

EL MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO EN LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA

JOSÉ M^a CASCIARO

1. *Visión de los métodos en el Documento*

En su *Discurso de Presentación* del «Documento de la Pontificia Comisión Bíblica» (DPCB), el Papa Juan Pablo II subraya «la apertura de espíritu con que ha sido concebido»¹. Esa apertura viene a coronar el camino emprendido por los documentos conectados con el Magisterio eclesiástico desde la Encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII. La *Conclusión* final del DPCB recopila bien el papel genérico que asigna a los variados métodos, que resume en las dos tendencias principales: las diacrónicas y las sincrónicas².

En la misma línea se expresa el Card. J. Ratzinger en el *Prefacio* del Documento³. Otras palabras del mismo Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que antepone a las mencionadas, parecen expresar una actitud más circunstanciada hacia el método histórico⁴.

1. Cfr. PONTIFICA COMISIÓN BÍBLICA (PCB), *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia (IBI)* «Discurso de S. S. Juan Pablo II», Libreria Editrice Vaticana, 1993, edic. española, n. 13, p. 14.

2. Cfr. PCB, *IBI*, cit., pp. 121-122).

3. Cfr. *Ibid.* p. 21.

4. «Como todas las cosas humanas, también este método implica riesgos, a pesar de sus positivas posibilidades: la búsqueda del sentido original puede conducir a trasponer completamente la palabra en el pasado, de modo que no se la perciba ya en su dimensión presente. Puede conducir a que solamente la dimensión humana de la palabra aparezca como real, mientras el verdadero autor, Dios, se escapa a la percepción de un método que ha sido elaborado precisamente para la comprensión de cosas humanas. La aplicación de un método «profano» a la Biblia debía de suscitar confrontaciones» (*Ibid.*, p. 21).

La argumentación de la PCB es muy clara. En pocas palabras: puesto que la revelación bíblica se ha realizado en medio de la historia, la exégesis científica no puede prescindir del método histórico-crítico.

Especial énfasis y luz recibe esta visión a partir de la consideración profunda de las consecuencias de la «Ley de la Encarnación». Juan Pablo II insiste en la idea:

La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la Encarnación, y por eso atribuye gran importancia al estudio *histórico-crítico* de la Biblia. Lejos de condenarlo, como querían los partidarios de la exégesis *mística*, mis predecesores lo aprobaron decididamente»⁵.

2. Técnicas y presupuestos de los métodos

En la situación del pensamiento anterior al DPCB, muchos autores se habían planteado la cuestión: ¿son separables las puras técnicas investigativas aportadas por los métodos, de un lado, y los presupuestos filosóficos, sociológicos, confesionales, etc., que impregnan en sus orígenes dichos métodos, de otro? No pocos respondían que, en teoría, parece que sí. Pero en la práctica es muy difícil tal discernimiento. Incluso un buen sector se adhería a considerar que «no hay método inocente», en el sentido de que, al menos en su origen y en el desarrollo de muchos de sus propugnadores, los métodos se habían aplicado en mayor o menor dependencia de tales presupuestos.

La *IBI* ha optado por una respuesta positiva: las técnicas son separables de los presupuestos. Es más, por lo que se refiere al método histórico-crítico, la posición es clara⁶. A fuer de ser sincero, he de confesar que yo mismo, quince años atrás, era más bien partidario de la dificultad práctica de tal distinción⁷. Ahora he de hacer también mis *Retractationes*.

La PCB se ha situado en una posición que recuerda a la especie de bautismo de Aristóteles por Alberto Magno y Tomás de Aquino. *Mutatis*

5. *Ibid.* n. 7, p. 9.

6. «Es un método que, utilizado de modo objetivo, no implica de por sí ningún *a priori*. Si su uso se acompaña de tales *a priori* no es debido al método mismo, sino a opciones hermenéuticas que orientan la interpretación y pueden ser tendenciosas» (*Ibid.*, pp. 34-35).

7. Cfr J. M. CASCIARO, *Exégesis Bíblica, Hermenéutica y Teología*, Eunsa, Pamplona 1983, pp. 107-108.

mutandis podemos estar ante una circunstancia semejante a la recepción del aristotelismo por parte de la Filosofía y Teología cristianas del siglo XIII.

3. Método histórico-crítico y exégesis bíblica

Al final de la larga y cuidada exposición del método histórico-crítico, articulado en los epígrafes «Historia del método, principios, descripción y evaluación», la *IBI* concluye:

«En definitiva, la finalidad del método histórico-crítico es dejar en claro, de modo sobre todo diacrónico, el sentido expresado por los autores y redactores. Con la ayuda de otros métodos y acercamientos, él ofrece al lector moderno el acceso a la significación de la Biblia, tal como la tenemos»⁸.

Cabría hacerse la pregunta: ¿no es demasiado lo que el Documento atribuye al método histórico-crítico? La segunda parte de este párrafo, ¿no debería ser predicada más bien de la exégesis bíblica en su conjunto, en vez de haberlo sido de este método en particular? Parece que es la exégesis la que tiene como meta ofrecer el acceso a la significación de la Biblia, tal como la tenemos. Todos y cada uno de los métodos no son sino instrumentos parciales útiles, algunos incluso indispensable, a la hora de realizar la tarea exegetica. Pero ninguno, ni la suma de todos, son la Exégesis.

Por otra parte, parecería que el párrafo que acabamos de leer está en una cierta confrontación con otro del Discurso del Papa Juan Pablo II:

«Si la tarea primordial de la exégesis estriba en alcanzar el sentido auténtico del texto sagrado o sus diferentes sentidos, es necesario que luego comunique ese sentido al destinatario de la Sagrada Escritura, que es, en la medida de lo posible, toda persona humana»⁹.

La respuesta a la objeción que nos hemos planteado debe ser matizada. La tarea de la exégesis bíblica es, desde luego, alcanzar el sentido auténtico del texto sagrado. Ahora bien, esa meta la alcanza poniendo en ejercicio aquellos instrumentos que le facilitan, en un momento dado de la

8. *Ibid.*, I, A, 4, (p. 36).

9. *Ibid.*, n. 15, p. 15.

cultura, la comprensión del texto sagrado en cuanto texto, es decir, vehiculado en el lenguaje humano¹⁰.

«El método histórico-crítico no puede pretender el monopolio. Debe tomar conciencia de *sus límites* y de los peligros que lo amenazan. El desarrollo reciente de hermenéuticas filosóficas, y por otra parte, las observaciones que hemos podido hacer sobre la interpretación en la Tradición bíblica y en la Tradición de la Iglesia, han arrojado luz sobre diversos aspectos del problema de la interpretación, que el método histórico-crítico tenía tendencia a ignorar(...). Cuando no llega hasta el estudio de la redacción, sino que se absorbe completamente en los problemas de fuentes y de estratificación de los textos, no cumple completamente la tarea exegetica»¹¹.

Este párrafo de la «Conclusión» es muy circunstanciado. Para acceder al sentido de los textos sagrados (tarea de la exégesis bíblica), hemos de investigar primero las circunstancias históricas que nos permiten conocer del modo más objetivo posible el sentido que el autor o redactores quisieron dar a su escrito (para lo que nos es imprescindible el uso del método histórico-crítico). Con ello no se ha terminado toda la misión de la exégesis. Hay que añadir todas las otras operaciones a las que se refiere la «Conclusión» del Documento, que acabamos de leer.

4. *Distinción entre sentido y verdad en la Biblia*

Pienso que podemos convenir en que la tarea de la exégesis bíblica es el acceso al sentido de los textos sagrados. Pero ¿se queda ahí el cometido de la exégesis? ¿No tiene que plantearse, como meta final, el acceso a la verdad de esos textos? Y aquí se nos plantea la cuestión de si existe una diferencia entre *sentido* y *verdad*.

Pongamos un ejemplo. Ante los pasajes de la institución de la Eucaristía, el método histórico-crítico puede investigar el sentido de tales pala-

10. En palabras de la misma *IBI*: «La Palabra eterna se ha encarnado en una época precisa de la historia, en un medio social y cultural bien determinados. Quien desea comprenderla, debe buscarla humildemente allí donde se ha hecho perceptible, aceptando la ayuda necesaria del saber humano. Para hablar a los hombres y mujeres, desde el tiempo del Antiguo Testamento, Dios utilizó todas las posibilidades del lenguaje humano; pero al mismo tiempo, debió someter su palabra a todos los condicionamientos de ese lenguaje» (p. 121).

11. *IBI*, «Conclusión», p. 122.

bras. En primer lugar, las cuestiones en torno a la autenticidad e historicidad de esos *logia Iesu* (crítica textual); su transmisión en la primitiva tradición cristiana y la confrontación de los cuatro testigos del texto (crítica literaria); su interpretación a través de la tradición o tradiciones posteriores en sus enmarcamientos litúrgicos, etc., (investigación del *Sitz im Leben*, crítica histórico-literaria); etc. Pero al final se plantea el problema de la verdad. Las palabras de la institución, dentro del enmarcamiento litúrgico-sacramental, ¿realmente operan lo que los textos dicen? Aquí ya no tiene nada que aportar el método histórico-crítico. Los textos tienen un sentido, pero ese sentido ¿tiene como referente una realidad? El lector de esos pasajes se encuentra, pues, interpelado ante el problema de la verdad. Lo que dicen los textos, esto es, su *sentido*, ¿es *verdad*, sí o no?

Sentido y verdad. F. Inciarte, comentando a G. Frege, precisa las relaciones entre los relatos de discurso real y de discurso ficticio, que implican las de *verdad* y *sentido*. Viene a decir: ante la frase 'la Escila tiene seis fauces', un positivismo a ultranza diría que, al no ser verificable ni falsificable empíricamente, carece en absoluto de sentido, no es ni verdadera ni falsa. Pero si en vez de decir 'la Escila tiene seis fauces' (discurso directo), decimos: 'En la *Odisea* se dice que la Escila tiene seis fauces', (discurso indirecto), entonces resulta perfectamente verificable o falsificable —basta con mirar en la *Odisea*— y, sin pretender decir nada ni verdadero ni falso, tiene evidentemente un claro sentido. Resulta, pues, que lo que hace que la frase total 'En la *Odisea* se dice que la Escila tiene seis fauces' sea verdadera o falsa es, precisamente, la conformidad o adecuación no con la existencia real de la Escila, sino con la descripción en la *Odisea* de ese monstruo imaginario¹².

Referente y sentido. Así, pues, para enfocar la cuestión de la verdad de los textos es importante subrayar la distinción entre *sentido* y *referencia* o *referente*¹³. Consideremos, por ejemplo, la crucifixión de Jesús. El hecho es uno: la acción que tuvo lugar en un momento determinado de la historia. Esto es el *referente*. En cambio, los *sentidos* son múltiples: la crucifixión es un sacrificio de Alianza; también un sacrificio de propiciación, y de acción de gracias, etc. Incluso alguien la ha considerado como el ajusticiamiento de un rebelde. Dibelius, por su parte, al analizar esta narración en el Evangelio de Lucas, detectaba muchos detalles que le inclinaban a

12. Cfr F. INCIARTE, *El problema de la verdad y la teología antropológica*, en «ScrTheol» 6 (1974) 755-762.

13. Para el estudio sobre el sentido y la referencia cfr G. FREGE, *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona 1971, sobre todo pp. 50ss.

pensar que el relato estaba concebido como un ejemplo para el martirio y para el testimonio¹⁴. Éste puede ser uno de los sentidos del texto, pero ¿a qué referente debe adscribirse? ¿A la crucifixión de Jesús, o al acto de enunciación de Lucas? Epistemológicamente Dibelius prescinde del *referente real* (las acciones ocurridas) para atender únicamente a otro referente: la enunciación de Lucas. Pero no es esa la posición correcta. Nosotros debemos tener en consideración tanto *lo que* narra Lucas de la crucifixión (primer referente o referente real), como *las connotaciones* o intenciones de Lucas en el relato de la misma. Éste es un punto interesante en la investigación sobre la significación de los Evangelios, pero ahora nos desviaría de nuestro argumento. Contentémonos con el acercamiento a la existencia de los dos referentes y con la correspondencia entre sentido y referente.

La verdad y los géneros literarios. Al llegar a este punto nos topamos otra vez con problemas hermenéuticos. La investigación de los géneros literarios en exégesis bíblica y en lingüística ha ido por caminos independientes. Nosotros nos vamos a ocupar ahora de las aportaciones de la lingüística moderna, en cuanto que el tema nos es muy conocido desde la óptica de la hermenéutica bíblica tradicional.

M. A. Garrido, desde el horizonte de la Semiótica literaria¹⁵, parece defender la naturaleza «veritativa» de los géneros literarios: siempre hay «una verdad» en ellos, la cual está en función del sistema de convenciones que el autor ha adoptado y que, de alguna manera, presenta al lector. Por ejemplo, si en una obra se hace intervenir al fantasma de una persona que recrimina a otra de una falta, no significa necesariamente que el autor defienda la existencia de fantasmas, sino que éstos le sirven como símbolos para expresar la conciencia de un personaje. El lector sólo tiene que percibir el simbolismo de esos fantasmas por una especie de *contrato tácito* con el género literario: entonces en esa obra literaria puede ser captada «su verdad», o incluso «la verdad», con tal de que se capte y se admita el simbolismo¹⁶.

14. Cfr M. DIBELIUS, *Historia de las formas evangélicas*, Institución San Jerónimo, Valencia 1984, p. 196 ss.

15. Cfr M. A. GARRIDO GALLARDO, *Estudios de Semiótica Literaria*, C.S.I.C., Madrid 1982, pp. 93-129. M. A. GARRIDO GALLARDO (Dir.), *Teoría de los Géneros Literarios*, Madrid 1988, Estudio preliminar: «Una vasta paráfrasis de Aristóteles», pp. 10-27.

16. Para hacer una sola referencia, piénsese en los simbolismo de los números o de los colores en el Apocalipsis de San Juan.

El «*pacto de lectura*». La crítica literaria ha desarrollado la noción de género entendiéndolo no como una mera clasificación de las diversas obras, sino como un *registro de habla*, mediante el cual se establece un *pacto de lectura* entre autor y lector¹⁷. En dicho pacto, el género literario equivale a una indicación: lo que sigue «léase como...» novela, historia real, poema épico, etc. Esas indicaciones pueden constar de modo explícito o implícito: simplemente mediante su adscripción a una colección, o a un modo de expresión: en versos octosílabos asonantados en los pares (romance); comenzando por «érase una vez» (cuento), etc. Pero siempre están presentes, pues representan las condiciones de producción de la comunicación y el horizonte de expectativas de la recepción¹⁸. Esas indicaciones son «propiedades discursivas».

Consideramos que debe ser tarea de la investigación exegética la delimitación de esas propiedades en el texto bíblico. ¿Qué referente se presupone en la lectura del texto evangélico: el de la acción relatada o el del acto de enunciación? Supongamos la lectura de dos obras: El Quijote y la biografía de Disraeli de A. Maurois. ¿Qué sentidos y qué referentes se buscan en la lectura? Cuando uno lee la obra de Maurois, busca un referente, el cual es la vida de Disraeli, las acciones que configuraron su personalidad; y esa búsqueda de las referencias la hace a través del sentido que está presente en el texto. Pero éste, además, tiene otro referente, que es la enunciación por parte de Maurois de la vida de Disraeli. Es decir, el lector se pregunta también qué quiso decir Maurois al escribir esa biografía. Y este sentido está también en el texto, que ilumina esta segunda referencia (el acto de enunciación que hace Maurois), mediante elementos deícticos y rasgos subjetivos que manifiestan la intervención del escritor en el acto de la enunciación.

¿Qué pasa en cambio con «El Quijote»? En primer lugar, el lector no busca el referente real para los actos de Alonso Quijano. La única referencia que existe es la enunciación por parte del locutor; el lector se interesa únicamente por lo que quiso decir Cervantes a través de su libro.

Aplicación del «pacto de lectura» a la Biblia. ¿Qué referencias busca el lector, *lo que dice* el Evangelista, esto es, la vida de Jesús, o *lo que quiere*

17. Un *status quaestionis* puede encontrarse en el artículo «Los géneros literarios», en M. A. GARRIDO GALLARDO, *Estudios de semiótica literaria* (Madrid 1982). Sobre las diversas propuestas para los géneros puede verse M. A. GARRIDO GALLARDO, *Teoría de los géneros literarios* cit..

18. Cfr M. A. GARRIDO, *Teoría de los géneros literarios*, cit, p. 20.

decir el Evangelista al narrar la vida de Jesús? Indudablemente las dos. Busca en primer lugar saber de las acciones de Jesús a través del texto y también otra referencia: qué quiso decir el Evangelista al narrar esas acciones. Pero en un texto histórico este último sentido es dependiente del primero. Volvamos a Dibelius a propósito de la Crucifixión de Jesús. ¿Qué interesa primariamente al lector: que Cristo murió en la Cruz, o que murió como un mártir como ejemplo para los mártires cristianos? Es indudable que lo primero, pues si Cristo no murió, el otro sentido carece de fundamento, ya que en este caso no habría diferencia alguna entre Cristo y Ulises (por poner un ejemplo). En cambio, para el lector primero del Evangelio sí la había. De otro modo no hubiera aceptado el Evangelio como Evangelio.

Será tarea de la exégesis bíblica presentar la realidad o verdad del referente con el que se relaciona el sentido de las palabras: pusimos antes el caso de las palabras de la institución eucarística. Esa *verdad* está bien apoyada en el *sentido* mismo de los textos, que se ha alcanzado mediante los análisis de los métodos histórico-críticos y literarios. Pero éstos no nos llevan hasta la misma verdad de los textos sagrados, porque, sencillamente, ésta rebasa sus cometidos.

5. *Los métodos en exégesis: su función y sus límites*

Al final de su libro sobre los Métodos histórico-críticos, H. Zimmermann, citando a H. Schlier, escribía:

«Quien equipado con todas las técnicas del saber filológico e histórico se acerca a interpretar la Sagrada Escritura y no se preocupa de añadir la experiencia fundamental, de la que nos habla el mismo Nuevo Testamento, es decir, la fe, ese tal jamás llegará a conocer la realidad que nos comunica en su mensaje el Nuevo Testamento»¹⁹.

Por poner un ejemplo: estoy de acuerdo con Paul Ricoeur que para captar a fondo el sentido de las parábolas evangélicas es necesario reconocer que Jesús es el Mesías²⁰. Es decir, el enfrentamiento con el texto bíblico necesita, además del empleo de los métodos adecuados para hacer una

19. H. ZIMMERMANN, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, ed. esp. BAC n. 295, Madrid 1969. p. 286.

20. Cfr P. RICOEUR, *The Bible and Imagination*, en O. BETZ (ed.) *The Bible as a Document of the University*, Scholar Press, Chico 1981, pp. 54-58.

primera penetración en las circunstancias históricas, lingüísticas, psicológicas, etc., contemplarlo con unas claves hermenéuticas de lectura que trascienden a los métodos.

Las claves hermenéuticas son las más difíciles de precisar. La Comisión Bíblica es, obviamente, consciente de ello. Por eso dedica los caps. III y IV a completar la visión que ha dado de los métodos, acercamientos y lecturas. Más en concreto aborda el problema en III, D. 1 y 2. Las que he denominado claves hermenéuticas las designa la Comisión con las expresiones «certezas de la fe» y «precomprensión basada sobre las certezas de la fe»²¹. Esas páginas del Documento son muy importantes. Incluso son clave para entender su contenido global.

La PCB se ha enfrentado inteligentemente con la compleja cuestión de «la interpretación de la Biblia en la Iglesia». Ofrece orientaciones estimulantes para la tarea de los exegetas. No todo se puede conseguir de una sola vez. Siguiendo la línea de los documentos del Magisterio eclesial a partir de la encíclica *Divino afflante Spiritu*, ha señalado, con enorme penetración, un horizonte esperanzador hacia dónde debe seguir trabajando la exégesis bíblica.

José M^a Casciaro
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

21. Cfr *IBI*, III, D, 1 & 1º (p. 100).