

TRES NOTAS DE HERMENÉUTICA

L. ALONSO SCHÖKEL
Pontificio Instituto Bíblico
Roma

Resumen

Estas "notas" reflexionan sobre la utilidad y las limitaciones del método histórico-crítico (I), la expresión *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* en su relación con el AT y con Qumrán (II), la participación del lector u oyente en la comprensión de la Biblia (III).

Summary

These "notes" reflect upon the utility and limitations of the historical-critical method (I), the expression *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* in its relation to OT and Qumran (II), and the reader's or hearer's participation in the understanding of the Bible.

"El método histórico-crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos. Los exegetas deben servirse del método histórico-crítico, sin atribuirle, sin embargo, exclusividad"¹

I. SOBRE LA COMPRENSIÓN DEL PENTATEUCO

El método histórico-crítico pretende recuperar el sentido de un texto según la intención del autor y la comunicación a sus destinatarios.

Considera sentido de un texto exclusivamente lo que procede o pasa por la intención del autor, la cual es un acto mental consciente: *mens intendit in*. En concreto, es la intención de comunicar un mensaje a su

¹ Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993).

público. "Es así posible una comprensión más precisa de la intención de los autores y redactores de la Biblia, así como del mensaje que han transmitido a los primeros destinatarios"². Supone que el sentido así definido adecuadamente queda impreso en el texto, inmutable y recuperable a distancia de tiempo y espacio.

Dado que muchos textos bíblicos, más que de un autor, son producto de un proceso de autores y redactores, el método intenta separar los estratos y asignar cada uno a su autor, época y destinatarios. "Procura dilucidar los procesos históricos de producción del texto bíblico"³.

Apliquemos estas nociones conocidas al estudio y comprensión del Pentateuco. Durante muchos decenios hemos comprendido y explicado el Pentateuco repartido en cuatro fuentes literarias, suficientemente reconocibles y distinguibles: Yahvista, Elohista, Deuteronomista y Sacerdotal. Prácticamente todas las variaciones se inscribían en este preciso y elegante cuadrilátero. Recordemos con respeto la gran *Teología del Antiguo Testamento* de von Rad, libro de universal difusión.

¿Sigue vigente hoy dicho modo de interpretar el Pentateuco? Escuchemos o leamos la competente presentación de Félix García López⁴. He aquí algunas frases:

Se han removido los pedestales sobre los que se apoyaban algunas de las grandes figuras de la exégesis veterotestamentaria y han comenzado a desmoronarse los edificios por ellos construidos.

Puede consultarse también el reciente y documentado artículo de J. L. Ska⁵.

En concreto, muchas atribuciones de relatos o perícopas a determinados autores y épocas se consideran hoy insostenibles. Por tanto, si los supuestos autor y destinatarios, intención y comunicación se han mostrado falsos, entonces, según las exigencias del método, no hemos comprendido dichos textos. Si el error se extiende a gran parte de los textos, resulta que durante decenios no hemos comprendido el Pentateuco como es debido.

² *Ibid.*, I.A.1.

³ *Ibid.*, I.A.2.

⁴ "De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco": *EstBibl* 52 (1994) 7-35.

⁵ "Le Pentateuque: état de la recherche à partir de quelques récentes Introductions": *Biblica* 77 (1996) 245-265.

¿Podemos decir que con las nuevas atribuciones lo comprendemos debidamente? Quien conozca lo que sucederá dentro de treinta años, que responda.

Con todo, no me siento pesimista. Pienso, en primer lugar, que la investigación al uso nos ha afinado la vista y nos ha hecho comprender muchísimas cosas del Pentateuco (del AT) que antes de la crítica ignorábamos. Lo que más ha fallado han sido las reconstrucciones globales. En segundo lugar, pienso que el método histórico-crítico debería practicar la modestia y temperar sus exigencias. Su definición de sentido no es una verdad evidente, sino un presupuesto, como tal, subjetivo. Quizá haya otros modos de comprender legítimos. Quizá el condicionamiento de sentido por autor, época y destinatarios no sea una invariante absoluta.

Propongamos otra hipótesis. El Pentateuco, como texto abierto y de uso plural, tolera bien la colocación en contextos diversos (analógicamente como muchos salmos), en los cuales libera parte de su sentido potencial. Lo importante es saber y confesar el contexto donde lo colocamos. Tal es la práctica del pluralismo actual de los intérpretes.

Analizando más los hechos, sospecho que se da una transposición mental inconsciente, de la reconstrucción al hecho. Yo entiendo una página de Ben Sira como enseñanza de un maestro sapiencial a sus discípulos en los primeros decenios del siglo II a. C. (200-180). Tengo datos fehacientes. Yo intento comprender el relato del paraíso (Gn 2-3) como enseñanza del Yahvista a sus lectores hacia el siglo X a. C. Me apoyo en una reconstrucción. A fuerza de habitar en el edificio reconstruido, nos persuadimos de que está sólidamente cimentado, de que responde a la verdad objetiva. En la investigación del AT (mucho más que en la del NT) operamos con una enorme cantidad de hipótesis; según la lógica, las conclusiones serán en el mismo grado hipotéticas. ¿Significa esto que nuestra comprensión del AT se mueve en un limbo hipotético? No es así, porque las hipótesis tienen su grado de probabilidad reconocible y algunas se comprueban por la coherencia interior o por descubrimientos externos.

Hablando de hipótesis, conjeturas y especulaciones, se me ocurre citar algunos casos que considero excesos. El afán por precisar autor, inten-

ción, época y destinatarios pueden empujar muy lejos al investigador. Del Pentateuco me traslado a los Salmos⁶.

Es indudable que los seis últimos versos del salmo 139 son problemáticos y han originado diversas explicaciones. Butenwieser (1938) arregló el asunto declarando que los versos 19-20 deben ir detrás de 140,12, y los versos 21-22 detrás de 141,4. Algunos comentaristas actuales piensan que la propuesta es valiosa o interesante, pues la siguen citando. ¿Tenemos que perpetuar en nuestros comentarios todos los caprichos de Butenwieser? En caso negativo, ¿tenemos que reemplazarlos con otros caprichos más actuales?

Si reuniéramos todos los versos de los salmos que Briggs (1907) eliminó como glosas, alcanzaríamos centenares.

Butenwieser intentó datar y ordenar cronológicamente todos los salmos. Algo semejante intentó con el cuerpo profético Fohrer. Probablemente, los textos protéticos ofrecen más datos e indicios sobre su contexto histórico, mientras que la mayoría de los salmos, por ser textos de repertorio, se resisten muchas veces a la datación.

Veamos un caso en que suman su acción dos tendencias: el deseo de clasificar y encasillar y la pesquisa de un proceso genético. El salmo 131 tiene en hebreo cinco versos. En los tres primeros el orante hace una declaración, negativa y positiva, de conducta; en el cuarto ilustra la declaración positiva con una comparación maternal. En el quinto invita a la comunidad de Israel a una confianza semejante. Una declaración de recta conducta se parece a la confesión de una liturgia de entrada en el templo (Sal 15 y 24); la comparación materna esta inmediata o mediata-mente inspirada por la experiencia propia o ajena; la invitación a Israel ensancha a la comunidad la oración personal. G. Quell (1967) reparte el salmo en tres piezas y tres etapas: 1-2a una confesión de inocencia, 2b la oración de una mujer, 3 una adición para adaptar el texto precedente al uso público en el templo. Como situación, Seybold⁷ propone que es la oración personal de una mujer con su hijo en brazos, en peregrinación al templo.

La primera propuesta rompe el salmo en tres piezas para encasillarlas cada una por su lado; la segunda interpreta en clave realista una compara-

⁶ Las referencias se hallan en mi comentario *Salmos I y II* (Estella 1992-1993).

⁷ K. Seybold, *Wallfahrtspsalmen* (Neukirchen 1978).

ción poética. ¿Podemos hablar de objetividad? Si se replica que se presentan como hipótesis, ¿qué grado de probabilidad alcanzan? Si no superan el umbral se quedan en especulación: ¿tenemos que recogerlas y perpetuarlas en nuestras discusiones?

Tomemos el salmo 8, con su gran pregunta: "¿qué es el hombre?", y su difícil frase 2c (para la cual Dahood nos ofreció una sugerencia valiosa). Loretz (1976) distingue en los diez versos (uno repetido) tres o cuatro estadios de elaboración. Primero la pregunta sobre el hombre 5-9, a la cual se añade un marco litúrgico 2ab y 10, después se añaden 4ab y 2c; finalmente se añaden y retocan 3ab.

El método histórico-crítico quiere precisar sus preguntas y afinar sus respuestas. Pero no debe olvidar que a mayor precisión menor probabilidad. Si digo que un texto es del siglo v, puede ser cierto o muy probable; si afirmo que es de la segunda mitad de dicho siglo, la probabilidad disminuye; si le asigno un decenio de dicho siglo, la probabilidad será escasa. Habrá un punto en que la propuesta sea simple especulación.

Es probable que el salmo 139, con su magnífica reflexión de resonancias sapienciales, surja como apelación de un inocente (acusado en falso) al tribunal de Dios, ya se trate de un caso forense real o de una imitación literaria. Holman (1970) quiere precisar y dice que se trata de un hombre acusado de adorar el sol (por supuestas y discutibles alusiones solares del texto): semejante hipótesis pierde muchos grados de probabilidad. Más valdría no precisar tanto y aceptar nuestras múltiples ignorancias.

Se comprende que el investigador no se resigne fácilmente a la ignorancia, ya que las preguntas insatisfechas son motor de progreso. Sólo que aquí interviene una reflexión en la cual probablemente me aparto de muchos colegas. Sostienen éstos que hay que seguir proponiendo hipótesis para discutir las, agotar sus posibilidades, descartarlas, sustituirlas por otras... A la larga se hallará la solución.

Yo opino que no es sólo cuestión de estudio, sino que hay que contar con un número suficiente de datos. Están los comentaristas debatiendo una interpretación sin dar con una solución aceptable, cuando los arqueólogos descubren un texto. De golpe la cuestión pendiente se resuelve.

Por debajo del umbral, cada propuesta, en vez de acercarnos a la solución del problema, añade una hipótesis más y confunde el problema. Sería mejor confesar que, con los datos actualmente a nuestra disposición,

no podemos responder a la pregunta; y con tal confesión dedicarnos a otras cuestiones pendientes que sí tienen solución.

Si el texto parece mal conservado y está poblado de enigmas, puede convertirse en invitación o tentación para las conjeturas. Un ejemplo notable es el salmo 141. Dahood (1970) se atreve a explicarlo con precisión: es el lamento de un israelita del reino septentrional que vive en la diáspora fenicia después de la caída de Samaría (721). Conducido al tribunal por negarse a participar en ritos y banquetes paganos, pide a Dios que preserve sus labios de abjurar de la fe yahvista. J. H. Eaton (1967) atribuye el salmo a un rey en guerra que se lamenta por la matanza de su gente, desea la derrota del enemigo y parlamentar con él; quizá la campaña se dirija contra Petra en Edom. La mayoría de los exegetas prefieren reconocer el enigma y abstenerse de aprovecharlo para sus conjeturas.

Es notable cómo la mayoría de los practicantes modernos/recientes del método histórico-crítico, en su afán de trasladarse al momento original de producción de los textos, se saltan casi todo el tiempo intermedio. Sigamos en el terreno de los salmos, que han sido rezados y comentados durante siglos. En la línea judía hemos de señalar el Targum y el Midrás y la gran revolución de los maestros medievales, entre los que sobresalen Ibn Ezra y Qimkhi. En la línea cristiana se coloca la gloriosa y riquísima tradición de los Padres de la Iglesia, las corrientes monástica y escolástica del Medioevo, la gran floración de los siglos XVI y XVII, desde Pérez de Valencia (1484) hasta Tomás de Maluenda (1628). Saltando a la era crítica, descuellan al menos Rosenmüller (1821), Phillips (1849) y el gran Delitzsch (1859-1860).

Tomemos un comentario serio y reciente, el de L. C. Allen en *Word Biblical Comentary*: en el índice de autores no encuentro ni un santo padre, no figuran Ibn Ezra ni Qimkhi; están ausentes Rosenmüller y Phillips; una vez asoman Hitzig y Delitzsch. Los repertorios de J. M. Neaaly, J. Ecker y J. Claude Nesmy son desconocidos.

Desde luego, es una elección que permite dedicar espacio y tiempo a exponer y discutir hipótesis de los últimos decenios. ¿Todas dignas de ser discutidas? ¿No será una pérdida el vacío de siglos, la ignorancia de nuestra historia de devotos de la Biblia?

Repito que no soy pesimista: unos cuantos excesos —en mi apreciación— no desacreditan un método fecundo, sólo aconsejan temperancia. Además de al margen de la intención del autor, la época y los destinata-

rios, quedan probablemente otros accesos al sentido del texto: sobre todo, la común humanidad, *homo sum*; acaso la empatía, la imaginación.

Al terminar su artículo citado, Félix García confiesa juiciosamente: "A medida que ha ido pasando el tiempo he podido comprobar que la flexibilidad es siempre buena compañera de viaje".

Concluyo esta nota citando un párrafo de la instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993).

Ciertamente el uso clásico del método histórico-crítico manifiesta límites, porque se restringe a la búsqueda del sentido del texto bíblico en las circunstancias históricas de su producción, y no se interesa por las otras posibilidades de sentido que se manifiestan en el curso de las épocas posteriores de la revelación bíblica y de la historia de la Iglesia. Sin embargo, este método ha contribuido a la producción de obras de exégesis y de teología bíblica de gran valor⁸.

En su conclusión, Ska es optimista. Alaba el progreso de la investigación, el diálogo de los métodos diacrónico y sincrónico, el esfuerzo de partir de los textos.

II. EL TESTIMONIO DE QUMRÁN

Esta nota de hermenéutica toma como punto de partida un trabajo ejemplar de un autor universalmente reconocido: Joseph A. Fitzmyer⁹. El valor científico de este artículo es parte de mi razonamiento.

En el apartado sobre "Escritos del Nuevo Testamento" se fija en una fórmula y en un tipo de plegaria.

La fórmula es $\delta\iota\kappa\alpha\iota\sigma\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$, que Fitzmyer encuentra en Pablo, en Qumrán y no en el AT. De Pablo cita Rom 1,17; 3,5.21.22 y 10,3. No cita 2 Cor 5,21, caso probable de abstracto por concreto, predicado de "nosotros"; tampoco Flp 3,9, que con su formulación $\acute{\epsilon}\kappa\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\sigma\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ puede aclarar las otras. Del AT cita la fórmula קדוה צדקת/ות (Dt 33,21 y Jue 5,11), que con razón declara no pertinentes. De Qumrán dos variantes, צדק/צדקת אל (1 QM 4,6; 1 QS 10,25; 11,12) Con

⁸ I.A.4.

⁹ "The Dead Sea Scrolls and Early Christianity": *Theology Digest* 42 (1995) 303-319.

esto quedan solos Pablo y Qumrán. Concluye discretamente que "claramente Pablo se hacía eco de una frase corriente en el judaísmo de la época". Hasta aquí el razonamiento sobre la fórmula "verbatim".

Un profesor de AT creo que procedería de otro modo, también legítimo. Primero, dada la polisemia del sustantivo *δικαιοσύνη* - *צדקה*, procura definir el campo semántico al que pertenecen las citas de Pablo: es el campo judicial, referido a ofensores o culpables. Si se trata de la comunidad de Israel, sería el juicio contradictorio o querrela bilateral; en otro caso, podría ser un juicio tripartito, de dos partes frente al juez o el acto de un soberano:

Es el derecho que tiene la parte inocente o la autoridad suprema a perdonar un delito y el acto o ejercicio de dicho poder (*Salmos* I, 907). Puede consultarse la exposición amplia y sistemática de Pietro Bovati¹⁰; libro que sería muy útil a quienes estudian las cartas a los Gálatas y los Romanos.

Sigue la pregunta: en textos correspondientes del AT, ¿aparece el sustantivo *צדקה/צדק* de Dios? Veamos algunos casos. En el gran *rib* del Señor con su pueblo, al que acude como parte ofendida y no como juez, "los cielos proclaman su inocencia/su derecho" (*צדקו*) frente a la culpa del pueblo. En el salmo 51 (*Miserere*), respuesta a la querrela del 50, promete el orante aclamar *šidqateka* (*תִּרְנֶנּוּ לְשׁוֹנֵי צְדָקָתְךָ*). Ambas parecidas a 1QS XI,13: *להורות לאל צדקו*.

Un caso significativo es la oración penitencial de Daniel, al estilo de otras postexílicas (*Esd* 9; *Neh* 9; *Bar* 1,15-3,8). Partiendo de la situación de la alianza en las relaciones del pueblo con su Dios, el orante reconoce que es culpable y que el Señor es justo = inocente, e invoca el perdón 9,7: *בשׂת הפנים לך ארני הצדקה ולנו*. La "vergüenza" (*bošet*) o confusión en estos textos equivale a la confesión del delito (la misma correlación en *Is* 45,24). Compárese 1QH XVI,9 *לך אחת הצדקה* = XVII,20 en contexto próximo penitencial.

Más adelante, 9,16 insiste contraponiendo *צדקה* a *אף*, exactamente como Pablo en *Rom* 1,17-18 *δικαιοσύνη ὁμολογῆς*. Y en el v. 18 lo remacha, alegando que no es por propios méritos o derechos (o inocencia):

¹⁰ *Ristabilire la giustizia* (Roma 1987).

אשר־נקרא שמק עליה כי לא על־צדקתינו אנחנו
מפילים תחנונינו לפניך כי על־דחמיך הרבים

La misma idea la formulan otras oraciones penitenciales usando el adjetivo:

Esd 9,15: אלהי ישראל צדיק אתה כי־נשארנו פליטה כהיום הזה
הננו לפניך אשמתינו כי אין לעמוד לפניך על־זאת

Neh 9,33: ואתה צדיק על כל־הבא עלינו כי־אמת עשית ואנחנו הרשענו

La misma formula צדיק אתה se repite en griego en la oración penitencial de Baruc: Bar 1,15; 2,6.10.18.

Otra situación supone el salmo 69: el inocente ofendido apela al juicio de Dios contra el ofensor; pide para él el castigo y que no pueda gozar de un indulto. Sal 69,28:

תנה־עון על־עונם ואל־יבאו בצדקתך	28
ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל־יכתבו	29

de donde se seguirá que no "sean inscritos con los justos = honrados", porque ni poseen justicia propia ni la reciben como indulto de Dios. Obsérvese la coincidencia sintáctica de la formula en 1QS XI,13-14 יבוא משפטי בכסדיו משפטי.

En fórmulas de segunda persona o de adjetivo, esa justicia forense o soberana de Dios está presente en el AT. Ahora pregunto: ¿puede un escritor pasar de la segunda persona a la tercera, del adjetivo al sustantivo por su cuenta?, ¿o necesita que otro le fabrique el puente? No es improbable que los autores de Qumrán y Pablo se inspiren en la fuente común, el Antiguo Testamento.

De la fórmula pasa Fitzmyer a la mentalidad y cita dos textos qumránicos en los que el hombre se confiesa pecador y apela a la misericordia y gracia de Dios. Y comenta: "Su enseñanza forma una interesante transición entre la doctrina del AT sobre la justicia (*righteousness*) y la de Pablo". Pues bien, como frecuentador del AT, al leer los dos textos citados con sus contextos, me siento plenamente en el ambiente de las mencionadas oraciones penitenciales: la misma acumulación de sinónimos de pecado: *rs'h'wl'wnn ps' h'it'smh*, extender el pecado a todos, la expresión *ymh ps'y* (1QS XI,3 y Sal 51,3), *kpr'wnn* (1 QH IV,37 y Jr 18,23;

Sal 78,38) del apelar a la gracia con los términos *hesed* y *rahamim* equivalentes de *šdq* / *šdqh*¹¹.

La diferencia principal es que Daniel, Esdras, Nehemías y Baruc extienden el pecado a todas las categorías de Israel —como lo pide el género literario—, los textos qumránicos y Pablo, a toda la humanidad. Pero, que ningún hombre sea "justo" frente a Dios es doctrina repetida en el libro de Job: 4,17 Elifaz, 9,2 Job, 15,14 Elifaz, 25,4 Bildad y 32,2 Elihú; y ha sonado en la oración de Salomón al inaugurar el templo, "porque no hay hombre que no peque" 1 Re 8,46. El título de gusano que se apropia humildemente el autor (1 QS XI,10), en cuanto hombre, parece inspirado por una frase de Bildad (Job 25,4.6), precisamente cuando afirma que ningún hombre es justo en relación con Dios

ומה יצדק אנוש עם אל ומה יזכה ילוד אשה	4
אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה	6

Muy parecido es 1 QH XVI,11 *ki lo'yisdaq 'iš*. Casi como respuesta suena 1 QH XIII,16-17 *betubka yišdaq 'iš*, sólo por tu bondad será justo el hombre.

La expresión *ylwd 'šh*, nacido de mujer, encabeza el capítulo 14 de Job (y aparece en 1 QH XIII,14).

Más claro me parece el caso de la expresión "obras de la ley". Pues aunque existe el sintagma "hacer la ley" *עשה התורה* (Nm 5,30; Jos 22,5; Neh 9,34; 2 Cr 14,3), no es tan fácil el paso a la fórmula *מעשי התורה*.

En conclusión, ¿rechazo la posición de Fitzmyer? De ninguna manera. En primer lugar, me he referido sólo a una página de un denso y documentado artículo. En segundo lugar, si nuestras conclusiones divergen, es porque es diverso el punto de partida. Fitzmyer parte de Qumrán con una mirada oblicua al AT; yo parto del AT con una mirada oblicua a unos textos de Qumrán. Los dos procedemos con rigor y llegamos a conclusiones válidas.

Aquí entra mi reflexión hermenéutica. Al principio del análisis hay una elección, que es un acto subjetivo. A lo largo del trabajo se suceden nuevas elecciones, que son actos subjetivos de apreciar y evaluar. Por eso, cuando apelamos a la objetividad, buscada y posible, deberíamos hablar

¹¹ Véase el salmo del perdón 103,17 *hesed* = *šedaqa*.

con cautela, especialmente antes de descalificar a quien procede de otro modo.

Cuando la instrucción de la Comisión Bíblica dice: "Es un método que, utilizado de modo objetivo, no implica de por sí ningún *a priori*", se entiende que no se apoya en concepciones filosóficas o teológicas previas. En otro sentido, su definición del sentido es un *a priori*, los modelos usados son *a priori*, lo mismo que los planteamientos concretos y muchos criterios de evaluación. En resumen, la objetividad se alcanza en un contexto de intersubjetividad.

III. ALGUNOS TESTIMONIOS ANTIGUOS

Escojo dos textos breves del área paulina. No intento hacer su exégesis, sino simplemente formalizar su estructura en categorías hermenéuticas. Es natural y lógico que los antiguos se enfrentaran a problemas de comunicación, para lo cual no necesitaban conocer una teoría hermenéutica coherente. La práctica antecede a la reflexión.

Ef 3,4: Leed mi carta y podréis apreciar cómo entiendo el misterio de Cristo.

1 Tim 1,6: Al desviarse de ello, algunos se han perdido en discursos vanos; 1,7 pretendiendo ser doctores de la ley, sin saber lo que dicen ni comprender lo que dogmatizan.

En el primer texto podemos analizar la siguiente estructura hermenéutica. Pablo (autor) ha tenido una intuición sobre el destino del Mesías (sentido), intuición que puede articular para sí y para comunicarla a otros. Pablo lo ha comprendido en el marco de sus ideas y expectativas judías sobre el futuro Mesías (horizonte) y también de su experiencia radical de conversión. Quiere comunicar su conocimiento como doctrina auténtica (inlocución), en forma preposicional articulada (lenguaje griego bíblico). La comunicación se ha hecho en una carta y se repite en ésta (texto). Los lectores/receptores viven en otro marco de ideas y expectativas (horizonte), pero comparten algo del horizonte y podrán corregirlo y enriquecerlo con la nueva comunicación. Además, los lectores comparten de modo suficiente el lenguaje usado. Pablo supone, afirma que la lectura de la

carta producirá la comprensión de una doctrina articulada dentro de un tema conocido.

En el segundo texto el autor de la carta denuncia a "algunos" que dogmatizan o afirman categóricamente (inlocución) su doctrina. Lo que dicen (texto) es inteligible como enunciado, pero es falso; el autor puede dictaminar (inlocución) de acuerdo con una norma cierta que posee. El dictamen es grave: hablan de lo que no conocen (tema). Añade un análisis de motivos: se han apartado de una norma (tradicón autoritativa) y pretenden erigirse en maestros.

En el tratado de Basilio *La obra de los seis días* (6,1 PG 29,117) leemos una interesante página programática, de tema hermenéutico. Pide a los oyentes preparación previa y participación activa al escuchar. Procede en orden inverso: primero la participación, después la preparación presupuesta. Seguiremos su orden.

Se diría una instrucción sobre ejercicio interactivo. El oyente no debe escuchar pasivamente, sino participar activamente. ¿En qué? – En el descubrimiento de la verdad. Esta enseñanza es capital: se trata de ir a la cosa, a la realidad; no basta simplemente entender la opinión o teoría del predicador (autor). Predicador y oyentes están comprometidos en un gran deporte o tarea: encontrar la verdad de la Biblia. He dicho "deporte" porque así lo ilustra el autor:

Quien asiste a una pelea tiene que mantener en sí una cierta tensión. Nos lo hacen ver las reglas generales del juego, que ordenan a los espectadores asistir con la cabeza descubierta. A mi parecer, para que cada uno no se contente con mirar, sino en cierto modo se haga (se sienta) luchador.

Del mismo modo, junto al predicador que describe tan grandes y extraordinarias maravillas, también el oyente de tan sublime e inefable verdad debe traer de casa un gran interés por meditar el tema y debe participar con todas sus fuerzas. No tanto como crítico cuanto como colaborador, para que no se nos escape el descubrimiento de la verdad.

El crítico procura comprender lo que ha dicho o ha querido decir el autor, después lo juzga según sus conocimientos y criterios. Basilio se siente buscador de la verdad y pide a los oyentes su activa colaboración. Esto nos hace reflexionar sobre una exégesis que se agota en el desfile y evaluación de opiniones. Mas allá de opiniones múltiples y a través del texto bíblico, lo que cuenta es alcanzar una realidad trascendente que se manifiesta.

La segunda parte de la página expone prácticamente cómo lograr esa preparación. Aquí tendremos nosotros que corregir en un punto a Basilio.

Se dispone a comentar el primer capítulo del Génesis, la tarea de seis días, y quiere atenerse al texto bíblico sin acudir a la ciencia profana, "sabiduría del mundo". En parte tiene razón: no quiere confundir la cosmología profana con el mensaje bíblico; el reverso es que se expone a una lectura no crítica, hoy diríamos fundamentalista. Nosotros, manteniendo separadas las dos instancias, queremos aprender de la ciencia profana para nuestra contemplación del mundo. Pues dicha contemplación es la preparación que pide Basilio a sus oyentes.

¿Por qué digo eso? Porque nuestra tarea es investigar la constitución del mundo y contemplar el universo. Para lo cual no acudimos a la sabiduría mundana, sino que nos atenemos a la instrucción que dio Dios a su siervo [Moisés] hablando en términos precisos, no con enigmas.

Para ello es necesario que los amigos de tan sublime espectáculo no vengán a nuestro discurso sin instrucción ni preparación, si es que desean entenderlo. Si en una noche serena has mirado a la indecible belleza de las estrellas y has reflexionado sobre el creador del universo, que adornó el cielo con tan múltiples flores, y cómo en el mundo visible lo necesario precede a lo agradable; si de día, en una hora de reflexión, has conocido las maravillas del día y de lo visible has deducido lo invisible; entonces llegarás como oyente bien preparado y podrás participar.

En terminología moderna diríamos que Basilio pide a sus oyentes una buena precomprensión, quiere que ensanchen su horizonte de comprensión. Mirando, contemplando y reflexionando. La petición o exigencia es antigua y moderna. Lo que cambia en nuestro tiempo es: primero, que nosotros contemplamos el universo con los ojos de la ciencia moderna, gracias a la cual podemos afirmar que el universo que nosotros conocemos es mucho más maravilloso que el que empíricamente, ingenuamente contemplaban los antiguos. Segundo, que no podemos tomar las expresiones de la Biblia a la letra, sin crítica.

Hemos visto cómo Basilio nos invita a descubrir, en el texto y a través de él, la "verdad" o realidad trascendente que se revela. Y nos quedamos contentos si alcanzamos esa percepción intelectual. ¿No hay más? Se diría que nuestra hermenéutica no tiene espacio para la sorpresa y el arrebató de tal descubrimiento.

Casiano (siglos IV-V) en sus *Colaciones* (III,7) exhorta a la "meditación constante de la Escritura", por la cual se sube a la "contemplación de lo

invisible", lo celeste e incorpóreo. Entonces el hombre "será arrebatado a tales transportes" que se suspende el uso de los sentidos... "Sólo quien lo experimenta entiende la fuerza de tal estado". La descripción parece corresponder a un éxtasis del contemplativo (PL 49,567-568).

Porque recoge una importante tradición oriental y por su influjo en autores posteriores, quiero fijarme en Isaac de Nínive (siglo VII)¹².

Dentro de su sistema espiritual tripartito —cuerpo, alma y espíritu— el maestro insiste en este modo de contemplación (θεοποίησις). La define así:

Contemplación es la percepción de los misterios divinos encerrados en las cosas dichas [en la Escritura] (2,26).

Quien deleitosamente se ocupa de la Sabiduría almacenada en las palabras [de la Escritura] ... se olvida del cuerpo. Cuántas veces el espíritu se llena de estupor ... ante las maravillas que le salen al encuentro del mar de misterios de la Escritura (1,17).

Recomienda no ocuparse de opiniones de maestros que se discuten, sino buscar

el sentido de la palabra bíblica de modo que el alma penetre hondamente en las grandes intuiciones expresadas en las sentencias de los autores iluminados (2,22). Una especie de rayo de luz atraviesa las palabras de la Escritura, que distingue ante la mente el lenguaje ordinario y las exposiciones cargadas de sentido rico que ilumina el alma (1,23).

Isaac pondera luego "el santo poder que comunica un dulce sabor con los sentidos que llenan al alma de asombro" (1,24). No es la visión corporal, ni las imágenes de la fantasía, sino

la contemplación simple de los objetos de la inteligencia y la fe, que se resisten a ser desmembrados y claramente divididos y que muestran las imágenes primarias (4,62).

Me parece muy importante este párrafo. Apunta a una distinción entre la intuición simbólica y la posterior articulación conceptual. Las imágenes primarias son los grandes símbolos intuidos en la contemplación.

¹² *De la perfección religiosa o De la vida ascética* 1,17 (traducido al inglés y editado por Vladimir Seminary Press, Crestwood, NY).

Afirma fuertemente la necesidad de la experiencia personal, que no puede suplir la enseñanza oral ni la escrita: "¿Puede la tinta transmitir al lector de libros el sabor a miel?" (4,84).

Si Casiano se refiere a experiencias místicas en sentido propio, creo que Isaac de Nínive se refiere a una contemplación intensa y elevada. Analógicamente lo podemos aplicar a nuestro caso, a situaciones más modestas. Lo compararía en el orden natural al arrebató que uno siente leyendo una poesía, escuchando un concierto. Orígenes hablaba de "huellas de la Sabiduría" en las palabras y letras de la Biblia. Hay más que huellas. Llega el momento de la revelación, de la comunicación personal íntima, de experimentar la realidad trascendente... Deberíamos sentir la sorpresa, el estupor, el arrebató. "Te conocía sólo de oídas; ahora te han visto mis ojos" (Job 41,5). "¿Qué abismo de riqueza, de sabiduría y prudencia el de Dios!" (Rom 11,33).