

EL SENTIDO LITERAL Y EL SENTIDO ESPIRITUAL DE LA SAGRADA ESCRITURA

VICENTE BALAGUER

SUMARIO: 1. LA HERMENÉUTICA EN EL SENO DE LA BIBLIA. 1.1. *Jesucristo y la interpretación de la Escritura*. 1.2. *El Nuevo Testamento*. 2. LOS SENTIDOS HASTA LA SÍNTESIS TOMISTA. 2.1. *La exégesis antigua*. 2.2. *Santo Tomás y los sentidos bíblicos*. 2.3. *La articulación de la solución tomista*. 3. EL CAMBIO DE PARADIGMA. LA REFORMA Y EL RACIONALISMO. 4. LOS SENTIDOS BÍBLICOS EN LA EXÉGESIS CATÓLICA DEL ÚLTIMO SIGLO. 4.1. *Las encíclicas bíblicas*. 4.2. *Dei Verbum*. 4.3. *El sentido de la Escritura en la investigación desde «Divino Afflante Spiritu»*. 4.4. *El documento de la Pontificia Comisión Bíblica «La interpretación de la Biblia en la Iglesia»*. 5. UNA TEORÍA DEL SENTIDO Y DE LOS CONTEXTOS DE INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS. 5.1. *Aplicación a la Sagrada Escritura en la Iglesia*. 5.2. *Las posiciones de la exégesis a la luz de estas consideraciones*. 6. CONCLUSIÓN.

Resumen: El Nuevo Testamento propone un sentido espiritual para muchos textos del Antiguo cuando ve en ellos una expresión del designio de Dios que se cumple en Jesucristo. La exégesis antigua desarrolló este procedimiento y propuso, junto al sentido literal, diversos sentidos espirituales. Santo Tomás estableció un sistema de jerarquía entre los sentidos, con el literal como fundamento y los espirituales como desarrollos. La moderna crítica primero se desentendió del sentido espiritual; después lo retomó, pero entendiéndolo como un desarrollo de la lectura de los textos, de modo análogo a las obras literarias. El artículo propone unas reflexiones para

Abstract: The New Testament provides spiritual meaning for many Old Testament texts, seeing in them an expression of God's plan of salvation that is fulfilled in Jesus Christ. Ancient Biblical exegesis developed this particular understanding of scripture and distinguished the literal meaning from various other spiritual senses. Saint Thomas Aquinas established a hierarchical system in which the literal meaning forms the basis and the spiritual meanings are considered as development. At first, modern criticism neglected this spiritual sense, but took it up again later. However, interpreters understood it as a development in the reading of the text, thereby being ana-

mostrar cómo las propuestas de Santo Tomás se pueden enriquecer con las aportaciones de la moderna investigación. Ésta, en cambio, si no se sitúa en un universo de discurso como el tomista, se aboca a un callejón sin salida.

Palabras clave: Sentidos bíblicos, Hermenéutica, Exégesis.

gous to literary works. The present article suggests how the proposals of Saint Thomas may be enriched with contributions of modern research, provided that they are placed in the sphere of thomist discourse. Otherwise they will lead to a dead end.

Keywords: Biblical meaning, Hermeneutics, Exegesis.

La aceptación de un sentido literal y un sentido espiritual en la Sagrada Escritura es probablemente uno de los retos más serios que hoy en día tiene ante sí una exégesis que quiera ser verdaderamente católica, es decir, una exégesis que quiera hacer de la Sagrada Escritura como el alma de la teología. Si la tarea exegetica y teológica se queda en el sentido literal histórico, el intentado por el autor humano inspirado, los textos de la Sagrada Escritura difícilmente podrán dejar de ser monumentos del pasado que, inmersos en el mar de documentos de la historia de las religiones, sirven casi únicamente como ejemplos¹. El sentido literal tiene que ser camino para descubrir el sentido espiritual de la Escritura. Así lo apuntó ya Santo Tomás, así lo reconoce la investigación exegetica y así lo recogen los documentos del Magisterio de la Iglesia: desde la encíclica *Providentissimus Deus* (1893), al documento de la Pontificia Comisión Bíblica «La Interpretación de la Biblia en la Iglesia» (1993), pasando por la encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943), y la Constitución Dogmática *Dei Verbum* (1965) del Concilio Vaticano II.

Sin embargo, el reto no es fácil. La síntesis medieval, sobre todo la síntesis tomista, conseguía articular todos los sentidos partiendo del sentido literal. Sin embargo, la investigación actual no descubre la manera de realizar toda esa operación de ensamblaje de los sentidos bíblicos. Santo Tomás afirmaba que el sentido literal de la Sagrada Escritura era el pretendido por su autor, pero a continuación recordaba también que

1. «La articulación del AT no es una condición previa para el conocimiento de Jesucristo, pero forma parte de ese conocimiento esencial», P. BEAUCHAMP, «Teología bíblica», en B. LAURET y F. REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la teología. I*, Cristiandad, Madrid 1984, 184-237, aquí, 221; cfr. K. MÜLLER, «Exégesis-ciencia bíblica», en P. EICHER, *Diccionario de conceptos teológicos I*, Herder, Barcelona 1989-1990, 401-417.

el autor de la Sagrada Escritura era Dios. La exégesis católica moderna, por su parte, después de seguir las recomendaciones del Magisterio de iniciar la investigación por el sentido literal —entendido éste como el pretendido por el hagiógrafo, por el autor humano de la Sagrada Escritura—, detecta contradicciones en la síntesis de Santo Tomás. En consecuencia, sigue otros caminos. Fundándose en los avances logrados en las últimas décadas por la hermenéutica y por las ciencias del lenguaje, ha puesto de manifiesto que el sentido de los textos, los bíblicos y también los que no lo son, no puede limitarse al sentido intentado por quien los compuso —sentido que, por otra parte, a menudo es imposible de descubrir, o, al menos, de dirimir con exactitud²— ya que la interpretación primera, la de los destinatarios originales, forma parte del texto; además, todo texto tiene vida propia, y su sentido se enriquece con las sucesivas interpretaciones. Pero, en el fondo, con este procedimiento se disuelve la diferencia entre el sentido literal y el sentido espiritual, y, lo que es más importante, se introduce una cierta arbitrariedad en la determinación de la interpretación. Por eso, algún autor concluye su estado de la cuestión afirmando que todavía no es tiempo de una nueva síntesis³.

Las páginas que siguen quieren proponer unas reflexiones para mostrar que esta síntesis es posible, también hoy. Pienso que es posible conciliar el sistema tomista con las modernas teorías acerca del sentido,

2. Frente a la ingenuidad de la posición de la hermenéutica romántica, seguida muchas veces en la exégesis del pasado siglo, la crítica literaria ha puesto de manifiesto que «el ideal de eco completo, de recepción traslúcida, es, ni más ni menos, el ideal de lo mesiánico porque, en la ley mesiánica, cada movimiento y cada marcador semánticos se convertirán en verdad perfectamente inteligible» (G. STEINER, *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Destino, Barcelona 1991, 171). Al contrario de lo que ocurre en las ciencias experimentales, no existen métodos para verificar que el sentido encontrado en un texto sea el primigenio; aunque sí existen métodos de validación por los que podemos decir que una interpretación es más probable —o mucho más probable— que otra (cfr. E.D. HIRSCH Jr., *Validity in Interpretation*, Yale U.P., New Haven and London 1967; E.D. HIRSCH Jr., *The Aims of Interpretation*, The University of Chicago Press, Chicago 1976). También existen reglas para conjeturar la interpretación y reglas para validarla, pero, al final, «ni en crítica literaria ni en las ciencias sociales hay lugar para una última palabra. O, si la hay, la denomino violencia» (P. RICCEUR, «Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986, 205).

3. Cfr. M. DUMAIS, «Sens de l'Écriture. Réexamen à la lumière de l'herméneutique philosophique et des approches littéraires récentes», *New Testament Studies* 45 (1999) 310-331.

y que se puede articular un sistema que inserte los sentidos espirituales en el sentido literal. La exposición exige convocar en el estudio diversos elementos de la historia de la exégesis, de la hermenéutica, de la filosofía del lenguaje, de la inspiración de la Sagrada Escritura en relación con la revelación, etc. Esta enumeración pone ya de manifiesto que en el examen de la cuestión aparecen casi todos los temas presentes en el tratado de Introducción a la Sagrada Escritura. Y es que una proposición acerca de los sentidos bíblicos es una proposición acerca de la teología de la Sagrada Escritura.

Comenzaré con unos trazos de la historia de la exégesis para poder individuar los problemas; después, propondré la teoría lingüística capaz de integrar los resultados; en tercer lugar, intentaré conjuntar los resultados de una teoría del sentido con una teología de la inspiración y la revelación. Finalmente, intentaré mostrar que un recorrido epistemológicamente más largo que el tomista llega, sin embargo, a conclusiones cercanas a las del sistema del Aquinate. Obviamente, de esta manera pretendo también explorar un camino que pueden recorrer y precisar la exégesis y la teología contemporáneas.

1. LA HERMENÉUTICA EN EL SENO DE LA BIBLIA

Todo texto está escrito para ser leído, es decir, para ser interpretado. Pero en la medida en que un texto tiene relevancia en el presente —como ocurre, por ejemplo, en los textos jurídicos y en los textos religiosos— el texto en cuestión se somete, se quiera o no, a la operación hermenéutica. Con esta operación se busca en el texto del pasado una lección para el presente, para ahora⁴. Esto sucede de modo emblemático en la Sagrada Escritura. La palabra de Dios es viva y eficaz, es decir, está destinada a que se obedezca y a que se cumpla. Así los hombres «cumplen» la palabra de la Ley cuando obedecen a los mandamientos de Dios, que siguen siendo vigentes para ellos. También los oráculos del profeta, que proclama la palabra de Dios, se cumplen cuando un hecho en el devenir de la historia

4. «El problema hermenéutico se plantea donde el hombre se encuentra en relación con textos que, en cierto modo, en el plano religioso o en el plano jurídico, aspiran a valer como encuadramiento general de su vida». G. VATTIMO, *Schleiermacher, filosofo della interpretazione*, Mursia, Milano 1968, 17.

realiza lo anunciado⁵. Por eso, el lector de la Biblia tiene en ella una guía para escrutar el presente, al tiempo que examina su presente a la luz de lo contenido en la Escritura.

Estos principios se reflejan de una u otra manera en los mismos textos del Antiguo Testamento. Por ejemplo, las dos recensiones del Decálogo (Ex 20,1-17; Dt 5,6-22), con las diversas motivaciones que se aducen para el cumplimiento de los mandamientos, son expresión de que la Ley de Dios se explicaba y se actualizaba en su cumplimiento. Los ejemplos se podrían multiplicar, pero siempre encontraremos un horizonte semejante: el carácter verdadero y autoritativo de la palabra de Dios presente en la Escritura hace que esta palabra sea luz para las nuevas situaciones. Además, las nuevas situaciones descubren un sentido más rico en aquellas palabras⁶.

Poco a poco, los procedimientos de interpretación se hacen más técnicos y precisos. Los textos del Nuevo Testamento, los descubrimientos de Qumram, los textos rabínicos recogen un conjunto de procedimientos semejante al que encontramos en las pautas de interpretación de la antigüedad clásica⁷. En ellos se ve que el texto es siempre regente respecto del hoy que queda interpretado por él, ya que el texto tiene un carácter revelador de la voluntad de Dios. Esta situación cambia en gran medida con Jesucristo, ya que Él se presenta como el que habla con autoridad (Mc 1,22), el revelador que conoce al Padre y lo da a conocer (Mt 11,27).

1.1. *Jesucristo y la interpretación de la Escritura*

Desde un punto de vista formal, en sus argumentaciones, Jesús se sirve de procedimientos exegéticos de su tiempo —*midrash pesher*, por

5. Estas dos dimensiones del cumplimiento son también las que están presentes en la interpretación de la Escritura que hace Jesucristo cuando se llama a sí mismo plenitud, cumplimiento. Cfr. P. BEAUCHAMP, «Accomplissement des Écritures», en J.-Y. LA-COSTE (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Puf, Paris 1998, 2-3.

6. Muchos ejemplos pueden verse en el Documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Ed. Vaticana, Vaticano 1993, 80-81. Una fundamentación en M. FISHBANE, *Biblical interpretation in ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford 1989.

7. Cfr. H.L. STRACK y G. STEMBERGER, *Introducción a la literatura talmúdica y midrástica*, Verbo Divino, Estella 1996, 49-69; J. LUZARRAGA, «Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo», *Estudios bíblicos* 30 (1971) 177-193.

ejemplo, en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-21), *qal wa-homer* en el episodio de las espigas arrancadas en sábado (Mc 2,25-28), etc.— a la hora de interpretar la Escritura, pero lo hace para mostrar precisamente su posición singular⁸: Jesús entiende su vida y expresa sus acciones como cumplimiento de la voluntad de Dios manifestada en las Escrituras.

El verbo «cumplir» puede significar tres cosas: realizar algo que estaba prescrito o anunciado antes, mantener una promesa, llevar un proceso a su término⁹. En lo que se refiere a las Escrituras el Antiguo Testamento será, por tanto, la palabra a la que hay que atenerse, la predicción que debe realizarse, o el proceso que debe llevarse a término. Jesús, efectivamente, afirma el carácter perenne de las Escrituras (Mt 5,17-18) y cumple sus preceptos, aunque, al mismo tiempo, los perfecciona desde el punto de vista moral. Pero, al entender su vida, especialmente su pasión, muerte y resurrección, como obediencia y cumplimiento de las Escrituras (Mc 14,49; Lc 24,44.46; etc.), autentifica la promesa realizada por Dios en ellas, y lleva a término el proceso de la salvación anunciada antes por Dios.

Este sentido del cumplimiento hace que la realidad de Jesucristo, respecto de lo escrito en el Antiguo Testamento, se pueda entender de dos maneras. Desde un punto de vista histórico, Jesucristo es el último jalón del un curso de acontecimientos; por otra parte, las promesas cumplidas señalan una nueva era. Las dos dimensiones están presentes cuando se interpretan las Escrituras del Antiguo Testamento en el Nuevo. Así, Jesús, camino de Emaús, se encuentra con los discípulos, y «comenzando por Moisés y por todos los Profetas les interpretó en todas las Escrituras lo que se refería a él» (Lc 24,27). También a los judíos les invita a escudriñar las Escrituras, pues dan testimonio de Él (Jn 5,39). En

8. «Desde el tiempo de su actividad pública, Jesús había tomado una posición personal original, diferente de la interpretación tradicional de su tiempo, la “de los escribas y fariseos” (Mt 5,20). Numerosos son los testimonios: las antítesis del Sermón de la montaña (Mt 5,21-48), la libertad soberana de Jesús en la observancia del sábado (Mc 2,27-28 y par.; 10,17-27 y par.) y sobre todo su actitud de acogida hacia los “publicanos y pecadores” (Mc 2,15-17 y par.). Esto no era un capricho contestatario sino, al contrario, fidelidad profunda a la voluntad de Dios expresada en la Escritura (cfr. Mt 5,17; 9,13; Mc 7,8-13 y par.; 10,5-9 y par.)». PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, cit., 80-86.

9. Cfr. P. BEAUCHAMP, «Lecture christique de l'Ancien Testament», *Biblica* 81 (2000) 105-115; P. BEAUCHAMP, *L'Un et L'Autre Testament, II. Accomplir les Écritures*, Seuil, Paris 1997.

todo caso, lo que se realiza es una operación de orden hermenéutico, ya que se cambia el objeto que designaban las palabras de las Escrituras¹⁰: en el plan de Dios, las Escrituras hablan de Cristo, o de la salvación que conduce a Cristo. Dicho en términos actuales: la referencia de la Escritura es Jesucristo.

1.2. *El Nuevo Testamento*

Este cambio radical en la interpretación de los textos del Antiguo Testamento se pone de manifiesto en los autores del Nuevo Testamento que siguen el ejemplo de su Maestro y, a la luz de la resurrección, explican las acciones de Cristo «según las Escrituras». San Juan y San Mateo de manera continua, Marcos y Lucas menos intensamente, pero todos proclaman las acciones de Jesús de la misma manera: que «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras» (1 Co 15,3-4). O lo que es lo mismo: las Escrituras expresan el significado salvador de las acciones de Jesús¹¹. El cuarto evangelio no esconde cómo realizan los apóstoles este descubrimiento, cuando dice, por ejemplo, a propósito de la entrada de Jesús en Jerusalén: «al principio sus discípulos no comprendieron esto, pero cuando Jesús fue glorificado, entonces recordaron que estas cosas estaban escritas acerca de él, y que fueron precisamente las que le hicieron» (Jn 12,16).

Es San Pablo, especialmente en la proclamación de la universalidad de la salvación, el que más ejemplos proporciona de cómo se explican Cristo y su obra a la luz de las Escrituras de Israel. En el último episodio

10. Este pasaje se puede considerar, con bastante razón, una clave condensada de la hermenéutica cristiana, que en su origen no tiene vínculos con el estoicismo helenista (cfr. J. GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona 1999), sino con la nueva situación que supone Jesucristo. Cfr. G. MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia della interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990.

11. El AT se explica como alegoría o tipo, como pedagogo, como acusador, como promesa que se cumple, como mandamiento, como mandato que se supera, como vestidura, etc. Cfr. P. GRECH, «Hermenéutica», en P. ROSSANO, G. RAVASI y A. GIRLANDA, *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1990, 735-736. La Carta a los Hebreos recoge casi un elenco: el Antiguo Testamento es tipo, esquema, semejanza, imagen y sombra, de lo que es el *ephapax*, una vez por todas. Cfr. P. BEAUCHAMP, «Sens des Écritures», en J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Puf, Paris 1998, 1085.

recogido en Hechos de los Apóstoles (Hch 28,17-31), Lucas hace notar que San Pablo trataba de convencer a los judíos principales de Roma acerca de Jesús mediante la Ley de Moisés y los profetas. Algunos «aceptaron con fe lo que decía pero otros no creyeron». Entonces, Pablo acude a un texto de Isaías, por lo demás muy frecuente en el Nuevo Testamento (Is 6,9-10), para explicar el misterio del rechazo a Jesús de una parte del pueblo elegido como elemento configurador del dirigirse a los gentiles.

Las dos dimensiones de la obra de Cristo, su cumplimiento de la salvación prometida a Israel y su horizonte universal, las desarrolla San Pablo de muchas maneras, cuando acude a los textos del Antiguo Testamento para fundamentarlas. Hay dos exégesis que pueden considerarse modelos: la *tipología* y la *alegoría*. La tipología guarda gran parentesco con la interpretación de los rabinos. Se funda obviamente en la certeza de que Dios gobierna la historia y ha dejado en ella signos de los acontecimientos actuales. Así, por ejemplo, al contemplar los acontecimientos de Israel en el desierto, afirma que cuanto ocurrió era *typos*, figura, de lo que no debe hacerse ahora (1 Co 10,6); o que Adán es figura de Jesucristo (Rm 5,24). La alegoría, en cambio, guarda cierto parentesco con un modelo griego¹². Según este procedimiento, las cosas narradas en el Antiguo Testamento significan otra cosa. Un texto de San Pablo explica por sí mismo el procedimiento: «Pues está escrito que Abrahán tuvo dos hijos, uno de la esclava y otro de la libre. Pero el de la esclava nació según la carne; en cambio, el de la libre, en virtud de la promesa. Todo esto tiene un sentido alegórico, porque estas mujeres representan los dos testamentos: uno, el del Monte Sinaí, que engendra esclavos, es Agar. La palabra Agar en Arabia designa el monte Sinaí y corresponde a

12. Como método de exégesis —la palabra griega, *allégoria*, con sentido técnico es del s. I d.C.—, la alegoría se remonta al siglo IV a.C. y adquiere importancia en el helenismo, cuando, en un ambiente dominado por el logos racional, se quiere salvar la obra de Homero de la impiedad: los celos y las pasiones de los dioses cantados por el poeta, en realidad, hablan de otra cosa (*all-égoreô*). No parece que este procedimiento esté presente, como tal, en San Pablo. Tuvo, sin embargo, influencia en Filón y, a través de él, en Orígenes. Sin embargo, en estos dos autores no se desdeña el sentido literal de los textos: el sentido alegórico prolonga el literal. Cfr. G. DORIVAL, «Sens de l'Écriture. Les Pères Grecs», en *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 12 (1992) 428-429. «La especificidad de la lectura cristiana de la Biblia no está en la alegoría, sino en el hecho de que la alegoría está totalmente regulada por la experiencia de un momento de la historia considerado único; además, está subordinada al mensaje que lo anuncia (kérygma)». P. BEAUCHAMP, «Sens de l'Écriture», cit., 1083-1084.

la Jerusalén actual, que es, en efecto, esclava junto con sus hijos. En cambio, la Jerusalén de arriba es libre, y es nuestra madre» (Ga 4,22-26).

Aunque a veces se han opuesto tipología y alegoría, en la exégesis cristiana no es posible aceptar la oposición de fondo. Por una parte, porque toda tipología descansa en un procedimiento alegórico; por otra, porque siempre se respeta el sentido literal de los textos, sólo que a este sentido se le añade el que adquieren los acontecimientos a la luz de la obra de Jesucristo.

2. LOS SENTIDOS HASTA LA SÍNTESIS TOMISTA

Desde estos presupuestos neotestamentarios, la exégesis cristiana se expande y se desarrolla por muchos caminos. La historia de la exégesis da cuenta de muchos de ellos. En lo que se refiere a los sentidos bíblicos, se puede notar la presencia de tres actitudes esenciales ante ellos, que coinciden de manera genérica con tres momentos hermenéuticos y que, por tanto, reflejan tres maneras de concebir el texto bíblico en relación con la revelación:

a) La exégesis antigua. Sigue a la expresión neotestamentaria. Parte de lo que, a veces, se llama un *a priori*: tiene presente la revelación de Dios y busca expresarla a través de los textos sagrados. Para ello, se sirve de la pluralidad de los sentidos. Esta exégesis encuentra su sistematización en Santo Tomás, cuya solución conserva su vigencia durante mucho tiempo, hasta más allá del Renacimiento.

b) La exégesis que proviene del racionalismo y la Ilustración. Nace en los presupuestos de Lutero y Spinoza. Supone una discontinuidad entre el orden de lo creado y el orden de lo revelado, entre la razón y la revelación. Encuentra su sistematización en la hermenéutica romántica, sustancialmente en Schleiermacher, aunque conserva su influencia hasta bien entrado el siglo XX. Defiende el sentido literal que tiene por único.

c) El momento actual. Encuentra sus bases en la hermenéutica ontológica, que pone en entredicho muchos presupuestos de la hermenéutica romántica, y en el desarrollo de las ciencias del lenguaje. Defiende una cierta indeterminación del sentido y con ella la polisemia de los textos. No hay todavía una sistematización.

2.1. *La exégesis antigua*

Los procedimientos de la exégesis antigua se siguen de lo recibido del Nuevo Testamento, unido a las circunstancias del momento. San Clemente de Roma, San Ireneo, San Justino, leen el Antiguo Testamento en su sentido literal y de allí sacan ejemplos y exhortaciones. Pero leen también en sentido espiritual: para enseñar a los gentiles que las Escrituras de Israel valen también para ellos, y ante los judíos para mostrar que hablan de Cristo.

En los cinco primeros siglos, la exégesis sigue por diversos caminos, aunque los más conocidos, y relevantes para la exégesis posterior, serán los que desarrollen modelos de la alegoría en Alejandría y de la tipología en Antioquía¹³. Una cierta síntesis de estos dos movimientos se encuentra en los padres latinos, sobre todo en San Jerónimo y San Agustín. Convicción común a todos es que —junto al sentido literal que es el primero que hay que buscar— hay un segundo sentido significado en las Escrituras, sobre todo, en el Antiguo Testamento, y que ese segundo sentido está en estrecha relación con la fe ortodoxa¹⁴.

Ya en la época medieval todo el acerbo exegético desemboca en la *lectio divina* donde el estudio y la meditación de los textos pasa del sentido literal a los distintos sentidos que se han recibido de los antiguos, y a la significación que el texto puede tener para el momento presente. Aquí es donde hay que situar los conocidos adagios de San Gregorio Magno: «dum narrat textum prodit mysterium» —el texto es capaz de mostrar más y más la profundidad del misterio de Cristo—, y «divina eloquia cum legente crescunt»: el texto crece en significado a condición de que el lector crezca con él¹⁵.

13. Un sumario de la historia de la exégesis sencillo puede verse en los manuales: V. MANNUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios*, Desclée, Bilbao 1985, 253-322; A.M. ARTOLA y J.M. SÁNCHEZ-CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1990, 245-408; o en P. GRECH, «Hermenéutica», en P. ROSSANO, G. RAVASI y A. GIRLANDA, *Nuevo diccionario de teología bíblica*, cit., 733-762. Para más detalles, puede consultarse G. DORIVAL, «Sens de l'Écriture. Les Pères Grecs», cit., 426-442; M. DULAËY, «Sens de l'Écriture. Les Pères Latins», en *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 12 (1992) 442-453, con la bibliografía allí aducida.

14. I. GARGANO, «La metodología exegética de los Padres», en H. SIMIAN-JOFRE (ed.), *Metodología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2001, 203-229.

15. El motivo ha sido desarrollado con gran perspicacia por P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, il Mulino, Bologna 1987.

2.2. *Santo Tomás y los sentidos bíblicos*

En el periodo medieval la exégesis del texto bíblico se hace cada vez más profunda y más amplia. La exégesis vive un cierto ambiente de euforia. Así, por ejemplo, los sentidos de la Biblia se insertan en los símbolos naturales y en los universales. La Biblia y la naturaleza son dos libros de verdades, que, según las categorías de la analogía, permiten conocer hasta lo recóndito de Dios. Sin embargo, los autores más importantes del momento —Hugo de San Víctor, Juan Duns Escoto, Ricardo de San Víctor, etc.— subrayan que el punto de partida en la exégesis del texto bíblico debe ser siempre la búsqueda del sentido literal de la Escritura, ya que éste es el fundamento del edificio que se quiere construir. Éste es el legado que recibe Santo Tomás.

Santo Tomás es, ante todo, un teólogo dogmático. Además, proviene de una tradición que se esfuerza por convocar todos los conocimientos posibles, desde la retórica hasta la dialéctica, para salvar las oscuridades, contradicciones, o polisemias de los textos. Por eso, se puede descubrir en él una teoría de los signos —muy dependiente de San Agustín— encaminada a buscar el sentido de los textos con los que se pueda exponer la doctrina. En el punto de partida, es importante anotar un principio interpretativo: una argumentación no puede partir de una proposición con varios sentidos si no quiere ser falaz, de ahí que el sentido de los textos deba ser uno porque debe evitarse entender muchas cosas al mismo tiempo¹⁶. Sin embargo, este principio contrasta con la tradición de la que proviene, que reconoce varios sentidos en los textos sagrados. De ahí se deriva la lógica de su argumentación. ¿Cómo argumenta Santo Tomás?

La exposición de los sentidos bíblicos se encuentra en varios lugares de sus obras, y se verifica en sus propios comentarios a diversos libros

16. «Non contingit plura simul intellegere» (Quodlibet VII, q. 6, a. 14, ad 1). Esta convicción se repite de una y otra forma en todos los lugares en los que trata de la Sagrada Escritura, aunque en todos ellos acaba por afirmar que la Escritura, en virtud de su origen divino, puede tener varios sentidos: el literal, ligado a las palabras, y el espiritual, ligado a las cosas. Pero como el espiritual depende del literal, no se da la multiplicidad de significados ni la confusión: «La variedad de sentidos, que no proceden uno de otro, lleva a la multiplicidad de locuciones; pero el sentido espiritual siempre se funda en el literal, y procede de él; por eso, que la Escritura se exponga literal y espiritualmente, no ocasiona en ella ninguna multiplicidad» (Quodlibet VII, q. 6, a. 1, ad 1).

de la Escritura¹⁷. La teoría se encuentra condensada en la *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 10. Aunque es un texto bastante conocido, las frases más relevantes del artículo pueden ilustrar adecuadamente la cuestión. Se pregunta Santo Tomás si el texto de la Escritura tiene uno o varios sentidos. Después de exponer los sentidos recibidos de la Escritura —histórico o literal, alegórico, tropológico o moral y anagógico—, presenta las objeciones para aceptar esta multiplicidad de sentidos: en primer lugar, la dificultad para argumentar con proposiciones con varios sentidos, pues «la Sagrada Escritura debe ser capaz de mostrar la verdad sin ningún tipo de sofisma. Por lo tanto, un mismo texto de la Escritura no puede tener más de varios sentidos». Una segunda objeción a la multiplicidad de sentidos es que para otros autores, como por ejemplo San Agustín, no encontramos estos cuatro sentidos mencionados sino otros, el analógico, el etiológico, etc. Además, habría que añadir todavía el sentido parabólico, no incluido en los anteriores elencos. Pero, frente a todo ello, recoge un texto de San Gregorio Magno, en el que se afirma que la Sagrada Escritura con un mismo texto relata un hecho y desvela un misterio: «uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium». Así las cosas, resuelve la materia en el cuerpo del artículo del siguiente modo:

«El autor de la Sagrada Escritura es Dios que tiene potestad no sólo para adecuar las palabras para significar [algo], cosa que, por lo demás, puede hacer el hombre, sino también las mismas cosas. Así, de la misma manera que en todas las ciencias las palabras significan algo, esta ciencia tiene como propio que las mismas cosas significadas por las palabras significan a su vez otra cosa. Así pues, aquella primera significación, por la que las palabras significan la cosa, corresponde al primer sentido, que es el histórico o literal. En cambio, la significación, por la que las cosas significadas por las palabras significan a su vez otras cosas, se denomina sentido espiritual, que se fundamenta en el sentido literal y lo presupone. Este sentido espiritual se divide en tres».

Y, después de citar Hb 7,9 y a Dionisio, explica esta triple dimensión del sentido espiritual:

17. S Th I, q. 1, a. 9-10; Super Gal., 4, 1, lectio 7; Quodlibet VII, q. 6, a. 14-16; De potentia, q. 4, a. 1; Super Sent. Lib. 4, d. 21, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 3. Un estudio muy preciso es el de S. PARENTI, «Il senso letterale della Scrittura secondo S. Tomasso», *Sacra Doctrina* 77 (1975) 69-92. Allí se recoge la Bibliografía más relevante sobre la cuestión: Arias Reyero, De Lubac, Perrella, Zarb, Synave, etc.

«Aquellas cosas que están en la antigua ley y significan las que están en la nueva corresponden al sentido alegórico; aquellas que han tenido lugar en Cristo, o que significan a Cristo, son signos de las cosas que nosotros debemos hacer, y éste es el sentido moral; las cosas que significan la gloria eterna corresponden al sentido anagógico».

En pocas palabras se ha dicho mucho. Hay dos modos de significar —con las palabras y con las cosas— que dan lugar a dos sentidos: el literal y el espiritual. Las tres clases del sentido espiritual se establecen desde un principio hermenéutico: según la relación de las cosas narradas con Cristo, con el hombre, o con la gloria futura. La relación entre los dos viene dada porque el sentido espiritual se funda en el literal y lo presupone. Y toda esta articulación se sostiene en un principio: Dios es autor principal de la Sagrada Escritura.

Este principio, que en un primer momento puede resultar extraño, es en realidad el más importante. Podríamos pensar ingenuamente que si Dios es el autor de la Escritura es indiferente la distinción entre los sentidos, pues, al fin y al cabo, todo está dicho por Dios. Sin embargo, la exposición tomista es más lógica y razonable. Santo Tomás afirma con claridad que la Sagrada Escritura es Palabra de Dios, y esto no le puede venir de que sea obra humana sino de su origen divino. Por tanto, aunque habla de los autores sagrados, para referirse a los hagiógrafos, no hay en su obra ninguna confusión posible: «el autor principal de la Sagrada Escritura es el Espíritu Santo y el hombre su autor instrumental»¹⁸. Como el instrumento actúa con sus propias capacidades, se deduce que el hagiógrafo es también autor de la Sagrada Escritura, aunque de manera distinta a como lo es el autor principal. Los dos, el Espíritu Santo y el instrumento, concurren en la misma acción, pero la Escritura es sagrada, palabra de Dios, por razón de su autor principal¹⁹, es escritura por razón de la acción del autor principal a través del autor instrumental.

Que Dios sea el autor principal de la Escritura es lo que justifica que existan los dos tipos de sentidos, el literal y el espiritual; de hecho, en el mismo cuerpo del artículo advierte que en las demás ciencias, es decir en

18. Quodlibet VII, q. 6, a. 14, ad 5.

19. Una exposición precisa puede verse en G. ARANDA, «Una norma del magisterio de la Iglesia para el estudio de la Sagrada Escritura: Santo Tomás de Aquino, maestro y guía», *Scripta Theologica* 6 (1974) 399-438.

los textos profanos, esa posibilidad no existe: sólo la Sagrada Escritura puede tener más de un sentido. Ahora bien, hay una jerarquía entre los sentidos ya que el sentido espiritual se fundamenta en el literal y lo presupone. Es más, en el resto del artículo que comentamos (S Th I, q. 1, a. 10, ad 1), precisa que sólo se puede argumentar desde el sentido literal —y no desde el sentido alegórico, como ya había demostrado San Agustín—, además, no hay nada necesario para la fe contenido en el sentido espiritual que no esté expresado por el sentido literal en otro lugar de la Escritura.

¿Dónde se fundamenta la prioridad del sentido literal? En que el lenguaje es «ex institutione humana», por tanto los hombres podemos conocer este modo de significar que nos es propio²⁰. Por eso, en la interpretación de la Escritura, Santo Tomás tiene presentes las cualidades del lenguaje humano. Del sentido literal dice, en primer lugar, que es aquel por el que las palabras significan cosas. No hay aquí una actitud literalista, ya que nuestro autor tiene presente que a veces se dicen cosas de manera figurada —como cuando se habla del brazo de Dios (S Th I, q. 1, a. 10, ad 3)— o de manera hiperbólica, como cuando el autor del cuarto evangelio afirma que si se escribieran una por una las cosas que hizo Jesús ni aun el mundo podría contener los libros que se tendrían que escribir (cfr. Jn 21,25). Estos ejemplos muestran que el Aquinate tiene presentes los modos de escribir propios de los escritores sagrados: la Escritura es también una obra plenamente humana.

Con estas precisiones a propósito del sentido literal, parece que Santo Tomás deja garantizada la argumentación con la Sagrada Escritura, sin caer en la confusión que podría derivarse de la multiplicidad de sentidos de una expresión o de un texto. Pero, si es tanta la entidad del sentido literal, ¿qué queda para el espiritual? Lo que hace el sentido espiritual es enriquecer el sentido literal, por especial disposición de Dios, que es autor de toda la Escritura. ¿Cómo lo enriquece? Según el modo que Santo Tomás recoge de San Gregorio Magno: los sentidos espirituales «desvelan» el misterio²¹. Si el sentido literal lo declara, con los diversos sentidos espirituales se despliega su capacidad de significado.

20. *Peri hermen.*, n. 18. Una exposición de las principales nociones de lenguaje en Santo Tomás, útiles para la cuestión, se encuentra en S. PARENTI, «Il senso letterale della Scrittura secondo S. Tomasso», cit., 70ss.

21. Bori (P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, cit., 95ss) hace notar aquí el golpe audaz de la epistemología de Santo

Es claro que en esta exposición se contiene lo esencial del *scopus* de la exégesis de los textos sagrados: a través del sentido literal hay que buscar las cosas designadas y después descubrir su riqueza en el plan de Dios con la ayuda de los sentidos espirituales. De toda la argumentación parece deducirse la unicidad del sentido literal: el sentido literal de un texto es uno y sólo uno. Si no es así, recaemos en la ambigüedad que hemos querido evitar. Sin embargo, el último párrafo del cuerpo del artículo que comentamos recoge una afirmación desconcertante:

«El sentido que se propone un autor es el literal. Pero el autor de la Sagrada Escritura es Dios, que comprende todo al mismo tiempo. Por tanto, no hay inconveniente en afirmar —tal como dice San Agustín en el libro XII de las Confesiones— que, también en lo que se refiere al sentido literal, un texto de la Sagrada Escritura puede tener varios sentidos».

La atmósfera realista que hemos descrito en los párrafos anteriores, parece desvanecerse con estas palabras. De ahí que muchos autores piensen que estamos ante una concesión que Santo Tomás hace a San Agustín y se esfuercen en convocar los muchos lugares en los que habla de la unicidad del sentido literal. Otros, en cambio, han acudido a otro texto de Santo Tomás donde ejemplifica la posibilidad de varios sentidos literales en un texto de la Escritura. Se trata de *De potentia*, 4, a. 1.

Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, habla en este artículo de las diversas interpretaciones que se han dado al pasaje del segundo versículo del Génesis donde se dice que la tierra era «informe». Tras abordar varios aspectos, que no inciden directamente en lo tratado aquí²², se pre-

Tomás. San Gregorio Magno decía «dum narrat textum prodit mysteryum», y el Aquinate cambia «textum» por «gestum». De ese modo, se hace al sentido literal fundamento de todo. Muy parecido es el juicio de Spicq: «Es la primera vez, tras la exégesis patristica, que se emprende una crítica racional de los sentidos espirituales, y se puede decir sin exagerar que Santo Tomás es en este punto revolucionario (...). El principal mérito de Santo Tomás en la historia de la hermenéutica es haber determinado y justificado doctrinalmente esta nueva orientación de la exégesis cristiana». C. SPICQ, *Esquisse d'une exégèse latine au Moyen Age*, Vrin, Paris 1944, 288. Más desarrollado en C. SPICQ, «Saint Thomas d'Aquin, exégète», en *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1 (1946) 694-738.

22. Santo Tomás, antes de tratar del sentido de las palabras, aborda la cuestión de las cosas de las que hablan los textos sagrados. A propósito de las cosas dice que hay que evitar las falsedades, y que debe tenerse cuidado en no afirmar que las cosas que nos parecen verdaderas, por eso mismo, ya pertenecen a las verdades de la fe. En el fondo, jun-

gunta si las dos interpretaciones que recoge que se adaptan al sentido literal —a Santo Tomás una le parece más sólida, la otra más vulnerable a las burlas de los infieles— pertenecen ambas al sentido literal. Y contesta que, acerca del sentido de las palabras con las que Moisés, divinamente inspirado, expone el principio del mundo, también hay que evitar dos cosas: la primera, que se quiera entender en las palabras de la sagrada Escritura lo que es falso de manera patente, pues la Escritura, entregada como divina por el Espíritu Santo, no puede tener nada de falso, como tampoco la fe, que mediante ella se enseña.

«La otra cosa que debe evitarse es que alguien quiera limitar el sentido de la Escritura a uno solo, y pueda de esa manera excluir totalmente otros sentidos que contienen la verdad y que se corresponden con la Escritura, respetando el contexto literal (...). Pues no es una cosa increíble que a Moisés y a otros autores de la Escritura Dios les haya concedido conocer las diversas verdades que los hombres puedan conocer, y que las hubieran expuesto con una única expresión, de forma que cada una de estas fuera el sentido literal. Por lo que, si se corresponde con las palabras de la Sagrada Escritura alguna verdad que el autor no conoció, sin duda sí la conoció el Espíritu Santo que es el autor principal de la Sagrada Escritura. Por tanto, cualquier verdad que respetando el contexto literal (“*salva litterae circumstantia*”) se corresponde con la divina Escritura es su sentido».

A veces, como ya se apuntaba más arriba, se ha dicho que aquí se ven las contradicciones del sistema de Santo Tomás. Pero, antes de eso, habría que detenerse en dos puntos:

a) En primer lugar, lo que afirma Santo Tomás es que no es el intérprete, el lector, el que decide a qué se refiere un texto. Quien decide a qué verdad se refiere un texto es su autor. En un primer momento, piensa en el autor humano. Por eso menciona la inspiración. Es posible que el carisma de Dios sobre los hagiógrafos les hiciera vislumbrar más de una verdad en una única expresión.

to a la prioridad del sentido literal, hay en Santo Tomás un rechazo del alegorismo generalizado. Pero al mismo tiempo se percibe claramente que en el punto de partida de la exégesis de Santo Tomás está la doctrina que se expresa en los textos. Cfr. R. COGGI, «Le caratteristiche fondamentali dell'esegesi biblica di S. Tomasso», *Sacra Doctrina* 35 (1990) 533-544.

b) En segundo lugar, y esto es lo más importante, debe considerarse la perspectiva desde la que Santo Tomás trata aquí la Escritura. Lo que hay en la Escritura son expresiones de la verdad revelada²³. Es decir, en el punto de partida está la revelación, la *res*, las realidades. Y esas realidades se expresan a través del sentido literal de la Escritura. De ahí la segunda consideración: aunque el hagiógrafo no hubiera conocido la verdad profunda de la revelación reflejada en su texto, sí la conoce el Espíritu Santo su autor principal. Pero, para evitar cualquier tipo de arbitrariedad en la comprensión de las verdades, añade que esa verdad debe interpretarse en la Sagrada Escritura respetando el contexto literal («salva litterae circumstantia»), es decir, según el modo humano de expresarse que ha elegido Dios.

En todo este proceso, se ve con claridad que lo que tiene Santo Tomás en la mente al proponer la doctrina de la interpretación de la Escritura no tiene tanto que ver con la composición de la Escritura, sino con su lugar en la Iglesia. En cambio, en el moderno acceso a la Sagrada Escritura, se acentúa más el proceso por el que la Sagrada Escritura se compone y adquiere su sentido en el seno de la Iglesia. Dicho de otra forma, Santo Tomás trata de la Escritura *in facto esse*, en su capacidad significativa para expresar la revelación, mientras que en la moderna crítica bíblica se trata de la Escritura *in fieri*, como expresión originaria de la revelación. Ciertamente, las dos aproximaciones son necesarias, aunque cada una en su lugar. Más adelante tendremos que volver a este punto.

2.3. *La articulación de la solución tomista*

Los desarrollos del sentido literal y espiritual de la Escritura después de Santo Tomás no van mucho más lejos que él mismo. Nicolás de Lira, Pablo de Santa María, etc., no añaden nada sustancialmente interesante a la argumentación tomista. Por lo demás, la historia de la exégesis reconoce que la atribución de un papel decisivo al sentido literal, unida a la noción de Dios como autor principal y el hagiógrafo

23. Por eso, el primer criterio de interpretación, como se ha dicho, es que el contenido de lo que se interpreta se ajuste a la fe. Una exposición en S. PARENTI, «Il senso letterale della Scrittura secondo S. Tomasso», cit., 89.

como autor instrumental, representa una perspectiva realista de conocimiento que no ha dejado de mantenerse en la exégesis. En consecuencia, la articulación de los cuatro sentidos, según la expresión de Santo Tomás, se hizo corriente con el conocido dístico de Agustín de Dacia:

«Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid spes anagogia».

Agustín de Dacia, contemporáneo de Santo Tomás aunque le sobrevivió, era provincial de los dominicos en la provincia de Dacia. Publicó una especie de manual para predicadores llamado *Rotulus pugillaris* en el que, sostenidos por la exposición de la *Summa*, los sentidos vienen articulados con un sistema que se hizo popular y eficaz. De Lubac muestra el origen de los términos contenidos en él —con las listas que se organizan desde Orígenes—, su sistematización y su vigencia a lo largo de cinco siglos en los que el dístico se encuentra en casi todas las páginas de la exégesis. Una lectura de *Exégèse médiévale* enseñaría mucho del valor de las tesis tomistas expresadas en el dístico, aunque los puntos principales podrían ser éstos:

a) El fundamento de todos los sentidos es el literal. Ahora bien, la expresión *littera gesta docet*, ¿significa que las palabras nos muestran los hechos, o más bien que a través de las palabras se nos enseñan los hechos? Si hacemos caso a lo visto de Santo Tomás, habría que elegir probablemente la segunda afirmación. Éste es un punto importante que debe examinarse con detenimiento, porque a través de las palabras accedemos a los hechos de la revelación, pero, al mismo tiempo, esos hechos de la revelación se nos muestran en la Escritura sólo bajo el aspecto señalado por el sentido de las palabras.

b) Según De Lubac, ya en los comentarios de Orígenes —no en sus explicaciones teóricas acerca de los sentidos—, se puede percibir que la secuencia de los sentidos pasa del literal al alegórico y después al tropológico. Esto es importante porque el sentido alegórico pasa por poner en relación dos cosas: una realidad del Antiguo Testamento con otra realidad que es Cristo y su misterio. Por tanto, la alegoría señala una forma de analogía. Se entiende así que el verbo que se le aplica es el verbo creer y que no se hable de alegoría del Nuevo Testamento. Como recuerda San

Gregorio Magno: *allegoria fidem aedificat*²⁴. La alegoría compone la fe, expresa el sentido dogmático. Es el sentido que tienen acontecimientos y realidades del Antiguo Testamento cuando se ponen en relación con Cristo.

c) Tras el sentido alegórico o dogmático, viene el tropológico o moral, que depende esencialmente del alegórico. Si tropos es *conversio*, el sentido tropológico es el que convierte la fe en obras. De estos dos depende el anagógico, que mira a las realidades escatológicas. De ahí la conclusión de De Lubac: «Después de la alegoría que edifica la fe, y la tropología que edifica la caridad, la anagogía edifica la esperanza»²⁵.

3. EL CAMBIO DE PARADIGMA. LA REFORMA Y EL RACIONALISMO

El modelo de Santo Tomás pervive incluso en la exégesis del humanismo renacentista. Lorenzo Valla, o, sobre todo, Erasmo, se acercan al texto bíblico con una actitud metódica de corte filológico que busca un conocimiento más preciso de los significados de los textos y una racionalización de los procedimientos exegéticos. No rechazan los diversos sentidos espirituales, pero se aplican con acribia a distinguir el fundamento de cada uno de ellos, sus grados, su valor, etc. En líneas generales, no hay en Erasmo muchas cosas que no hubiera compartido también Santo Tomás²⁶: una aproximación a los textos con bagaje crítico —conocimiento de las lenguas y de los modelos retóricos de la antigüedad, identificación de los autores y las circunstancias de composición de los escritos, etc.—, y una racionalidad en la comprensión, que intenta descubrir el sentido de cada pasaje de un texto en el contexto del libro al que pertenece, y en el de la entera Sagrada Escritura. El cambio de paradigma se opera primeramente en círculos que no son católicos. Emblemas de tal transformación de orden hermenéutico son Lutero y Spinoza²⁷.

24. *Homiliae in Euangelia*, 1.2, hom. 40, n. 1. Cito por J.-P. MICHAUD, «Des quatre sens de l'Écriture. Histoire, théorie, théologie, herméneutique», *Église et Théologie* 30 (1999) 178.

25. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*. 2, Aubier, Paris 1959, 623.

26. Cfr. P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, cit., 109-118.

27. Para este momento de la historia de la exégesis, además de los manuales señalados en nota 13, puede consultarse P. GIBERT, «Le sens de l'Écriture aux XVI et XVII

A menudo se resume el principio interpretativo de Lutero en el lema *sola Scriptura* ya que la Escritura es «per se certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres». Sin embargo, este principio depende de otro de orden hermenéutico: el de la *sola gratia*. Nada de lo que podemos hacer los hombres es digno de mérito, ni siquiera el sabernos necesitados de Cristo para nuestra salvación. La única actitud posible es abrirnos a la gracia de Cristo, sin merecer nada, ni siquiera por esto. Frente a la doctrina del valor meritorio de las obras y, obviamente, frente a la doctrina de las indulgencias, propone la doctrina de la sola gracia. El otro principio, el de la sola Escritura, depende del carácter absoluto de Cristo salvador tal como se proclama por el apóstol. Los apóstoles proclaman a Cristo como único salvador y eso es lo que se expresa en la Escritura que toda ella habla de Cristo, y toda ella es Evangelio. En la Escritura inspirada, el hombre necesitado de la salvación puede realizar la conversión y descubrir la gracia. Leer la Escritura es leerla según el Espíritu con que fue escrita, y la lectura produce el sentido espiritual que no es otro que la conversión, es decir, el descubrimiento de la justificación por la fe, la sola gracia.

Como indica más de un autor, la más importante novedad de Lutero es el nuevo principio hermenéutico —la *sola gratia* unida a la *sola Scriptura*—, que al final conduce a separar de manera radical el orden de lo creado del orden de lo revelado. Si en Santo Tomás o en Erasmo había una continuidad entre ambos, entre el orden natural —el de los textos, los símbolos, etc.—, y el orden de lo revelado, ahora hay una discontinuidad: por una parte está la naturaleza, la historia, por otra, la gracia. Los sentidos literal y espiritual de la Escritura no están uno a continuación de otro sino en oposición. El sentido espiritual sólo aparece cuando se destruye el literal obvio a partir de una operación de conversión²⁸.

A las posiciones exegéticas de Lutero respondió el Concilio de Trento afirmando del valor de la Tradición. Frente al psicologismo del

siècles», en *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 12 (1992) 454-470; y P. O'CALLAGHAN, «Sola Scriptura o tota Scriptura? Una riflessione sul principio formale della teologia protestante», en M.A. TABET (ed.), *La Sacra Scrittura, anima della teologia*, Ed. Vaticana, Vaticano 1999, 147-168.

28. P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, cit., 122.

reformador, la doctrina católica propone una noción que privilegia el contenido objetivo de la revelación, manifestado en la Sagrada Escritura y en la Tradición. Sin embargo, en la exégesis, la investigación siguió por otros caminos: los que trazó el racionalismo representado por el filósofo judío Baruc Spinoza. Curiosamente, Spinoza, considerado uno de los fundadores de la moderna exégesis crítica, trató de la interpretación de la Escritura en una obra que no es de exégesis sino de filosofía: el *Tratado teológico político* (1670). Un presupuesto general gobierna el pensamiento expuesto en la obra: no hay que pensar en un Dios personal que actúe en lo creado a través de una revelación sobrenatural, trascendente, o por medio de los milagros. El axioma *Deus sive Natura* lo explica correctamente: toda revelación de Dios hay que buscarla en la naturaleza, más precisamente en nuestro entendimiento. En consecuencia, lo que encontramos en la Biblia no son revelaciones de Dios que se nos dan a través de los profetas o los apóstoles, sino las ideas que éstos le atribuyen a Dios. Es fácil ver aquí un proyecto de ética universal gobernado por el racionalismo, si se entiende éste como la exclusión, total o parcial, de hechos o doctrinas que no se encierran en los límites de lo que es posible mostrar con la razón humana. En consonancia con estos presupuestos racionales, Spinoza propone también un método racional para interpretar la Sagrada Escritura. Se trata de trazar la historia exacta de los textos bíblicos: los autores, los destinatarios, las circunstancias de su composición, las costumbres de la época, etc. De esta manera, por el examen de todas estas condiciones se puede penetrar en el pensamiento de quienes escribieron los textos.

Es importante anotar que, aunque los presupuestos del racionalismo presente en Spinoza son contrarios a la verdad de la revelación cristiana, pues niegan —o, cuando menos, dejan de lado— la realidad de lo sobrenatural, sus procedimientos filológicos e históricos son perfectamente compatibles —aunque no sean suficientes— con una exégesis católica de la Biblia. De hecho, en la exégesis posterior se hacen corrientes²⁹. Pero, como de rondón, se ha introducido en la exégesis una pequeña perversión, pues, en este contexto, ya no es rele-

29. Sin embargo, es muy distinto el planteamiento de fondo que hay en Spinoza que el que se encuentra por ejemplo en el católico R. Simon, cfr. A.-M. PELLETIER, *D'âge en âge les Écritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine*, Lessius, Bruxelles 2004.

vante que Dios sea el autor de la Sagrada Escritura, ni el lugar eclesial de los textos bíblicos. Los textos de la Sagrada Escritura, aunque se tengan por inspirados, deben ser tratados como cualquier otro texto del pasado.

Las consecuencias de todo ello se ven muy bien en la hermenéutica literaria de Schleiermacher, que es donde desemboca el movimiento: sólo debe buscarse el sentido literal de los textos, y este sentido literal depende del autor concreto de cada texto, teniendo presentes las circunstancias de composición del texto y sus destinatarios³⁰. La inspiración de la Escritura no se niega, al contrario, sino que se afirma en el ámbito del autor humano: encontrar el sentido que tiene para su autor un texto es encontrar el sentido que Dios inspiró al hagiógrafo, y por tanto el sentido inspirado de la Escritura. Obviamente, el sentido espiritual queda arrumbado.

La exégesis de los siglos siguientes, desde el XVIII hasta el XX, no ha dejado de estar guiada por este planteamiento de fondo. En un primer momento, su ámbito de influencia era sólo el protestante, pero la exégesis católica no podía dejar de encontrarse con ella. Especialmente en el marco del protestantismo liberal, la investigación de la Sagrada Escritura marchó al compás de los diversos movimientos que gobernaron las ideologías de cada momento: si se trataba del historicismo, la exégesis desembocaba en una historia de la religión hebrea o en una historia del cristianismo primitivo, si se trataba de la historia de las religiones, el cristianismo se insertaba en ese marco, etc. Ciertamente, en la exégesis católica las influencias de las ideologías externas fueron mucho menores, pero lo que no se dejó de lado fue el aparato metodológico para buscar el sentido literal de los textos, entendido éste como el que se había expresado a través del autor humano de la Escritura. La mejor manera de percibirlo es, probablemente, atender a lo que se dice a este propósito en el Magisterio de la Iglesia: en las encíclicas *Providentissimus Deus* (1893) y *Divino Afflante Spiritu* (1943) y en la Constitución Dogmática *Dei Verbum* (1965) del Concilio Vaticano II.

30. Cfr. L. FLAMARIQUE, *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*, EUNSA, Pamplona 1999; J. GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona 1999; P. SZONDI, *Introduzione all'ermeneutica letteraria*, Pratiche Editrice, Parma 1979.

4. LOS SENTIDOS BÍBLICOS EN LA EXÉGESIS CATÓLICA DEL ÚLTIMO SIGLO

4.1. *Las encíclicas bíblicas*

En los últimos ciento cincuenta años, la exégesis católica ha ido muy de la mano de la enseñanza del Magisterio³¹. Una gran parte de esta enseñanza está concentrada en las encíclicas bíblicas. La primera de ellas, *Providentissimus Deus*, de León XIII. En su inicio, la encíclica recoge explícitamente el contexto cultural en el que expone su doctrina: el racionalismo negador de lo sobrenatural que lee los libros sagrados como libros meramente humanos, y que, por tanto, cuando estos textos se refieren a algo sobrenatural, el racionalismo lo traduce como fábula o como mito. Ante esta circunstancia, el Pontífice rechaza un camino falso —tener algunas partes de los textos sagrados como no inspiradas³²—, y anima al estudio de la Sagrada Escritura con los medios filológicos históricos precisos para descubrir el sentido que le confirieron a los textos los autores sagrados, es decir, el sentido literal. Pero la investigación del sentido de la Escritura no puede acabar aquí. Por eso, León XIII pasa a proponer después unos pasos significativos:

«De aquí se pasará con seguridad al uso de la Sagrada Escritura en materia teológica. Conviene hacer notar a este respecto que a las otras causas de dificultad que se presentan para entender cualquier libro de autores antiguos se añaden algunas particularidades en los libros sagrados. En sus palabras, por obra del Espíritu Santo, se oculta gran número de verdades que sobrepujan en mucho la fuerza y la penetración de la razón humana, como son los divinos misterios y otras muchas cosas que con

31. Cfr. R. FABRIS, «Bibbia e Magistero. Dalla “Providentissimus Deus” (1883) alla “Dei Verbum” (1965)», *Studia Patavina* 41/2 (1992) 315-340.

32. A eso se refiere la conocida definición de inspiración presente en la encíclica: «Por lo cual nada importa que el Espíritu Santo se haya servido de hombres como de instrumentos para escribir, como si a estos escritores inspirados, ya que no al autor principal, se les pudiera haber deslizado algún error. Porque Él de tal manera los excitó y movió con su influjo sobrenatural para que escribieran, de tal manera los asistió mientras escribían, que ellos concibieron rectamente todo y sólo lo que Él quería, y lo quisieron fielmente escribir, y lo expresaron aptamente con verdad infalible; de otra manera, Él no sería el autor de toda la Escritura». *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Ed. Dehoniane, Bologna 1998, n. 125; en adelante, EB y el número correspondiente.

ellos se relacionan: su sentido es a veces más amplio y más recóndito de lo que parece expresar la letra e indican las reglas de la hermenéutica; además, su sentido literal oculta en sí mismo otros significados que sirven unas veces para ilustrar los dogmas y otras para inculcar preceptos de vida» (EB 108).

Es fácil ver que detrás de estas palabras está presente una epistemología muy semejante a la de Santo Tomás. Estamos en el ámbito de la doctrina y de la teología. La investigación debe buscar el sentido literal de las palabras, y sólo después —como se indica en la última frase del texto citado— acudirá a los sentidos espirituales, que se basan en el literal.

Pero el punto fuerte de la argumentación está en el lugar en el que se menciona la inspiración de la Escritura. En razón de esta cualidad de los libros sagrados, si bien es verdad que la interpretación debe guiarse por la razón, el sentido que se busca no debe reducirse a lo que se puede descubrir con las reglas racionales. Dicho de otra forma, el sentido literal que podemos suponer como el intentado por el autor sagrado es el sentido primero de la Escritura, pero sería una temeridad del intérprete reducir el sentido literal al que él puede descubrir por esta investigación racional. La encíclica no dice si ese sentido posible de los textos sagrados, más amplio y más profundo que el declarado por el hagiógrafo con sus palabras, pertenece al ámbito del sentido literal —aunque, por el contexto, parece que sí debería incluirse en este lugar—, ni los procedimientos para investigarlo. Pero lo más importante es la actitud del Pontífice, que, como se ha dicho, pertenece a la epistemología tomista. Se trata, en definitiva, de darle una preeminencia al texto, y a sus autores, frente a los intérpretes: no es el intérprete quien decide el significado de un texto, el intérprete lo busca, y ciertamente no lo busca con rectitud si cercena el sentido del texto, es decir, si lo limita a lo que él supone que quiso decir el hagiógrafo.

En 1920, con motivo del quinto centenario de la muerte de San Jerónimo, Benedicto XV publicó la encíclica *Spiritus Paraclitus*. Su importancia es mucho menor, aunque no deja de recordar con San Jerónimo que la tarea primera del exegeta es buscar el sentido literal³³. Sin em-

33. Tábet ve en esta encíclica el cambio de orientación en la exégesis católica pues desaparece la mayor profundidad de sentido apuntada en el texto de León XIII. Cfr.

bargo, la doctrina más precisa acerca de la interpretación de la Sagrada Escritura está en la encíclica *Divino Afflante Spiritu*. Publicada por Pío XII en 1943, al cumplirse los cincuenta años de *Providentissimus Deus*, se ha considerado, con razón, la *carta magna* de la exégesis católica. Esta conmemoración es uno de los motivos que guían el contenido de la encíclica. Pío XII recuerda los principios que gobernaban el documento de León XIII, apunta los muchos beneficios que han reportado para la exégesis católica, y traza las líneas en las que se podía precisar más la doctrina expuesta por su antecesor. Otro motivo muy presente en la encíclica, en especial en lo que se refiere a los sentidos bíblicos, es una polémica en cierta manera contemporánea a la redacción de la encíclica. Dolindo Ruotolo, un sacerdote italiano, había hecho circular por la curia y por entre los obispos italianos un opúsculo en el que denostaba la exégesis científica que, según él, empobrecía el significado de los textos bíblicos. Proponía en cambio la lectura de la Escritura con base en una exégesis espiritual y alegórica, mucho más rica en significado, aunque fuese más subjetiva³⁴. Al citado opúsculo le respondió la Pontificia Comisión Bíblica con una «Carta a los arzobispos y obispos de Italia» fechada en agosto de 1941 (EB 522-533). Muchos de los motivos presentes en esta carta —la prioridad del sentido literal, el uso de la crítica textual, de las ciencias auxiliares, etc.— reaparecen, con una articulación más profunda y precisa, en la *Divino Afflante Spiritu*. En este contexto, lo que la encíclica dice sobre los sentidos bíblicos se puede condensar en los siguientes textos:

«Los intérpretes católicos tengan siempre ante sus ojos que lo que más ahincadamente han de procurar es el discernir claramente y precisar cuál es el *sentido* de las palabras bíblicas, que llaman *literal*. Este *literal* significado de las palabras resulta de que lo averigüen con toda diligen-

M.A. TÁBET, «Il senso letterale e el senso spirituale della Sacra Scrittura: un tentativo di chiarimento terminologico e concettuale», en M.A. TÁBET, *Teologia della Bibbia. Studi su ispirazione ed ermeneutica biblica*, Armando, Roma 1998, 107-154, donde pueden verse muchos matices acerca de cuanto tratamos en las próximas páginas.

34. El opúsculo se titulaba «Un gravísimo peligro para la Iglesia y para las almas. El sistema crítico científico en el estudio y en la interpretación de la Sagrada Escritura, sus funestas desviaciones y sus aberraciones». Las palabras son suficientemente significativas del tenor del panfleto. Para la historia, cfr. R. FABRIS, «Bibbia e Magistero. Dalla "Providentissimus Deus" (1883) alla "Dei Verbum" (1965)», *Studia Patavina* 41/2 (1992) 315-340.

cia por el conocimiento de las lenguas, por el examen del contexto y por la comparación con los lugares semejantes; pues de todo esto suele hacerse uso también en la interpretación de los escritos profanos, para que aparezca clara la mente del autor» (EB 550).

Es obvia la recomendación absoluta de buscar el sentido literal de las Escrituras. Ahora bien, aquí, este sentido viene vinculado no a Dios, autor de las Escrituras, sino al autor humano, al hagiógrafo inspirado³⁵. En una primera instancia, la investigación de la Sagrada Escritura no difiere en nada de la que se hace en los escritos profanos. El objetivo final, «que aparezca clara la mente del autor», lo firmaría también Schleiermacher.

Pero la encíclica enseguida añade unas precisiones. En virtud de la inspiración no puede reducirse el *scopus* de la Escritura a la historia o a la cultura, hay que pensar más bien en una dimensión doctrinal. Por eso, Pío XII ofrece dos guías más para la interpretación. Por una parte, sugiere una actitud de atención al hecho de que «aquí se trata de palabra divinamente inspirada» (EB 551). Por ello, recomienda poner «singular empeño en no exponer solamente —como con dolor vemos se hace en algunos comentarios— lo tocante a la historia, a la arqueología, a la filología y a otras disciplinas semejantes, sino que, empleando éstas oportunamente en cuanto pueden contribuir a la exégesis, expliquen principalmente cuál es la doctrina teológica de fe y costumbres en cada libro o en cada lugar (...). Dando una tal interpretación, teológica ante todo, reducirán eficazmente al silencio a quienes aseguran no hallar casi nada en los comentarios bíblicos que eleve la mente a Dios, nutra el alma y promueva la vida interior, y añaden que se ha de recurrir a una cierta interpretación espiritual y mística, como ellos dicen» (EB 551-552). Apa-

35. En otros lugares de la encíclica se repite esta descripción con el vínculo entre el sentido literal la mente del hagiógrafo. Por ejemplo, a propósito de los géneros literarios: «Pero muchas veces no es tan claro en las palabras y escritos de los antiguos autores orientales, como lo es por ejemplo en los escritores de nuestra época, cuál sea el sentido literal: lo que aquellos quisieron significar no se determina tan sólo por las leyes de la gramática o de la filología, ni por el contexto del discurso, sino que es preciso, por decirlo así, que el intérprete se vuelva mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente, y con el auxilio de la historia, de la arqueología, de la etnología y otras disciplinas, discierna y distintamente vea qué *género literario* quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella vetusta edad» (EB 558).

rentemente estos principios interpretativos son un tanto heterogéneos respecto de los que se han apuntado en el párrafo anterior. Y, efectivamente, lo son. En la búsqueda del sentido literal pretendido por los hagiógrafos, el orden de los instrumentos de análisis es el de la filología y la historia. En cambio, en este segundo lugar, los principios son de orden hermenéutico: no se trata de buscar lo que quiso decir el autor, sino de buscar la doctrina teológica que expuso. Pero en ningún momento se ha hecho notar el cambio de orden, de modo que, como se verá enseguida, este escollo permanecerá como una especie de callejón sin salida en la exégesis posterior.

En cambio, en lo que se refiere al sentido espiritual de la Sagrada Escritura, los principios son muy claros. Dice el Pontífice:

«El exegeta debe investigar y exponer el significado propio, o, como dicen, *literal*, de las palabras, intentado y expresado por el hagiógrafo, y también el *significado espiritual*, siempre que conste haber sido realmente dado por Dios» (EB 551).

Se siguen, de nuevo, los principios racionales de la investigación. El sentido espiritual no consta de manera inmediata sino que sólo es conocido por Dios. Por tanto, se limita a lo que viene expuesto en la misma Sagrada Escritura —por la enseñanza del Señor o de los Apóstoles—, o en la «constante doctrina tradicional» que se expresa fundamentalmente en la liturgia.

Este recorrido por las encíclicas bíblicas muestra cuál ha sido la transformación operada en la exégesis católica desde la entrada del racionalismo. Si comparamos los resultados con la articulación tomista, descubrimos, cuando menos, un cambio significativo. En los dos casos se parte de Dios como autor de la Escritura, pero en la articulación tomista la pregunta a la que se quiere responder es, más o menos, ésta: ¿Qué nos dice Dios a través de los escritores sagrados? En cambio, ahora se intenta responder a otra pregunta: ¿Qué nos dicen los escritores sagrados, ya que lo que nos dicen ellos es lo que nos quiere decir Dios a través de ellos? En realidad, parece que lo que hay de distinto es que en la solución tomista está presupuesta la revelación, y la Escritura es un modo con que ésta se propone; en cambio, en la solución moderna —probablemente a causa de la noción de inspiración presente en las encíclicas bíblicas, aunque no

sólo por eso ³⁶—, la revelación no está presupuesta: se construye en el texto inspirado, que se tiene, sin más, por revelación. De ahí la recomendación de *Divino Afflante Spiritu* de situar la investigación del sentido literal en el horizonte teológico, ya que la Escritura, dice, es «palabra divinamente inspirada». De modo semejante, en la encíclica el sentido espiritual queda privado del fundamento que tenía en Santo Tomás —la unidad de autor de la Escritura y de la revelación—, y se sustenta ahora en lo manifestado en la misma Escritura o en el uso constante de la Iglesia ³⁷. Habrá que retomar estos puntos más adelante, ya que han sido objeto de debate y de investigación en la exégesis católica de los últimos cincuenta años. Antes, hay que detenerse en lo que ofrece, a decir verdad, poco, la Constitución Dogmática *Dei Verbum*.

4.2. *Dei Verbum*

El Concilio Vaticano II no trató de los sentidos bíblicos, aunque sí lo hizo del sentido de la Sagrada Escritura, en el n. 12 de Constitución Dogmática *Dei Verbum*. En las palabras del Documento confluyen dos líneas de pensamiento: por una parte, la doctrina de anteriores concilios ecuménicos —Trento y Vaticano I—, por otra, la enseñanza expuesta en *Divino Afflante Spiritu*.

El concilio de Trento sólo menciona el sentido de la Escritura cuando dice que ésta no se puede interpretar «contrariamente al sentido que le ha dado y le da la Santa Madre Iglesia, a la que le compete juzgar sobre el verdadero sentido (*de vero sensu*) y sobre la interpretación de las Escrituras Santas» (EB 62). El Concilio Vaticano I, de modo muy parecido, afirma que «debe considerarse verdadero sentido (*vero sensu*) de la Sagrada Escritura aquel que ha creído y cree la Santa Madre Iglesia, a quien le compete juzgar del sentido y la interpretación auténtica de la Sagrada Escritura» (EB 78). *Dei Verbum* recogerá una expresión muy se-

36. También porque la Iglesia no podía vivir ajena a los descubrimientos de las ciencias auxiliares: la arqueología, la historia, la filología. Cfr. P.-M. BEAUDE, «Sens de L'Écriture. De "Divino Afflante Spiritu" a nos jours», en *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 12 (1992) 514-536.

37. Aunque la posición de Pío XII se entiende bien en su contexto, «nunca había sido tan poco honrado el sentido espiritual». P. BEAUCHAMP, «Sens des Écritures», cit., 1088.

mejante —*recte sacrorum textuum sensum*—, aunque con un horizonte ligeramente distinto. No en vano han pasado por el camino las encíclicas bíblicas, a las que explícitamente se refiere el Documento. El texto de *Dei Verbum* dice así:

«Habiendo, pues, hablado Dios en la Sagrada Escritura por medio de hombres y a la manera humana (S. Agustín, *De civitate Dei*, XVII, 6, 2), el intérprete de la Sagrada Escritura debe investigar con atención qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar por sus palabras, para comprender lo que Él quiso comunicarnos.

Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a “los géneros literarios”, porque la verdad se propone y se expresa de una manera o de otra en los textos de diverso modo históricos, proféticos, poéticos o en otras formas de hablar. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según la condición de su tiempo y de su cultura, por medio de los géneros literarios usados en su época (S. Agustín, *De doctrina christiana*, III, 18, 26). Pues para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos, hay que atender cuidadosamente tanto a las acostumbradas formas nativas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombres (Pío XII, Encycl. *Divino Afflante Spiritu*, EB 557-562).

Y como hay que leer e interpretar la Sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que se escribió (Benedicto XV, Encycl. *Spiritus Paraclitus*, EB 469. S. Jerónimo, *In Gal.* 5,19-21) para descubrir el sentido exacto de los textos sagrados (*recte sacrorum textuum sensum*), hay que atender con no menor diligencia al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. Toca a los exegetas esforzarse según estas reglas por entender y exponer más a fondo el sentido de la Sagrada Escritura, para que, como con un estudio previo, vaya madurando el juicio de la Iglesia. Porque todo lo que se refiere a la interpretación de la Sagrada Escritura está sometido en última instancia a la Iglesia, que tiene el mandato y el ministerio divino de conservar y de interpretar la palabra de Dios (Conc. Vat. I, Const. dogm. *De fide catholica*, c. 2 de revelatione: *Denz.*, 1788)».

Es claro que el texto no se interesa por los sentidos de la Escritura, sino por el sentido correcto, exacto, tal como se declara en el último

párrafo³⁸. Pero la riqueza de *Dei Verbum* no está aquí en lo que dice sino en cómo lo dice, especialmente al hacer depender la interpretación de la Escritura de lo propuesto en el primer párrafo. Este párrafo establece el fin y los medios de la investigación. Lo más importante, a mi juicio, es observar el cambio que supone esto respecto de las encíclicas bíblicas. Ahora no se trata de buscar lo que dijeron los hagiógrafos para saber lo que quiso decir Dios, sino que para saber lo que quiso decir Dios, hay que investigar lo que dijeron los hagiógrafos. Dicho de otra forma, en el punto de partida vuelve a estar Dios como autor de la Escritura, y no el hagiógrafo inspirado. Porque como Dios es autor de la Escritura, ciertamente afirma lo que afirmaron los hagiógrafos³⁹, pero no tiene por qué limitarse a ello. Hay, por tanto, un cambio de horizonte hermenéutico. Si la hermenéutica concierne a la propia posición, y a las operaciones que se realizan en la comprensión, *Dei Verbum* n. 12 presenta un verdadero programa hermenéutico.

Los otros dos párrafos exponen el desarrollo de este principio, proponiendo lo que podría denominarse un recorrido de la investigación del sentido. En el primer párrafo, se recoge la doctrina de *Divino Afflante Spiritu* sobre la investigación del sentido literal, entendido como el pretendido por el hagiógrafo, y según los principios que rigen la investigación de los textos del pasado, ya sean sagrados o profanos. Por tanto, cronológicamente, la investigación filológica e histórica del sentido literal de la Escritura expresado por el hagiógrafo es la primera.

Sin embargo, la investigación no puede acabar ahí. El último párrafo del Documento aborda el «sentido correcto» de la Escritura. ¿Cuál es ese sentido? El texto no dice si es el literal o el espiritual —probablemente hace referencia a los dos, ya que no debe olvidarse que el texto habla de la lectura de la Escritura—, pero es claro que alude a la misma realidad que Trento y Vaticano I llamaban el «sentido verdadero» de las Escrituras,

38. Aunque en este punto no se menciona la diferencia entre el sentido literal y el espiritual, *Dei Verbum* la conoce. En el n. 15 dice expresamente: «La economía del Antiguo Testamento estaba ordenada, sobre todo, para preparar, anunciar proféticamente (cfr. Lc 24,44; Jn 5,39; 1 Pe 1,10) y significar (*variis typis significaret*) con diversas figuras (cfr. 1 Co 10,11) la venida de Cristo redentor universal y la del Reino Mesianico».

39. En este sentido conviene recordar lo que *Dei Verbum* ha dicho unas líneas más arriba: «todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo» (n. 11).

y que, junto al sentido literal intentado por el hagiógrafo inspirado, incluye lo que *Providentissimus Deus* llamaba un posible sentido más «más amplio y más recóndito de lo que parece expresar la letra e indican las reglas de la hermenéutica» (EB 108), o lo que *Divino Afflante Spiritu* denominaba «sentido llamado *literal*, y principalmente el teológico» (EB 567). Ese sentido es el que pretendía el Espíritu Santo, por tanto, podemos identificarlo con el sentido que Dios, autor de la revelación, le otorga a un texto en el marco de la revelación. Por eso, el descubrimiento se hace guiado por el Espíritu y teniendo presente la unidad de la revelación, reflejada en la unidad de la Escritura, la Tradición y la analogía de la fe.

Ahora bien, así las cosas, ¿cómo averiguar este sentido de una manera metódica o crítica? La operación por la que se quiere descubrir el sentido intentado por el hagiógrafo tiene un método racional y contrastado, el histórico-crítico, pero ¿qué método puede aplicarse aquí? El Concilio no lo dice, y, tal vez por eso, haya pasado desapercibido el cambio de orientación⁴⁰ que suponía el primer párrafo del n. 12. En cambio, la exégesis se ha esforzado más por seguir los caminos trazados por Pío XII. Ha seguido buscando el sentido literal pretendido por los hagiógrafos, intentando extraer la doctrina teológica contenida en los textos. Para dar los pasos necesarios —desde el sentido afirmado por el hagiógrafo, al sentido teológico de los textos, y a los otros posibles sentidos bíblicos—, la exégesis moderna, más que acudir a las sugerencias de *Dei Verbum* n. 12, ha intentado buscar caminos de salida en las teorías literarias y hermenéuticas que tan gran desarrollo han tenido en la segunda mitad del siglo XX.

4.3. *El sentido de la Escritura en la investigación desde «Divino Afflante Spiritu»*

La encíclica de Pío XII llevó consigo una profunda renovación en la exégesis católica. Con lo que afirmaba a propósito de la crítica textual,

40. Muy sugerente es la investigación de M.A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio de la Constitución «Dei Verbum», 12*, Aldecoa, Burgos 1987; aunque, como se deduce del título de la obra, Molina reconoce la novedad en la mención del Espíritu en el tercer párrafo. También Artola piensa así: A.M. ARTOLA, *La Escritura inspirada. Estudios sobre la inspiración bíblica*, Deusto-Mensajero, Bilbao 1994.

los géneros literarios, y, sobre todo, con la invitación a buscar el sentido propuesto por los autores inspirados, utilizando los mismos procedimientos que en la investigación de obras profanas, los exegetas católicos se sentían capaces de dialogar con sus colegas de otras confesiones, y también de proponer el sentido teológico de la Escritura tan alentado por la encíclica. Como resultado de esta actitud se dejaron un tanto de lado los estudios referentes al sentido espiritual de la Escritura —aunque estuvieran tan bien documentados como los de H. De Lubac⁴¹—, y los esfuerzos se dirigieron a buscar el sentido literal de la Escritura, sirviéndose para ello casi exclusivamente del método histórico crítico.

Ahora bien, ¿qué se entiende por sentido literal de la Sagrada Escritura? «La mayor parte de los exegetas, si examinamos sus comentarios de la Sagrada Escritura, trabajan con una definición de sentido literal más o menos como ésta: es el sentido que el autor humano ha intentado directamente y que comunican las palabras escritas»⁴². Es decir, el sentido literal de la Escritura es el intentado por el hagiógrafo, lo que debe mostrar la exégesis es lo que quiso comunicar el autor humano inspirado. El método que se utiliza para ello es el método histórico crítico. La inspiración se concibe en términos de hagiógrafo inspirado. El plantea-

41. H. De Lubac, además de numerosos artículos, publicó dos obras mayores: *Histoire et Esprit* y *Exégèse Médiévale*. En las dos reivindicaba en cierta manera la exégesis espiritual: en la primera de ellas a propósito de Orígenes, en la segunda, con un horizonte más amplio. La obra, aunque no fue ésa la pretensión del autor, fue entendida por algunos como una cierta provocación. De todas formas, el Concilio, como se ha visto, corrigió un poco los horizontes de *Divino Afflante Spiritu*. Puede verse un estudio de estas vicisitudes, y también de la confrontación entre De Lubac y Danielou, en M. PESCE, «Un “bruit absurde”? Henri De Lubac di fronte alla distinzione tra esegesi storica e esegesi spirituale», *Annali di Storia dell'Esegesi* 10/2 (1993) 301-353.

42. R. BROWN, «Hermeneutics», en R. BROWN y otros, *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1990, 1148. Otras definiciones no difieren mucho: «Se puede definir el sentido literal así: la significación inmediata y querida por el autor inspirado de las palabras o de las cosas, que no son más que signos, y tal como esa significación se deduce del texto o del contexto», C. SPICQ, *Esquisse d'une exégèse latine au Moyen Age*, Vrin, Paris 1944, 274; «el sentido literal, desde el punto de vista de la crítica, es el que responde a la intención del autor», A. ROBERT y A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia. Introducción general. Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1970, 208. Todas estas definiciones, como se ve, ligan el sentido con la intención del autor: «Según la hermenéutica del autor, el sentido de un texto viene definido por la intención del autor, acompañado de un ideal de objetividad y precisión. Este tipo de hermenéutica corre el riesgo de caer en la neutralidad, el distanciamiento y el minimalismo y maximalismo. La intención del autor no es el único y exclusivo principio hermenéutico». L. ALONSO-SCHÖKEL y J.M. BRAVO, *Apuntes de hermenéutica*, Trotta, Madrid 1994.

miento epistemológico que late en el fondo, se quiera o no, es el mismo que en la hermenéutica romántica de Schleiermacher o Dilthey⁴³.

Podría pensarse que de esta manera se sigue la primera recomendación de la encíclica *Divino Afflante Spiritu* en lo que atañe a la búsqueda del sentido literal inspirado, pero dejando de lado la segunda que invitaba a mirar la dimensión teológica del sentido. Sin embargo, no es así. Si los libros de la Biblia son religiosos, el sentido intentado por sus autores debe ser necesariamente religioso. El problema no era éste sino otro: en concreto, era la pobreza conceptual, teológica, si se quiere, que se le daba a los textos sagrados. Si, pongamos por ejemplo, el sentido intentado por Mateo al relatar las controversias entre Jesús y los fariseos presentes en su evangelio es el de mostrar la legitimidad de la conducta de la comunidad de Mateo frente a la comunidad del judaísmo con la que convive, entonces el sentido de esos textos, como mostradores de la potestad de Jesús, resulta un tanto heterogéneo respecto del primero⁴⁴.

Pero, en el fondo, el gran problema que tiene la investigación sostenida por el método histórico crítico es que el sentido elucidado no deja de quedarse en el pasado. En el curso de las investigaciones que se sucedieron en la segunda mitad del siglo pasado se intentó corregir esta miopía —miopía que, como decía con lucidez un autor⁴⁵, no se refería tanto al método histórico crítico como al modo de practicarlo— por los caminos que ofrecía la investigación en las ciencias humanas. Estos caminos fueron sustancialmente tres: la crítica literaria que privilegiaba el texto en sí mismo, la hermenéutica ontológica, y los recursos de la semiótica nacida de la renovación de las ciencias del lenguaje y de la filosofía analítica.

La crítica literaria del siglo XX se caracterizó sobre todo por su carácter inmanente. Pretende extraer conclusiones del texto mismo: estu-

43. Cfr. M. DUMAIS, «Sens de l'Écriture. Réexamen à la lumière de l'herméneutique philosophique et des approches littéraires récentes», cit., 314.

44. La cuestión está muy bien sintetizada en los conocidos artículos de F. DREYFUS, «Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église», *Revue Biblique* 82 (1975) 321-359; «L'actualisation à l'intérieur de la Bible», *Revue Biblique* 83 (1976) 161-202; «L'actualisation de l'Écriture, I. Du texte à la vie», *Revue Biblique* 86 (1979) 5-58; «L'actualisation de l'Écriture, II. L'action de l'Esprit», *Revue Biblique*, 86 (1979) 161-193; «L'actualisation de l'Écriture, III. La place de la tradition», *Revue Biblique*, 86 (1979) 321-384.

45. V. FUSCO, «Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica (1893-1993)», *Studia Patavina* 41 (1994) 341-398.

dia la configuración de las obras, porque las formas que adoptan las representaciones de los hechos o de las ideas integran también el contenido⁴⁶. Los distintos movimientos que se sucedieron, y que se integraron, a lo largo del siglo —Estilística, New Criticism, Formalismo, Estructuralismo, etc.⁴⁷— consiguieron llegar a metodologías precisas que ponían de manifiesto la capacidad significativa de los textos. Desde esta perspectiva es claro que muchos exegetas⁴⁸ vieron en estos métodos un complemento adecuado a las metodologías históricas, ya que al subrayar el significado permanente de un texto, ponen en claro lo que significa ahora. Por eso, no es de extrañar, que la comunidad exegética haya aceptado como programa de trabajo un entramado que conjunte los métodos históricos, de carácter diacrónico, con los métodos literarios, de carácter sincrónico, como un complemento adecuado a la exégesis que se hizo desde antiguo en la Iglesia⁴⁹.

Sin embargo, en los debates acerca del método, la crítica ha puesto de manifiesto que ninguno de ellos es aséptico⁵⁰. Buscar un sentido significa dejar de lado otros aspectos del texto. Además, en lo que se refiere a la crítica bíblica, la metodología es capaz de marcar lo que significa el texto, pero no lo que significa en la Iglesia. Por tanto, incluso desde esta perspectiva, el resultado se queda corto.

Una solución a estos problemas podría venir del giro hermenéutico contemporáneo. La hermenéutica ontológica, nacida desde M. Heidegger, aunque desarrollada sobre todo por H.-G. Gadamer, hacía notar la ingenuidad de la posición de la hermenéutica de autor en lo que respecta a la interpretación de los textos del pasado. En una primera ins-

46. Cfr. M.A. GARRIDO GALLARDO, *Nueva Teoría de la Literatura*, Síntesis, Madrid 2000, 38ss.

47. Una buena descripción de cada una puede verse en el capítulo titulado «Teorías literarias del siglo XX» de J. DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, *Teoría de la Literatura*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid 2002, 185-380.

48. Cfr. J.M. CASCIARO, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, EUNSA, Pamplona 1982, con la bibliografía allí aducida.

49. Ejemplar, por su claridad expositiva, es el breve libro de J.-M. POFFET, *Los cristianos y la Biblia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001.

50. En este sentido es ejemplar la descripción que hace de cada uno de ellos el Documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Lib. Ed. Vaticana, Vaticano 1993. Ya antes lo había señalado Ricœur: P. RICŒUR, «Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique», en X. LÉON-DUFOUR Y OTROS, *Exégèse et herméneutique*, Seuil, Paris 1971, 35-53.

tancia, la interpretación de un texto no es, como pensaban Schleiermacher y Dilthey, una operación metodológica. La interpretación, efectivamente, es, antes que nada, comprensión⁵¹; pero en la comprensión de un texto el sujeto que comprende está presente en lo que comprende: «La pertenencia del intérprete a su texto es como la del ojo a la perspectiva de un cuadro. (...) El que comprende no elige arbitrariamente su punto de mira, sino que su lugar le está dado con anterioridad»⁵². Sólo después de ser conscientes de esta operación de corte ontológico se realiza la segunda operación, de corte metodológico. Esto, por parte de quien interpreta. Pero hay también un axioma que se refiere al objeto que se comprende. Gadamer lo formula así: «El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente, sino siempre. Por eso la comprensión no es un proceso reproductivo sino que es a su vez siempre productivo»⁵³.

Las consecuencias de estas reflexiones hermenéuticas en lo que se refiere al sentido de un texto son muchas y muy importantes. La primera es que preguntarse por el sentido original de un texto es una pregunta ingenua o irrelevante. Es ingenua porque el sentido que tuvo un texto para su autor no lo podemos saber con exactitud ya que no tenemos procedimientos de verificación. Por eso mismo, es irrelevante. Lo eficaz, relevante y verificable, es descubrir el sentido que ha tenido un texto a lo largo de la historia. Además, si bien no podemos saber el sentido que tuvo el texto para su autor, sin embargo, sí podemos averiguar el sentido que tuvo para sus lectores originarios y los sentidos que ha ido adquiriendo a lo largo de la historia. Y eso es lo importante, porque así es como se nos presenta el texto, como una especie de partitura acompañada de los ecos de las interpretaciones que ha tenido⁵⁴.

A nadie se le escapa que estas consideraciones, bien argumentadas, podían ser muy eficaces para la cuestión de la interpretación de los textos bíblicos en la Iglesia. Habría que dejar un poco de lado la búsqueda ilu-

51. «No está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer», H.G. GADAMER, *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca 1977, 10.

52. *Ibid.*, 410.

53. *Ibid.*, 366.

54. La importancia de la lectura primera en relación con las posteriores interpretaciones de los textos ha sido expuesta por la estética de la recepción, especialmente por H.R. JAUSS, «El lector como instancia de una nueva historia de la literatura», en J.A. MAYORAL (ed.), *Estética de la recepción*, Arco Libros, Madrid 1987, 59-85.

soria del sentido original de un texto, o, lo que es lo mismo, del sentido literal histórico —que, además, si es el que pone de manifiesto el método histórico crítico, puede estar viciado por los presupuestos del método—, y atender más bien a los sentidos que ha tenido el texto en la Iglesia. Sin embargo, hay que reconocer que esta teoría, si bien subraya el aspecto eclesial de los textos, acaba por desatender el sentido literal originario, y, en este sentido no parece compatible con la tesis de los hagiógrafos inspirados⁵⁵. Además, a costa de no caer en la ilusión de la *intentio auctoris*, se entregan las armas a la *intentio lectoris*. Éstos son los aspectos que en cierta manera se corrigen con los desarrollos de las teorías semióticas.

Dos son los campos en los que estas teorías han dejado su influencia en la exégesis. De un lado, la filosofía del lenguaje —que ha desembocado en la pragmática— que entiende el hablar como una forma de obrar, y que, en consecuencia ha conseguido hacer explícitos un conjunto de procedimientos que están implícitos en todo proceso de comunicación. De otra parte, la lingüística estructural —que ha desembocado en la semiótica— que ha conseguido sistematizar de manera lógica, casi tan verificable como en las ciencias positivas, los elementos que operan en la significación de un texto. En lo que concierne a la teoría de los sentidos de los textos bíblicos, la semiótica puede contribuir a precisar la noción de *intentio auctoris*, dependiente de la hermenéutica romántica, ligada a un cierto psicologismo, y presente en la investigación que siguió a las encíclicas bíblicas. Descubrir la intención del autor, o el sentido dependiente de la intención del autor, es una tarea imposible, pero no así la *intentio operis*, la intención presente en la obra. La *intentio operis* no se define a partir de lo que quiso decir el autor, sino a partir de lo que efectivamente dijo, y ése es el sentido literal del texto. La intención del autor se puede describir según U. Eco como la expresada por el «autor modelo» que, con su estrategia textual, produce un «lector modelo» que comprenda lo que le escribe. En otras palabras: «Agustín, en el *De Doctrina Christiana*, decía que una interpretación, si en un cierto punto de un texto parece plausible, puede ser aceptada cuando ella viene confirmada —o al menos si no queda cuestionada— por otro punto del texto. Esto es lo que entiendo como *intentio operis*»⁵⁶.

55. Cfr. M. DUMAIS, «Sens de l'Écriture. Réexamen à la lumière de l'herméneutique philosophique et des approches littéraires récentes», cit., 327-328.

56. U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1991, 32-33.

Por tanto, es el texto el que rige la interpretación. El texto no es sólo una ventana para mirar al pasado, como lo era para la investigación histórico-crítica. Toda obra tiene algo de universal y, en ese sentido, es también un espejo para reflejar el presente. Esto, que se dice de los textos clásicos, tiene mayor razón de ser en los textos bíblicos. La obra literaria es necesariamente polisémica, y el texto bíblico también. Ahora bien, que sea polisémica, no quiere decir que su significación sea potencialmente infinita. La *intentio operis* manifestada en el texto favorece unas interpretaciones y prohíbe otras⁵⁷.

Con este aparato, aquí apenas esbozado, es posible entender mejor el camino que recorren los textos bíblicos en su significación en la Iglesia, desde su sentido literal original a aquellos con los que se va enriqueciendo a lo largo de la historia, y que no son heterogéneos respecto de su sentido original primario. Fuera de posiciones extremas, que abogan por dejar de hablar del sentido literal de los textos bíblicos⁵⁸, lo que se consigue es poner en claro cómo los textos bíblicos, como los clásicos, tienen una relevancia mayor que la que tuvieron en su origen⁵⁹.

En cierta manera, quien ha aglutinado todos estos movimientos en torno a sí ha sido Paul Ricœur. En la obra de Ricœur puede encontrarse una teoría de la significación de los textos que tiene presentes: la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, la teoría semiótica y la mirada puesta en la interpretación de los textos bíblicos⁶⁰. La hermenéutica de Ricœur tiene su base en la noción de «distanciamiento». El autor de una obra, al escribirla, realiza una representación de la realidad. La obra, por su carácter

57. «Decir que un texto es potencialmente infinito no significa que cada acto de interpretación pueda tener un final feliz. Incluso el deconstruccionista más radical acepta la idea de que hay interpretaciones clamorosamente inaceptables. Esto significa que el texto interpretado impone restricciones a sus intérpretes. Los límites de la interpretación coinciden con los derechos del texto». *Ibid.*, 14. Cfr. R. VIGNOLO, «Questioni di ermeneutica», en G. GUIBERTI y F. MOSETTO (eds.), *Pontificia Commissione Biblica. L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Commento*, Elle di Ci, Leumann (Torino) 1998, 285-286.

58. Así lo propone, por ejemplo, J.-F. RACINE, «Pour en finir avec le sens littéral de l'Écriture», *Église et Théologie* 30 (1999) 199-214.

59. Que un texto canónico —en el sentido teológico o literario— tiene un mayor significado que el que tuvo en su origen es un tópico común: «Podemos decir que ni Shakespeare ni sus contemporáneos conocían al “gran Shakespeare” como nosotros lo conocemos. Comprimir a nuestro Shakespeare en la edad isabelina es absolutamente imposible». La cita es de M. Bajtin. Puede verse, con otras consideraciones, en P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, cit., 144.

60. En lo que se refiere a la narración, he intentado condensarla en V. BALAGUER, *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricœur*, EUNSA, Pamplona 2002.

de texto escrito, toma «distancia» respecto de su autor —una vez dejada en manos de sus lectores la obra es autónoma—, de la realidad que representa —pues la obra elige sólo unos aspectos de esa realidad para crear su representación propia— y respecto del lector, que la ve como algo distinto a sí mismo. Lo que representa la obra es lo que Ricoeur denomina «el mundo del texto», una proposición de mundo, un universo de referencias propio a ella. El lector acude a la obra desde su propio universo de valores, desde el «mundo del lector» y, en la lectura del texto, si es una buena lectura, se produce una confluencia entre los dos mundos —el del texto y el del lector— que dan lugar a la referencia de esa obra, a la «representación» de la realidad guiada por el texto y actualizada por el lector. Este breve resumen puede dar razón de la eficacia de la teoría de Ricoeur para explicar muchos puntos de la interpretación bíblica: el enriquecimiento de sentido de los textos a lo largo de la historia, el suplemento de iconicidad que tienen los textos en sí mismos, la articulación de los diversos métodos en la comprensión de los textos, etc.⁶¹

La reseña de la exégesis contemporánea a la búsqueda de una metodología adecuada para la exégesis podría seguir. Sin embargo, a la hora de concluir, parece claro que, desde *Divino Afflante Spiritu*, la exégesis ha intentado sobre todo la búsqueda del sentido literal entendido como el pretendido por el autor inspirado. A través de las diversas filosofías hermenéuticas y de las nuevas teorías semióticas ha intentado precisar el alcance del sentido literal. Ha intentado mostrar también la importancia de la lectura en el sentido de los textos en diversos contextos, pero procurando evitar la arbitrariedad de la interpretación que podía derivarse de este procedimiento. Estos caminos se ven reflejados en el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica «La interpretación de la Biblia en la Iglesia» que, además, toca un punto bastante desatendido en la exégesis precedente: la relación entre el sentido literal y el sentido espiritual.

4.4. *El documento de la Pontificia Comisión Bíblica «La interpretación de la Biblia en la Iglesia»*

Este importante documento de 1993 —publicado en la conmemoración de las encíclicas *Providentissimus Deus* y *Divino Afflante Spiritu*—

61. Todos estos aspectos están desarrollados en S. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*, Cerf, Paris 1995.

tu— aborda muchos aspectos que no son del caso ahora⁶². En lo que se refiere a los sentidos bíblicos, el Documento intenta conjuntar, como enseguida procuraré mostrar, la teoría tomista, con la búsqueda del sentido literal pretendido por el hagiógrafo propio de la exégesis que sigue inmediatamente a *Divino Afflante Spiritu*, y con las sugerencias que la exégesis de los últimos años ha presentado, y que se han procurado resumir en los párrafos anteriores⁶³.

El Documento parte de la existencia del sentido literal y el sentido espiritual de la Escritura. En más de un momento reconoce, con toda la tradición, que el objetivo primero de la exégesis es el sentido literal. Lo define así:

«El sentido literal de la Escritura es aquél que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados. Siendo el fruto de la inspiración, este sentido es también querido por Dios, autor principal. Se lo puede discernir gracias a un análisis preciso del texto, situado en su contexto literario e histórico» (EB 1407).

La definición sigue la línea de *Divino Afflante Spiritu* y la exégesis posterior: el sentido viene vinculado en primer lugar al autor humano de la Escritura —lo que dijo el autor humano es lo que quería decir Dios—, pero privilegiando la *intentio operis* frente a la *intentio auctoris*, tal vez por eso menciona el sentido «expresado» en lugar del sentido «intentado». Sin embargo, en el párrafo siguiente, se añade una precisión sorprendente a primera vista sobre la unicidad del sentido literal:

«El sentido literal de un texto, ¿es único? En general sí, pero no se trata de un principio absoluto, y esto por dos razones. Por una parte, un autor humano puede querer referirse al mismo tiempo a varios niveles de realidad. El caso es corriente en poesía. La inspiración bíblica no desdeña esta posibilidad de la psicología y del lenguaje humano. El IV Evangelio ofrece numerosos ejemplos de esta situación. Por otra parte, aun

62. Pueden verse diversos estudios en *Scripta Theologica* 27 (1995/1), o en G. GUIBERTI y F. MOSETTO (eds.), *Pontificia Commissione Biblica. L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Commento*, Elle di Ci, Leumann (Torino) 1998, donde también se puede encontrar mucha bibliografía que comenta los distintos aspectos del documento.

63. Desde este punto de vista, el tratamiento de los sentidos en el documento es resultado de un compromiso. De ahí las tensiones en la epistemología que es posible detectar. Cfr. R. VIGNOLO, «Questioni di ermeneutica», cit., 280.

cuando una expresión humana parece no tener más que un significado, la inspiración divina puede guiar la expresión de modo de producir una ambivalencia. Tal es el caso de la palabra de Caifás en Jn 11,50. Ella expresa a la vez un cálculo político inmoral y una revelación divina. Estos dos aspectos pertenecen, uno y otro, al sentido literal, ya que ambos son puestos en evidencia por el contexto. Este caso es significativo, aunque sea extremo, y pone en guardia contra una concepción demasiado estrecha del sentido literal de los textos inspirados» (EB 1408).

Estas expresiones parecen resucitar la tesis de Santo Tomás referente a la posibilidad de que los textos bíblicos pueden tener más de un sentido literal. Al mismo tiempo, parecen querer salvar la doctrina de las encíclicas bíblicas que mencionaban un sentido más profundo del que podía reconocerse con las reglas de la exégesis. Ambos cuerpos doctrinales no habían sido tenidos muy en cuenta por una exégesis histórico crítica que sostenía una «concepción demasiado estrecha del sentido literal de los textos inspirados». Lo sorprendente del texto de la PCB es, de todas formas, la argumentación, ya que habla del sentido literal múltiple fundándolo en la ambivalencia pretendida por el autor humano, o en la ambigüedad que puede derivarse de la inspiración. Sin embargo, en una lógica comunicativa, que el autor humano —de manera consciente, o de modo inconsciente, pero guiado por la inspiración divina— se refiera a dos niveles de la realidad —o a dos realidades— no hace su texto polisémico, sino ambiguo. En realidad, como se ha visto, toda obra poética, por serlo, acaba por ser polisémica al ser entendida en diversos contextos. Ciertamente, las expresiones ambiguas o ambivalentes favorecen —dirigen— la polisemia. Pero el sentido literal originario de una obra sigue siendo uno, aunque sea ambiguo, el autor quiere comunicar algo, aunque ese algo sea una ambigüedad⁶⁴.

Tras haber declarado lo que entiende por sentido literal, el Documento de la PCB, se hace eco de las teorías modernas de corte herme-

64. Ésa es la precisión primera de Jakobson, al que parecen aludir las afirmaciones del Documento (cfr. R. JAKOBSON, «Crossings Statements: Linguistics and Poetics», en T.A. SEBEOK [ed.], *Style in Language*, The Technology Press of Massachusetts Institute of Technology and Wiley & Sons, Inc., New York-London 1960, 350-377). Y comenta Ricœur: «La supremacía de la función poética sobre la referencial no anula la referencia (la denotación) sino que la vuelve *ambigua*. A un mensaje de doble sentido corresponde *un emisor desdoblado* y además *una referencia desdoblada*». P. RICŒUR, *La Métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, 282. Subrayados míos.

néutico y literario que subrayan el aspecto dinámico de los textos. Por ello, recuerda que «la tendencia a limitar el sentido de los textos, relacionándolos exclusivamente con circunstancias históricas precisas», explícita en la metodología histórico crítica, debería dirigirse más bien a «procurar precisar la dirección de pensamiento expresada por el texto; dirección que, en lugar de invitar al exégeta a detener el sentido, le sugiere, al contrario, percibir las extensiones más o menos previsibles» (EB 1409). Aunque, enseguida advierte que de esta tarea de lectura «no se sigue que se pueda atribuir a un texto bíblico cualquier sentido, interpretándolo de modo subjetivo. Es necesario, por el contrario, rechazar, como no auténtica, toda interpretación heterogénea al sentido expresado por los autores humanos en su texto escrito. Admitir sentidos heterogéneos equivaldría a cortar el mensaje bíblico de su raíz, que es la Palabra de Dios comunicada históricamente, y abrir la puerta a un subjetivismo incontrolable» (EB 1411). Es claro que aquí el Documento remite a las metodologías sincrónicas y hermenéuticas a las que nos hemos referido más arriba.

Estas precisiones eran necesarias para explicar cómo entiende el Documento el sentido espiritual. El sentido espiritual, comprendido según la fe cristiana, es

«el sentido expresado por los textos bíblicos, cuando se los lee bajo la influencia del Espíritu Santo en el contexto del misterio pascual de Cristo y de la vida nueva que proviene de él. Este contexto existe efectivamente. El NT reconoce en él el cumplimiento de las Escrituras. Es, pues, normal releer las Escrituras a la luz de este nuevo contexto, que es el de la vida en el Espíritu» (EB 1413).

Se define pues como una lectura nueva, en un contexto nuevo. Pero, sobre todo, se define en relación con Jesucristo y su obra. Por eso añade a continuación que muchas veces no hay diferencia entre el sentido literal y el espiritual, porque «cuando un texto bíblico se refiere directamente al misterio pascual de Cristo o a la vida nueva que resulta de él, su sentido literal es un sentido espiritual. Éste es el caso habitual en el NT. Por eso es el AT la parte de la Biblia a propósito de la cual la exégesis cristiana habla más frecuentemente de sentido espiritual. Pero ya en el AT los textos tienen, en numerosos casos, un sentido religioso y espiritual como sentido literal. La fe cristiana reconoce en esos textos una relación anticipada con la vida nueva traída por Cristo» (EB 1414). En es-

ta descripción ya se percibe un cambio respecto de lo dicho en la terminología tomista. Se denomina sentido espiritual no a aquél en el que unas cosas significan otras cosas, en virtud de ser Dios autor de los escritos y de la revelación. El sentido espiritual es el sentido que tienen los textos en relación con Cristo, siempre que se lean en la vida del Espíritu.

Aunque hay más motivos que merecerían una atención más detallada, respecto de los temas que hemos elegido, lo que se hace presente es que el Documento ha querido recoger los principios tomistas que, por otra parte, están también presentes en las encíclicas bíblicas. Estos principios serían, por una parte, la prioridad de la investigación del sentido literal, y la posibilidad de que el sentido literal sea más de uno; por otra, la homogeneidad del sentido espiritual respecto del sentido literal. Sin embargo, el modo de resolver las cuestiones es muy distinto en el Documento y en Santo Tomás. En concreto:

a) La perspectiva desde la que enfoca la investigación del sentido literal es la señalada en *Divino Afflante Spiritu* y la exégesis que la siguió. Se parte de lo que el autor humano ha dicho, y, a continuación, para explicar las peculiares cualidades de los textos bíblicos, se recurre a explicaciones análogas a las que se ha dado a propósito de la polisemia de las obras literarias. La posibilidad de un sentido literal múltiple se funda, sobre todo, en que las obras literarias pueden tener en su origen más de un sentido. La posibilidad de que el sentido literal de un texto sea más rico, o más denso, que el que tuvo en el origen se funda también en las teorías literarias y hermenéuticas modernas. Si se parte de la autonomía de un texto respecto de su autor, y de la lectura en diversos contextos, se puede explicar cómo hay nuevos sentidos que llegan a pertenecer al texto. Además, si esos nuevos sentidos respetan la constitución textual de la obra, entendida como el conjunto de instrucciones de lectura que el autor ha dejado en su escrito, no pueden ser heterogéneos respecto del sentido originario.

b) El sentido espiritual se explica como un desarrollo del sentido literal. Se obtiene al leer el texto en el contexto del misterio de Cristo. De esa manera se pretende salvar su posible heterogeneidad del sentido literal, ya que no es sino una lectura del texto en el contexto total de la revelación. Este sentido espiritual se llama también sentido religioso. Sólo de manera colateral, sin fundamentarlo, se alude al sentido típico, pe-

ro sin referencia alguna a la significación mediante cosas que estaba presente en la descripción medieval. Este paso es lógico, si tenemos en cuenta que el punto de partida ha sido el texto y no la revelación expresada en los textos.

Estas conclusiones contrastan con la exposición de Santo Tomás que, por otra parte, es muy semejante a la que se recoge en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (nn. 115-118)⁶⁵. Los puntos divergentes afectan a:

En la síntesis medieval compendiada por Santo Tomás, el punto de partida de la comprensión de la Escritura es el de Dios autor. En consecuencia, el sentido literal de la Escritura es el que se deduce de la realidad de las palabras porque han sido inspiradas por Él; el sentido espiritual es el que se deduce de que Dios sea el autor de la revelación. Descubrir los sentidos espirituales de los textos supone descifrar los códigos elegidos por Dios para comunicar su revelación. Ya que esos códigos no nos son conocidos como el escrito —que es, hay que recordarlo, un código «ex institutione humana»—, el sentido espiritual depende siempre del literal. Pero, siempre, y esto es lo importante, los sentidos son significación de las cosas puesta por Dios autor para que los hombres la descubran.

En cambio, en el Documento de la PCB, como en la mayor parte de la exégesis moderna, el punto de partida no está en descubrir lo que quiso decir Dios, sino en poner de manifiesto lo que dijo el autor inspirado. Ése es el sentido literal. La riqueza del sentido literal, el sentido teológico, o el sentido espiritual, se describe como un desarrollo del sentido del texto al ser leído en nuevos contextos⁶⁶. La homogeneidad entre los dos sentidos se funda en las capacidades de significación del texto. Pero si esto es así, el marco último en el que se entiende el texto bíblico es, en primer lugar, el de la historia de la religión; en un segundo momento, se entiende en el marco de la historia de la cultura. Eso es lo que diferenciaría esta visión de la articulación tomista que lo entiende en el marco de la revelación.

65. Las semejanzas y las diferencias están expuestas en M.A. TÁBET, «Il senso letterale e el senso spirituale della Sacra Scrittura: un tentativo di chiarimento terminologico e concettuale», cit., *supra*.

66. Está muy bien propuesta en F. KERMODE, «The plain sense of the things», en F. KERMODE, *An Appetite for Poetry. Essays in Literary Interpretation*, Collins, London 1989, 173-188.

Pienso, como ya señalé en otro momento⁶⁷, que en la actualidad falta en la exégesis una clarificación de los términos y procesos epistemológicos implicados en la comprensión de los textos bíblicos. En concreto, me parece que hay dos dimensiones del sentido literal: Santo Tomás se fija en una de ellas, y la exégesis moderna en la otra. Poner este punto de manifiesto podrá servir para enriquecer la propuesta tomista, con las nuevas aportaciones de la exégesis moderna. Al mismo tiempo, pienso que de esta manera se podrán desvelar algunas contradicciones epistemológicas de la exégesis de las últimas décadas.

5. UNA TEORÍA DEL SENTIDO Y DE LOS CONTEXTOS DE INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS

De lo expuesto en los párrafos anteriores puede deducirse que la solución a los problemas de la delimitación del sentido tiene que venir de una reflexión sobre las operaciones hermenéuticas y semióticas que se realizan en la comprensión de los textos bíblicos en la Iglesia. Se trata de describir qué hacemos al comprender los textos bíblicos como Palabra de Dios y afirmar también la racionalidad de esas operaciones.

La semiótica y la teoría del lenguaje trabajan con una descripción de la comunicación que, también en lo que se refiere al signo lingüístico, comporta tres elementos: el signo, el sentido y la referencia⁶⁸. La referencia es el elemento extralingüístico, aquello de lo que se habla, los signos son los componentes lingüísticos, y el sentido es la dimensión significativa de la referencia que se pone de manifiesto a través de los sig-

67. V. BALAGUER, «La cuestión hermenéutica en el Documento sobre la interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia», *Scripta Theologica* 27 (1995/1) 163-177.

68. Esta descripción es paralela a la que se basa en la concepción triádica del signo lingüístico, resucitada por la semiótica de Peirce pero presente ya en Aristóteles y Santo Tomás: «Las palabras son signos de los conceptos y los conceptos son semejanzas de las cosas. Resulta patente que las palabras se refieren a las cosas significadas mediante los conceptos del intelecto. Así pues, según podamos conocer intelectualmente algo, así puede ser nombrado entre nosotros» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 1). Y comenta A. Llano: «Las palabras, con una sola significación, significan el concepto y la cosa. Inmediatamente significan los conceptos y, mediante ellos, las cosas. Pero como tales conceptos son signos formales y no instrumentales, las palabras principalmente significan las cosas y secundariamente la manera como las conocemos por medio de conceptos» (A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona 1984, 116). Cfr. F. CONESA y J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona 1998, 82-98.

nos. La relación entre ellos ha venido definida desde Frege afirmando que a una referencia le pueden corresponder varios sentidos y, a su vez, cada sentido se puede expresar a través de diversas cadenas de signos. Un ejemplo podrá aclararlo mejor. Yo puedo hablar de San Pablo y referirme a él como el Apóstol de los gentiles, el convertido camino de Damasco, o el defensor de la libertad cristiana frente a los judaizantes. Estaríamos ante tres sentidos de una única referencia. Por otra parte, cada uno de los sentidos se puede expresar en diversos idiomas, o con sinónimos, etc. De toda esta configuración interesa destacar dos cosas: en primer lugar, que los tres elementos que intervienen en ella son objetivos; en segundo lugar que el sentido depende de los otros dos: es una dimensión de la referencia, pero se configura y se expresa a través de los signos.

Pero en la obra literaria, en la obra poética —fruto de una *poiesis*, de una creación— estos elementos funcionan de una manera ligeramente distinta⁶⁹. La operación ha sido descrita de maneras más o menos análogas por los diversos teóricos⁷⁰. Muy sugerente es la que propone Ricœur por la incidencia que ha tenido este autor en la exégesis de los últimos años. Ricœur analizó en primer lugar la metáfora. En su estudio hizo notar que la operación metafórica consiste precisamente en una operación de suspensión de la referencia ordinaria de los signos, para la creación de una nueva referencia: «En el discurso metafórico de la poesía, el poder referencial va unido al eclipse de la referencia ordinaria; la creación de una ficción heurística es el camino de la redescipción; la realidad llevada al lenguaje una manifestación y creación»⁷¹. Ricœur propone un ejemplo con el que se podrá entender mejor. Si tomamos el verso del poeta, «La naturaleza es un templo de vivientes pilares, que dejan salir a veces confusas palabras», la interpretación literal, literalista, resulta imposible: ni la naturaleza es un templo, ni los hombres son columnas, ni los símbolos son árboles. Sin embargo, el poema dice algo

69. Si acudimos a la imagen de Wittgenstein, podemos decir que nos servimos de otro juego de lenguaje. Cfr. F. CONESA y J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, cit., 125-132.

70. Puede verse un elenco en A. GARRIDO DOMÍNGUEZ, *Teorías de la ficción literaria*, Arco libros, Madrid 1997. Muy apropiadas, aunque no las recoge Garrido, son la teoría de Ricœur y la de T. ALBALADEJO, *Semántica de la narración: la ficción realista*, Taurus, Madrid 1992.

71. P. RICŒUR, *La Métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, 301.

verdadero, no es un mero juego de palabras, o una simple eufonía. Ese algo de lo que habla el poema, de lo que habla todo discurso, es la referencia. Indudablemente, en esta operación entran, además de lo descrito aquí, otros elementos —los códigos de la interpretación del discurso poético, la espera hasta el final del discurso, que comporta la interpretación de «toda» la obra, o de todo el poema, etc.⁷²—, pero lo realmente importante es darse cuenta de que con estas operaciones el lenguaje poético *crea* la referencia. Si retomamos el esquema fregeano expuesto más arriba, ya no tenemos una referencia con muchos sentidos posibles, y estos sentidos expresados con diversas cadenas de signos. La dirección, el sentido, del proceso es justamente la inversa: en el enunciado metafórico se parte de unos signos con los que construimos un sentido y ese sentido «es» la referencia, aquello de lo que se habla. Por eso, como dice Northrop Frye, el sentido literal de un poema es todo el poema⁷³.

Pero, para que la aportación sea relevante para la hermenéutica bíblica, hay que dar todavía un paso más. Ricoeur hizo notar en *Temps et récit* que estas características del enunciado metafórico se reproducen en realidad en todo texto entendido como obra, como creación. Y esto, ya sea una obra de ficción, ya sea una obra histórica; cuando menos, y esto es lo que interesa aquí, en toda obra del pasado. En la interpretación de estas obras también se da una desaparición de la referencia ostensiva —aquello de lo que hablamos no lo podemos señalar con el dedo—, y la creación de la nueva referencia: la que nace de la lectura del texto. A esa referencia que se crea Ricoeur la denomina el «mundo del texto», el «mundo de la obra», la representación de una realidad que se despliega con la lectura de la obra⁷⁴. Algunos autores asimilan esta noción a la de concepto⁷⁵. En todo

72. V. BALAGUER, *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*, cit., 36-43.

73. F. KERMODE, «The plain sense of the things», cit., 174.

74. Y al final el objeto de la comprensión: «Lo que hay que comprender en un relato no es a aquel que habla detrás del texto, sino aquello de lo que habla el texto, la *cosa del texto*, es decir, el mundo que la obra despliega en cierta manera delante del texto», P. RICOEUR, «Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986, 168. Desde el punto de vista de la crítica literaria, esto se corresponde en cierta manera con la *intentio operis* a la que nos hemos referido antes. Cfr. U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, cit., 19-32; G. STEINER, *Presencias reales*, cit., 50-54.

75. B. CELANO, «Senso e concetto», en G. NICOLACI (ed.), *Filosofie per intersezione. Saggi su Aristotele, Leibniz, Peirce, Bloch, Heidegger, Ricoeur*, Epos, Palermo 1990, 139-176.

caso, en lo que interesa a nuestra indagación, el mundo del texto es la referencia de la obra creadora, donde acaba el discurso. Y aquí ya podemos preguntarnos, ¿cuál es el sentido literal de una obra? Dicen que en cierta ocasión le hicieron esta pregunta a Tolstoi a propósito de su obra *Anna Karenina* y el escritor ruso contestó que *Anna Karenina*. Y lo mismo podría contestar cualquier autor: el sentido del Evangelio de San Marcos es el universo del discurso que crea San Marcos, el del Cantar de los Cantares, el universo conceptual desplegado por el poema; y lo mismo vale para los demás autores sagrados. Decir otra cosa no sería más que decir una paráfrasis. En el universo conceptual que se ha esbozado aquí, podremos decir que el sentido literal del segundo Evangelio es el «mundo del texto» de San Marcos, la representación de la realidad que el autor dirige a sus lectores con su texto, para que éstos sean capaces de crearla con su imaginación.

5.1. *Aplicación a la Sagrada Escritura en la Iglesia*

Veamos ahora las consecuencias que pueden tener estas consideraciones para la interpretación de la Biblia, en concreto, para la determinación del sentido literal y para establecer la relación entre éste y el espiritual. La distinción expuesta en los párrafos anteriores es necesaria porque, en realidad, en la exégesis católica se utilizan las dos maneras de vincular sentidos, signos y referencia que acabamos de exponer. El problema viene de que, en más de una ocasión, además se confunden. La consecuencia es que se acaba por denominar sentido literal a dos realidades distintas: de un lado, se llama sentido literal al intentado por el autor inspirado, de otro se denomina también sentido literal al que tienen las palabras del texto en el contexto de la revelación. Y no se trata de dos contextos distintos en los que se interpreta un texto, se trata de dos operaciones de comprensión distintas. Podemos denominarlas comprensión de los textos bíblicos en su contexto originario —la que acaba en la elaboración del mundo del texto— y comprensión de los libros bíblicos en la Iglesia. Esta segunda manera de comprender los textos parte de la realidad, de los objetos, y tiene a los textos como expresión de revelación y como Palabra de Dios en la Iglesia.

La doctrina católica enseña que la tarea primera de la exégesis es investigar el sentido literal de los textos tal como está inscrito en ellos

por el hagiógrafo inspirado. Las afirmaciones son constantes en el Magisterio, pero las apuntadas más arriba a propósito de *Divino Afflante Spiritu* y *Dei Verbum* son más que suficientes. La tarea primera del exegeta católico es buscar la *intentio operis* de los textos en su contexto original. Para ello se servirá de los diversos conocimientos y metodologías —de corte histórico, pero, sobre todo, literario— que puedan brindarle el sentido literal originario de los textos. Pero, y esto es lo realmente importante, toda esta tarea de interpretación está orientada a establecer el «mundo del texto» en cuestión, y acaba ahí. Es decir, acaba en una realidad extralingüística, aunque ésta se haya construido sobre todo con materiales lingüísticos. El sentido literal del texto bíblico es la representación de realidad expresada por el texto. Y aquí, efectivamente, el sentido literal es único: puede ser ambiguo, porque el autor inspirado puede querer indicar más de una cosa, pero es uno sólo. A ese sentido literal lo podríamos denominar sentido literal inspirado.

Pero los textos bíblicos en la Iglesia son algo más que textos inspirados, son Palabra de Dios⁷⁶. Ahora bien, ¿en qué sentido lo son? La noción de Palabra de Dios es mucho más amplia que la de Sagrada Escritura⁷⁷. Si nos atenemos a las descripciones de *Dei Verbum*, Palabra de Dios es propiamente la revelación, que, a su vez, coincide con la manifestación de Dios en la historia con hechos y palabras que culminan en Jesucristo, Hijo del Padre y Palabra de Dios. Esta revelación se resume en el «Evangelio, que prometido antes por los Profetas, Él [Jesucristo] completó y promulgó con su propia boca»⁷⁸, que proclamado por los

76. Es necesario recordar aquí que en la conocida definición del Vaticano I sobre la inspiración de la Sagrada Escritura, recogida después por *Dei Verbum* n. 11, se enunciaban dos razones por las que los libros de la Sagrada Escritura se tenían por sagrados y canónicos: por la inspiración del Espíritu Santo, que constituía a Dios como autor, y por la recepción en la Iglesia (cfr. A.M. ARTOLA y J.M. SÁNCHEZ-CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1990, 164ss). Algunos autores como P. Benoit (P. BENOIT, «Révélation et inspiration selon la Bible chez Saint Thomas et dans les discussions modernes», en *Exégèse et théologie III*, Cerf, Paris 1968, 90-142) o J.M. Casciaro (J.M. CASCIARO, *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos: el tema de la profecía y la revelación*, CSIC, Madrid 1969) habían apuntado que ya en Santo Tomás se podía distinguir entre revelación e inspiración.

77. Cfr. L. SCHEFFCZYK, «La Sagrada Escritura: Palabra de Dios y de la Iglesia», *Communio* (ed. española) 23 (2001/2) 154-166.

78. *Dei Verbum*, n. 7. Sobre el significado último de esta expresión, cfr. A. VANHOYE, «La recepción en la Iglesia de la Constitución dogmática *Dei Verbum*», en J. RATZINGER y otros, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2003, 147-173.

apóstoles se trasmite a la Iglesia. Ahora bien, esta transmisión no se realiza sólo a través de la Escritura, pues «la Iglesia no obtiene su certeza acerca de todas las verdades reveladas solamente de la Sagrada Escritura»; cuenta también con la Tradición. Pero el modo de transmitir la revelación es distinto ya que «la Sagrada Escritura es la palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la Sagrada Tradición transmite íntegramente a los sucesores de los Apóstoles la palabra de Dios a ellos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo» (*Dei Verbum*, n. 9), es decir, la Sagrada Escritura —de manera distinta a la Tradición— transmite la revelación siendo Palabra de Dios. Por eso la Sagrada Escritura en la Iglesia expresa la revelación de Dios; las verdades reveladas no sólo se contienen en la Sagrada Escritura, sino que «se contienen y manifiestan»⁷⁹.

Pero con esto llegamos a un punto importante para nuestra argumentación. Porque, al leer los libros sagrados en la Iglesia, partimos de que la revelación divina, la Palabra de Dios, ya existe y no se limita a lo que dicen los libros sagrados. Si a la hora de leer un libro sagrado ya existe la referencia, las realidades y los contenidos de la revelación, nos encontramos con el primer modelo de comprensión que apuntábamos más arriba: la realidad de la revelación de Dios que se puede expresar de muchas maneras. Las palabras de los escritos sagrados son capaces de expresar un aspecto de la referencia que es la revelación: ese aspecto de la revelación, que el texto expresa a través de los signos lingüísticos, es lo que hemos denominado sentido.

Propiamente, aquí, como siempre que se trata de aspectos de la realidad, lo que hacemos más bien es —por usar la metáfora de Gadamer⁸⁰— preguntarle al texto sobre algo. Por ejemplo, si le preguntamos qué nos puede decir acerca del contexto en el que se escribió, nos muestra indicios de su composición, de su autor, etc. Pero lo más interesante, sin duda, es preguntarle al texto por lo que es capaz de expresar de las

79. *Dei Verbum*, n. 11. En este sentido, la relación entre revelación y Sagrada Escritura se expresa en los mismos términos que la relación entre pensamiento y lenguaje: el lenguaje contiene y expresa el pensamiento, pero no puede reducirse el pensamiento a lenguaje. Cfr. F. CONESA y J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, cit., 94-98.

80. H.G. GADAMER, *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, cit., 347 ss. Cfr. también L. ALONSO-SCHÖKEL y J.M. BRAVO, *Apuntes de hermenéutica*, cit., 46.

realidades de la revelación. Porque, al ser expresión de la revelación —y serlo como Palabra de Dios— indudablemente comunica la Palabra de Dios con actualidad. Pienso que es en este lugar donde debe situarse el sentido literal de la Escritura en la Iglesia, lo que León XIII llamaba sentido más «profundo» de la Escritura, o Pío XII sentido «teológico», o lo que el documento de la PCB situaba en el desarrollo homogéneo del sentido literal. Pero, aun así, queda todavía la pregunta más importante, ¿cómo se describe este sentido que podríamos denominar sentido literal revelado?

Para averiguarlo, hay que recordar que aquí la iniciativa procede del lector, de quien pregunta. También hay que recordar que, puesto que aquí queremos descubrir la expresión de la revelación, no buscamos el sentido de «toda» la obra, sino que podemos preguntarnos por una realidad de la revelación tal como se expresa en un pasaje del texto bíblico. Nos ponemos, por ejemplo, delante del Evangelio de Marcos y le preguntamos sobre la divinidad y la humanidad de Jesús. Cuando nos contesta con el episodio del Bautismo (Mc 1,9-12) nos manifiesta un aspecto de la referencia, nos muestra cómo Jesús de Nazaret fue al Jordán y nada más salir del agua se oyó la voz del cielo que le decía «Tú eres mi Hijo...». Esta dimensión significativa de la referencia —que es, recordemos, Jesús, Dios y Hombre verdadero— que se revela a través del texto es el sentido literal revelado de ese texto. Dicho de otra forma, el sentido literal revelado depende esencialmente de las palabras —de la *intentio operis*— del sentido literal inspirado, se construye a través de ellas en su contexto originario, pero expresa la dimensión significativa de una realidad que existe independientemente del texto.

Pero no sólo es eso, el pasaje expresa también de manera literal, la vocación de Jesús como Siervo del Señor, su bautismo de agua el Jordán ocurrido en la historia, etc. Como ha puesto de manifiesto la filosofía del lenguaje, cuando hablamos, decimos más de lo que expresamos. Si yo, por ejemplo, digo que se me ha caído un libro al suelo, presupongo la ley de la gravedad, que el libro estaba más alto que el suelo, etc.⁸¹ En definitiva, si hablamos de los textos bíblicos, presupongo muchos elemen-

81. No hay texto sin asunciones, no hay un «contexto cero». Cfr. J.R. SEARLE, «Literal Meaning», en *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge V.P., Cambridge 1979; cito por F. KERMODE, «The plain sense of the things», cit., 187.

tos de la doctrina que están en la revelación. En este punto quizás habría que volver atrás, a la interpretación de Santo Tomás y recordar cómo partía de la doctrina de la revelación, y afirmaba la posibilidad de más de un sentido literal, porque tenía por sentido literal el que se podía adaptar «*salva litterae circumstantia*».

Unos ejemplos podrán poner más cosas en claro. Pongamos un texto difícil del Antiguo Testamento: las leyes del anatema. Tenemos también en el punto de partida el sentido del Deuteronomio como obra, es decir, el que le dio su autor: el mundo del texto que despliega. Sin embargo, si le preguntamos al texto acerca de la bondad de Dios, y nos tropezamos con las leyes de la anatema (Dt 20,10ss) que dicen, por ejemplo, «de las ciudades de estos pueblos que el Señor, tu Dios, te da en herencia, no quedará nadie con vida...», ¿qué podemos decir del sentido literal revelado en los textos bíblicos? El punto de partida es aquí, lo recordamos, la referencia, la totalidad de la revelación cristiana. Y esa revelación no tiene ningún contenido que afirme desde ningún punto de vista que Dios es cruel o violento. Por tanto, las palabras de ese pasaje, entendidas en el contexto gramatical e histórico del autor inspirado, lo que manifiestan de la revelación es que Dios recurre a la condescendencia en su revelación a los hombres, aceptando sus errores, que llegan a atribuirle un cruel deseo para significar mejor el peligro de la idolatría del pueblo. O explicaciones semejantes.

Un texto mucho más fácil, el Cantar de los Cantares. En su significación literal, sentido literal inspirado, el mundo del texto que se despliega en él es el del amor, del amor humano, que es denotado por el texto, y del amor de Dios por su pueblo, que es connotado. Cuando se parte de toda la revelación, y se quieren expresar las distintas maneras del amor de Dios, se pueden construir esos sentidos con las expresiones del Cantar. El amor de Cristo por su Iglesia, señalado en su sentido literal en la Carta a los Efesios, se puede expresar con el Cantar en sentido espiritual.

Si las cosas se consideran así, lo realmente importante es mantener la noción de Dios como autor de la revelación y de la Sagrada Escritura, pero desechar el planteamiento de Dios autor de la Escritura y con ella de la revelación. Si no se hace así, no hay homogeneidad entre el sentido literal expresado por el autor inspirado y los diversos sentidos litera-

les que el texto tiene en la Iglesia. En cambio, en el proceso que hemos expuesto se percibe la homogeneidad, porque el sentido literal de las palabras que expresan la revelación depende esencialmente del otro, de lo que hemos llamado *intentio operis* que desemboca en la referencia del texto. De manera parecida, el sentido espiritual, entendido como lo propone Santo Tomás, se puede justificar, en cuanto Dios es autor de la revelación y de la Sagrada Escritura, en dependencia del sentido literal, que es el que Dios nos da a conocer con nuestro lenguaje.

Las consecuencias se abren a muchos campos⁸². No es momento de tratarlos, pero sí de detenernos por un momento en cómo integrar estas nociones con lo que se ha expuesto de la historia de la interpretación.

5.2. *Las posiciones de la exégesis a la luz de estas consideraciones*

En el horizonte inicial de estas páginas estaba la pretensión de mostrar que en la exégesis moderna, por las vicisitudes históricas de las que era deudora, se podían llegar a confundir dos planos distintos en los que se producía la significación de los textos bíblicos en la Iglesia. Como consecuencia de esta confusión de planos, la exégesis acababa por detectar una heterogeneidad entre los diversos desarrollos del sentido literal, al tiempo que se desentendía del sentido espiritual por juzgarlo ajeno al sentido del texto inspirado. La validez de la propuesta quizás se pueda valorar si se repasan a la luz de lo expuesto las diversas posiciones que hemos resumido.

a) El esquema tomista se sostiene en la noción de Dios autor de la Escritura y de toda la revelación. Considera lo que es la Escritura en la Iglesia y no se detiene en el proceso de composición de los libros. En consecuencia, no atiende a lo que dice el hagiógrafo inspirado, sino a lo que dice Dios a través del hagiógrafo inspirado. Tal vez por eso la exégesis moderna le ha atribuido contradicciones, especialmente por afirmar la posibilidad de que los textos de la Escritura tengan más de un

82. En las consideraciones aquí apuntadas están implicados muchos otros temas solamente esbozados o ni siquiera aludidos, como el canon, el lugar de la tradición, las estrategias de la interpretación, etc. Muchos de los autores que hemos citado en las notas (J.-M. Poffet, A.-M. Pelletier, J. Ratzinger y otros, etc.) se refieren expresamente a ellos.

sentido literal. Sin embargo, hemos visto que esto es perfectamente posible. A la luz de cuanto se ha visto, se puede concluir que todo el sistema tomista sigue siendo hoy válido, aunque puede enriquecerse con un mejor estudio de los textos en sus contextos originarios, y puede completarse con un estudio más sistemático de las estrategias literarias y hermenéuticas de significación.

b) Las encíclicas bíblicas reflejan las consecuencias que la interpretación racionalista tuvo en la Iglesia. Animán a seguir el estudio del sentido literal, aunque precisan que el sentido literal puede ser más profundo que el que aparece inmediatamente. Aunque quieren seguir los principios tomistas, parece que aluden —especialmente Pío XII— al sentido querido por los hagiógrafos inspirados. No son precisas, como tampoco lo es *Dei Verbum*, a la hora de fijar los modos hermenéuticos con los que debe realizarse la tarea. Sin embargo, al desplazar el interés hacia lo que quiso decir el hagiógrafo inspirado, se desdibujó la fundación del sentido espiritual en la unidad de autor de la revelación, y se acentuó la búsqueda de la fijación del sentido original de cada texto de la Escritura.

c) La exégesis posterior a la *Divino Afflante Spiritu* se preocupó por buscar el sentido literal y, para explicar el sentido de la Escritura en la Iglesia, se fijó en modelos hermenéuticos y literarios. Pero, al dejar de lado el aspecto central —Dios, autor de la revelación y autor de la Escritura— acabó por atribuir el crecimiento del sentido a las lecturas. Se puede afirmar que la mayor parte de las conclusiones a las que ha llegado son válidas si se integran en un planteamiento más abarcante que tiene a Dios como origen de la revelación y la Escritura.

d) El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica, «La interpretación de la Biblia en la Iglesia» intenta conjuntar las posiciones de la exégesis moderna —dependiente de la epistemología que quiere hacer derivar los sentidos del intentado por el hagiógrafo inspirado— con el legado tomista. Sin embargo, llega a una posición de compromiso que necesita ulteriores precisiones. Para ejemplificarlo, volvamos por un momento a la descripción que hace de la posible duplicidad del sentido literal: «El sentido literal de un texto, ¿es único? En general sí, pero no se trata de un principio absoluto. (...) Tal es el caso de la palabra de Caifás en Jn 11,50. Ella expresa a la vez un cálculo político inmoral y una re-

velación divina. Estos dos aspectos pertenecen, uno y otro, al sentido literal, ya que ambos son puestos en evidencia por el contexto. Este caso es significativo, aunque sea extremo, y pone en guardia contra una concepción demasiado estrecha del sentido literal de los textos inspirados». Según lo que se ha expuesto más arriba, el sentido literal del autor inspirado, el que se deduce de las palabras de Caifás y la referencia que intentan las palabras, es único: es el cálculo inmoral. Ahora bien, cuando ya existe la referencia, Cristo y su obra, la verdad de Cristo y de su obra se expresa con las palabras de Caifás (inspiradas, porque era Pontífice aquel año). Pero aquí ya estamos ante lo que el Documento llama sentido espiritual, es decir el «sentido expresado por los textos bíblicos, cuando se los lee bajo la influencia del Espíritu Santo en el contexto del misterio pascual de Cristo y de la vida nueva que proviene de él». Y añade enseñada: «Cuando un texto bíblico se refiere directamente al misterio pascual de Cristo o a la vida nueva que resulta de él, su sentido literal es un sentido espiritual. Éste es el caso habitual en el NT. (...) Pero ya en el AT los textos tienen, en numerosos casos, un sentido religioso y espiritual como sentido literal. La fe cristiana reconoce en esos textos una relación anticipada con la vida nueva traída por Cristo». Éste es, de manera genérica, el contenido que en la exposición anterior le hemos asignado al sentido literal de los textos, como expresión de la revelación. Habría que preguntarse si no sería mejor reservar la denominación de sentido espiritual para la significación con las cosas, o con las cosas tal como se señalan con las palabras, como dice el Documento. En todo caso, lo que sí es distinto es el lenguaje: según el sentido literal estamos siempre en el lenguaje que es «ex institutione humana», y en el sentido espiritual, como decía Pío XII, estamos en un lenguaje que conoce Dios.

6. CONCLUSIÓN

En una conocida conferencia de 1988, el Card. Ratzinger apuntaba: «Personalmente, estoy convencido de que una lectura cuidadosa del texto entero de *Dei Verbum* permite encontrar los elementos esenciales de una síntesis entre el método histórico y la hermenéutica teológica. Pero esta armonía no es inmediatamente evidente. Por esto, en la práctica, la recepción postconciliar ha dejado de lado la parte teológica de la Constitución como una concesión al pasado, y ha considerado el texto

solamente como una confirmación oficial, sin reservas del método histórico crítico»⁸³. Desde entonces la exégesis ha intentado seguir esta intuición compartida por muchos. Personalmente, como ya he señalado a lo largo de estas páginas, me parece que un estudio de *Dei Verbum* n. 12, puesto en relación con la síntesis tomista y con las aportaciones de la hermenéutica literaria, puede ofrecer una falsilla para que la interpretación de la Escritura sea capaz de proponer correctamente la fecundidad de la Biblia para expresar la Palabra de Dios en la Iglesia. Parte de esta fecundidad pasa por recoger la lectura espiritual de los Padres en una síntesis como la de Santo Tomás, que articula con precisión las relaciones entre el sentido literal y el sentido espiritual.

Vicente BALAGUER
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

83. J. RATZINGER, «La interpretación bíblica en conflicto», en J. RATZINGER y otros, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, cit., 26.