o la estrategia de la «voz» narrativa).

Si he insistido en esta comparación entre la palabra y la escritura es debido a que en el caso bíblico parece adquirir connotaciones diferenciadas respecto al nivel del lenguaje ordinario, que hay que precisar en su justo término. Esto se ve desde dos puntos de vista: desde la específica identificación entre Palabra de Dios y Escritura santa y desde el privilegio que espontáneamente tiende a otorgarse a la Palabra.

Con la especial identificación que hacemos entre Palabra de Dios y Escritura santa, se establecen dos distancias respecto al modo como relacionamos habitualmente palabra y escritura, dando con ello una significación específica a la Revelación. «En primer lugar, se abre una distancia vertical entre la palabra humana ligada a una voz y una Palabra que no está transportada por ninguna voz, ningún rostro, ningún cuerpo, si no es al precio de insoportables antropomorfismos. Esta distancia vertical entre la Palabra y nuestras palabras se proyecta sobre la escritura; ciertamente, la Biblia en cuanto libro está abierta a la lectura como cualquier otro libro; pero su puesta aparte significada por los adjetivos «santo» y «canónico», parece apartar a las Escrituras judías y cristianas de todos los demás escritos, como la Palabra sin voz se sus trae a nuestras palabras carnales» (Ricoeur, 1992-*a*, 311). En segundo lugar, aparece una distancia horizontal: frente a las relaciones antes señaladas de oposición, complementariedad y reciprocidad del uso profa-

no de palabra y escritura, entre Palabra de Dios y Sagrada Escritura se establece una relación misteriosa que vista desde el exterior se nos muestra circular, con las circularidades que describí en su momento: entre Palabra que funda la Escritura y Escritura como lugar irrecusable de su manifestación; y entre Palabra-Escritura que fundamentan y dan identidad a una comunidad eclesial y comunidad eclesial que autentifica la canonicidad de las Escrituras.

El segundo aspecto que quería resaltar al aplicar al caso cristiano la significación hermenéutica de la palabra y la escritura, es el privilegio que espontáneamente tiende a dársele a la Palabra. El teólogo cristiano, comenta Ricoeur (1975-a), tiende a resaltar con excesiva rapidez la primacía de la Palabra y de la palabra. Y en principio no le faltan razones: la palabra parece preceder a la escritura, Jesús, que es predicador, no escritor, es concebido como la Palabra hecha carne, etc. Por eso, la teología cristiana tiende incluso a concebirse como «teología de la palabra», «uniendo en este vocablo el origen de su fe, el objeto de su fe, la expresión de su fe, hasta el punto de que todos estos aspectos llegan a ser un único “acontecimiento de palabra”» (Ricoeur, 1975-a, 123-124). Ahora bien, la Palabra sugiere presencia, inmediatez, y en este sentido hay que ser precavidos. La hermenéutica bíblica recibe aquí una advertencia importante de la hermenéutica filosófica: la de no construir demasiado aprisa una teología de la Palabra que no incluya, inicialmente y en el principio mismo, el paso de la palabra a la escritura, para ser fiel a la situación hermenéutica de la predicación cristiana, en la que ya desde el inicio la palabra mantiene una estrecha relación con la escritura: porque se remite a una escritura anterior que interpreta (así Jesús con la Torah o Pablo con los profetas), o porque ella misma se constituye en nueva escritura que se remite a testimonios interpretados, con una cierta libertad hermenéutica además, como se ve, por ejemplo, en la variedad de los evangelios. Es decir, el cristianismo crea una situación hermenéutica, aunque no sea reconocida como tal: «Lo que aparece primero es la cadena palabra-escritura-palabra, o bien escritura-palabra-escritura, en la que tanto la palabra mediatiza dos escrituras, como hace la palabra de Jesús entre dos Testamentos, como tanto la escritura mediatiza dos palabras, como hace el evangelio entre la predicación de la Iglesia primitiva y toda predicación contemporánea. Esta cadena es la condición de posibilidad de una tradición, en el sentido fundamental de transmisión de un mensaje; antes de ser añadida a la escritura como fuente suplementaria, la tradición es la dimensión histórica del proceso que encadena una a otra la palabra y la escritura, la escritura y la palabra» (Ricoeur, 1975-a, 125).

6. Tras todas estas precisiones, podemos ya pasar a la tercera característica que nos ofrece el texto: un *mundo*. Si no se trata, como he dicho antes, de encontrar *detrás* del texto la intención del autor, lo que la interpretación debe hacer es explicitar el modo de ser-en-el-mundo desplegado *delante* del texto. El que las referencias ostensivas de primer grado hayan sido suspendidas libera las referencias de segundo grado como proposiciones de «un mundo que podría habitar y en el que podría proyectar mis posibles más propios» (Ricoeur, 1986, 53).

Esta dimensión referencial de segundo grado adquiere una dimensión especialmente significativa y rica en los textos poéticos. A ella se enfrenta el enfoque estructural, que trata de abolir la cuestión de la referencia, esto es, la remisión a una realidad extralingüística en beneficio del sentido, entendido aquí como red de relaciones internas al texto. Frente a este enfoque, Ricoeur insiste con vigor en que el discurso es algo que alguien dice *sobre algo* (que constituye su referencia, el mundo del texto, en el caso escrito). Otra objeción proviene del enfoque analítico, que resalta sí la dimensión referencial pero sólo para los textos descriptivos, no los poéticos, que serían simplemente emotivos. Frente a ello, Ricoeur va a defender la tesis (sin que pueda aquí retomar la argumentación de la misma, que se expresa ya con fuerza en *La metáfora viva*) de que es en los textos poéticos en donde la dimensión referencial adquiere su mayor vigor, debido a que éstos suspenden la función referencial de primer grado, ponen a distancia no sólo la intención del autor sino el mundo de la realidad empírica, para liberar una función referencial más originaria, no descriptiva, que nos remite a las modalidades de enraizamiento y de pertenencia que preceden a la relación de un sujeto con los objetos, y nos abre al concepto de verdad no como adecuación y verificación sino como manifestación. Se nos aparece así un concepto de revelación aplicable a todo texto poético, pero que en seguida vamos a concretar en el texto bíblico: revelar como descubrir lo que estaba oculto por los objetos de nuestra manipulación, como desplegarse un mundo en el que podemos habitar.

Con estas orientaciones, remitámonos al «mundo» del texto bíblico. El texto bíblico es poético en su conjunto, no en el sentido estricto de género literario, sino en el sentido hermenéutico de que rompe con el lenguaje cotidiano-descriptivo instaurando una innovación semántica que nos abre a un mundo nuevo, el mundo del poema. Ahora bien, el lenguaje religioso es un caso único, un caso excéntrico del lenguaje poético, porque remite a un archi-referente, Dios, que a la vez coordina los textos y se escapa a ellos. ¿Cómo lo hace? Trabajando el lenguaje meta-

fórico a través de nominaciones de Dios narrativas, prescriptivas, proféticas, sapienciales, himnicas, parabólicas, y cualificándolo y rectificándolo a través de *expresiones límite* (el Nombre innombrable, la paradoja, la hipérbole, la extravagancia). Esas metáforas, que funcionan a modo de esquemas kantianos, no forman sistema ni concepto, el Nombre divino las subvierte todas, pero apoyándose en ellas.

Precisamente por ello, para escuchar el Nombre de Dios hay que despojarse de todo saber ontoteológico y de un sí mismo encerrado en su autonomía. «Esta doble renuncia al “objeto” absoluto y al “sujeto” absoluto es el precio a pagar para entrar en una modalidad de lenguaje radicalmente no especulativo y pre-filosófico [¿o post-filosófico?]. Es la tarea de una hermenéutica filosófica reconducir del doble absoluto de la especulación ontoteológica de la reflexión trascendental hacia las modalidades más originarias del lenguaje por las que los miembros de una comunidad de fe han interpretado su experiencia para ellos mismos y para los otros. Es ahí en donde Dios ha sido nombrado» (Ricoeur, 1977, 290).

Dos conclusiones cabe extraer de estas consideraciones, una relativa a la noción de Revelación y otra al Nombre de Dios. La hermenéutica de tipo ricoeuriano, al orientarnos privilegiadamente al mundo del texto y no a su autor, no remite tanto a la identificación de Dios como la «voz» que está detrás de los autores bíblicos, no insiste en identificar la Revelación con la inspiración en el sentido de un «soplo» del sentido que haría de Dios una especie de archi-autor de los textos. «Si la palabra “revelación” quiere decir algo, su sentido debe buscarse del lado de la “cosa” que dicen los textos» (Ricoeur, 1977, 286). El que la Biblia es Revelación debe ser dicho fundamentalmente de la «cosa del texto», del mundo nuevo que despliega y que es revelante de la realidad y de mi existencia. A este respecto, hay que estar atentos, advierte Ricoeur, al modo de recepción de los textos proféticos, aquellos en los que Dios se nos muestra como la voz del otro tras la voz del profeta: si se hipostasía el género profético se identifica Revelación e inspiración y se subjetiviza enteramente la nominación de Dios. Para evitar este riesgo es fundamental dialectizar el género profético con los otros géneros, especialmente el narrativo.

La segunda conclusión a la que quería llegar acaba de ser sugerida: el Nombre bíblico de Dios (recuérdese que en el «nombrar a Dios» hay que poner toda la fuerza de la escena de la zarza ardiendo) es *polifónico*. «Así Dios es nombrado diversamente en la narración que Le cuenta, en la profecía que habla en su nombre, en la prescripción que Le desig-

na como fuente del imperativo, en la sabiduría que Le busca como sentido del sentido, en el himno que Le invoca en segunda persona. [...] El referente Dios es así señalado por la convergencia de todos sus discursos parciales. Expresa la circulación del sentido entre todas las formas de discurso en las que Dios es nombrado» (Ricoeur, 1977, 295). Esto es muy ajustado, con tal de que se añada a continuación: el referente Dios es igualmente el que escapa a todas esas nominaciones, como lo ponen de manifiesto las expresiones límite. La parábola, que de modo tan sugerente estudia Ricoeur, es especialmente ejemplar porque acumula estructura narrativa, proceso metafórico y expresión límite. Por eso, precisamente constituye una síntesis del nombrar a Dios.

No voy a entrar aquí en las observaciones sugerentes que propone Ricoeur respecto a estos géneros que realizan la polifonía del Nombre divino² Con todo, para adentrarnos en la referencia específicamente cristiana, es preciso decir algo sobre la figura decisiva de Cristo. La Biblia, para el cristiano, ¿es un poema de Dios o un poema de Cristo?, se pregunta Ricoeur. Y aquí ve de nuevo una circularidad dialéctico-hermenéutica que puede ser inspiradora para la cristología. Cristo remite de modo decisivo a cruz y resurrección, es decir, a los signos de la debilidad de Dios y a la memoria de sus actos liberadores, anunciando una potencia de la debilidad que debe ser articulada dialécticamente con la debilidad de la potencia que sugieren las otras nominaciones de Dios (Ricoeur, 1977, 300). Jesús continúa la nominación de Dios y Dios es nombrado en Jesús. Como dice D. Crossan en una fórmula que retoma Ricoeur: «Jesús ha proclamado a Dios *en* parábolas, pero la Iglesia primitiva ha proclamado a Jesús como la parábola de Dios.» A la doble función de la palabra «Dios», la de reunir la polifonía y la de desbordarla, la palabra «Cristo» «añade el poder de encarnar todas las significaciones religiosas en un símbolo fundamental: el símbolo de un amor sacrificial, de un amor más fuerte que la muerte» (Ricoeur, 1975-a, 129). Por la cruz y la resurrección la palabra «Dios» recibe una densidad específica, ofreciéndonos, para la acogida y el seguimiento, una *poética del don* en el amor.

7. Queda ya sólo por ver la última característica del texto, la de la apropiación. Un texto es texto para nosotros cuando nos lo apropiamos por la lectura. Entra así en escena la subjetividad del lector, que ya la hermenéutica clásica tenía en cuenta cuando hablaba del momento de la

² Ver textos de 1975-a, 1977, 1985, 1992-a; y en lo relativo a las parábolas, 1975-b, 1976 y 1982.

«aplicación», pero matizada decisivamente por todo lo que se ha dicho antes. ¿Y de qué nos apropiamos? De las proposiciones de mundo que el texto despliega y a las que me acabo de referir. Es decir, no se trata de que impongamos al texto nuestras concepciones, sino de que nos expongamos ante él, para poder recibir de él una concepción más amplia de nosotros mismos. El texto se convierte así en la mediación a través de la cual nos comprendemos; comprenderse es comprenderse *delante* del texto. Y «la cosa del texto no deviene mi propio más que si me desapropio de mí mismo para dejar ser a la cosa del texto. Entonces cambio el *yo*, *dueño* de sí mismo, por el *sí mismo*, *discípulo* del texto» (Ricoeur, 1986, 54).

¿De dónde proviene la riqueza y la complejidad de esta apropiación? De que, dada la apertura y multivocidad de los textos más ricos, de aquéllos precisamente que interesan a la hermenéutica, no puede hablarse de apropiación por la interpretación *del* sentido del texto, porque ese texto no se revela como fijo, sino que está abierto a la *receptividad creativa*, porque la referencialidad de la que antes he hablado está abierta a dimensiones imprevisibles. No hay en este sentido una única lectura correcta. Ahora bien, eso tampoco quiere decir que toda lectura es posible, pues si, por un lado, se da la creación desde la recontextualización en situaciones nuevas, por otro hay que *responder* al texto. Queda así planteado el problema de la verdad hermenéutica.

¿Según qué criterios preferir una interpretación a otra, cómo decidir entre interpretaciones rivales? Sintetizando y reconduciendo a nuestro caso aportaciones diversas que autores como Ricoeur hacen en torno a este tema, podría proponerse lo siguiente: Evidentemente, por la naturaleza del propio proceso interpretativo en su momento decisivo de la comprensión no puede acudirse a verificaciones empíricas o a demostraciones que se impondrían por su evidencia para dilucidar entre interpretaciones. Pero hay que afirmar en cambio que puede e incluso, según los casos, debe ser validada aquella interpretación que sea *más probable* que las otras porque: 1) es la que dota al texto de más sentido: criterio de plenitud; 2) es la más creativamente coherente con la cadena de interpretaciones a que ha dado lugar: criterio de tradición; 3) es la más coherente con el conjunto del sistema de sentido en el que se inscribe: criterio de congruencia, y 4) es la que ha pasado de modo más riguroso por la mediación de la explicación y la que mejor resiste la crítica que puede hacerse desde otras instancias. La hermenéutica pretende situarse así entre el relativismo y el dogmatismo, en una posición incómoda, incluso frustrante para quien aspira a conseguir la verdad en sentido pleno, pero que puede ser muy creativa.

Hay además otro elemento que debe tenerse en cuenta. En la lectura interpretativa debe entrecruzarse el mundo del texto y el mundo del lector, como modo de realizar la apropiación de las proposiciones de mundo que ofrece el texto y conseguir así comprendernos mejor. En principio, hay que estar dispuestos a dejarse decir algo por el texto, hay que ser receptivos ante su alteridad. Esta receptividad ni debe ni puede borrar nuestras preopiniones; es por eso importante hacerlas conscientes en la medida de lo posible y ponerlas de algún modo en suspenso en una especie de *epoché*, a fin de poder confrontarnos realmente con la alteridad que el texto posee y mantenernos abiertos a las posibilidades que nos ofrece. Desde esa actitud, lo que es comprendido hablará siempre a su favor, se dotará de cierta fuerza de convicción, determinará de algún modo la conciencia del que comprende, aunque no nos lleve necesariamente a asumirlo en el sentido propio del término. Así el mundo «imaginario» del texto, pero con fuerza para ser encarnado, y el mundo «real» del lector, pero con potencia de remodelación, podrán entrecruzarse para producir la *obra*, o producción común del texto y del lector que, por un lado, afecta al horizonte de esperanzas desde el que el lector aborda el texto y, por otro, encuentra en esas esperanzas la clave hermenéutica del proceso de lectura interpretativa. En este momento del proceso la imaginación productiva tiene un papel que jugar: Si los textos, especialmente los textos poéticos metamorfosean la realidad a través de variaciones imaginativas, por la lectura debemos introducirnos «en las variaciones imaginativas del *ego*», debemos dejarnos coger por nuevas posibilidades: «lector, no me encuentro más que perdiéndome» (Ricoeur, 1986, 117).

El momento de la apropiación, en el caso del texto bíblico, nos lleva al tema de la fe. La fe, aclara Ricoeur para comenzar, «es el límite de toda hermenéutica, a la vez que el origen no hermenéutico de toda interpretación; el movimiento sin fin de la interpretación comienza y se acaba en el riesgo de una respuesta que ningún comentario engendra ni agota» (1975-a, 130). Este carácter pre o hiperlingüístico de la fe se expresa con claridad en los sentimientos religiosos fundamentales que mencioné al comienzo, y en el propio esquema «llamada-respuesta» que vivencia que la fe es respuesta a una iniciativa que siempre me precede. Siendo ello cierto, hay que hablar igualmente de una constitución hermenéutica de la fe bíblica, en el sentido de que ésta no puede ser separada del movimiento de interpretación que la eleva al lenguaje y que permite que los sentimientos mencionados no se reduzcan a algo inarticulado, incluso ilusorio y enfermizo, sino que se configuren como res-

puestas a la propuesta de ser nuevo que abren ante mí los textos. Que la fe esté constituida por la asunción del ser nuevo que es el mundo del texto, no evita las variaciones hermenéuticas que se producen en el entrecruzamiento entre mundo del texto y mundo del lector, las variaciones que se deben a la riqueza inagotable del texto; y ante ellas, que expresan en positivo que la apropiación es creativa, que libera posibilidades inéditas, deberá jugarse con los criterios de discernimiento aludidos. Esta constitución hermenéutica de la fe evita, en cualquier caso, la reducción psicologizante de la misma.

Avanzando en lo que supone la apropiación, hay que recordar que implica que los textos no se agotan en su funcionamiento interno, que la práctica que resulta de transferir los textos a la vida no es exterior a la comprensión de los textos, en nuestro caso, de los textos de la fe. Lo que significa que hay que «rehacer el mundo» según la intención del poema, o dicho evangélicamente, que hay que «poner en práctica la Palabra». El que la hermenéutica así concebida fusione comprender el mundo de otra manera y cambiarlo, hace que pueda servir para alimentar una reflexión ética y política e inspirar e impulsar los correspondientes compromisos políticos y sociales. La teología hermenéutica mira así, por un lado, hacia las teologías de la trascendencia de Dios, en la medida en que preserva la especificidad de la nominación de Dios en el corazón del poema bíblico, pero mira igualmente, por otro lado, hacia las teologías políticas, desemboca en la práctica socio-política como una de las dimensiones de la apropiación que acaba la comprensión, aunque sin ser absorbida por ella, al ser primero y fundamentalmente una poética de la nominación de Dios, preservando de este modo la dialéctica entre la poética y la política (Ricoeur, 1977, 303-305). No voy a entrar aquí en concretar más este aspecto; sí debe quedar claro que sólo así la poética de la existencia del creyente responderá adecuadamente a la poética del discurso de su fe.

Cierro estas consideraciones que han pretendido fundamentalmente sintetizar la aportación de Ricoeur al tema, con una referencia creyente fundamental para el mismo, que retomo del propio Ricoeur: «Las comunidades cristianas tienen una expresión para designar lo que cierra y abre tanto el Libro como sus interpretaciones. Esta expresión designa lo no-dicho de toda nuestra meditación, a saber, el Espíritu. No habría que decir: Palabra, Escritura, Religión; sino: Palabra, Escritura, Espíritu. Es el Espíritu el que dibuja el mayor círculo al interior del cual la Palabra y la Escritura, la Escritura y la comunidad confesante, se constituyen mutuamente. La fe, tal como es profesada por los creyentes, pero

también tal como puede ser comprendida en imaginación y simpatía en la suspensión de la creencia, consiste entonces en creer que “el testimonio interior del Espíritu Santo” —del lado de las comunidades de escucha e interpretación— y la inspiración atribuida a las Escrituras por estas comunidades, son la obra de un mismo y solo Espíritu» (Ricoeur, 1992-a, 325-326).

BIBLIOGRAFIA

NOTA: En lo relativo a la producción de Ricoeur, los artículos relacionados directamente con el tema de la fe y la Revelación los he especificado detalladamente y en el orden cronológico de su producción. De cara a su teoría hermenéutica, en cambio, cito sin entrar en detalles dos libros que recogen los ensayos que he considerado más significativos al respecto (los señalo con asterisco).

- ETXEBERRIA, X. (1995), *Teoría hermenéutica del texto*: Pideía, 29, pp. 21-37.
- GADAMER, G. H. (1984), *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- (1992), *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme.
- GARCÍA DE PRADA, J. M. (1993), *La producción de sentido en los textos*: Estudios filosóficos, 120, pp. 215-239.
- LÓPEZ SÁENZ, M. C. (1997), *El paradigma del texto en la filosofía hermenéutica*: Pensamiento, 53/205, pp. 215-242.
- RICOEUR, P. (1975-a) *Herméneutique philosophique et herménuetique biblique*: en *Du texte à l'action*, París, Seuil, 119-133.
- (1975-b), *Biblical Hermeneutics. On parables*: Semeia, 4, pp. 27-148.
- (1976), *Le Royaume dans les paraboles de Jesus*: Etudes Théologiques et Religieuses, 1, pp. 15-19.
- (1977), *Nommer Dieu*: en Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, París, Seuil, 1994, 281-305.
- (1982), *La Bible et l'imagination*: Revue d'histoire et de philosophie religieuse, 4, pp. 339-360.
- (1985-a), *Temps et récit III*, París, Seuil.
- (1985-b), *Temps biblique*: Archivio di Filosofia, 53/1, pp. 23-35.
- *(1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Esprit-Seuil.
- (1992-a), *L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique*: en Lectures 3, e.c., 307-326.
- *(1992-b), *Lectures 2. La contrée des philosophes*, París, Seuil.
- (1993), «Phénoménologie de la religion», en *Lectures 3*, e.c., pp. 263-272.

