
Juan Carlos OSSANDÓN WIDOW, «*Capisci quello che stai leggendo?*» *Il senso letterale nella storia dell'esegesi biblica*, Cisinello-Balsano: San Paolo, 2024, 271 pp., 15 x 23, ISBN 978-88-922-45-92-1.

El título y el subtítulo del libro –paradójicos cada uno por su lado, aunque más todavía si se toman juntos– manifiestan, cuando se entienden correctamente, el valor de este volumen para una comprensión adecuada de la Sagrada Escritura en la Teología. Señalemos la primera de las paradojas. «¿Comprendes lo que estás leyendo?» La pregunta se la hace el diácono Felipe al eunuco de la reina de Etiopía (Hch 8,30). El servidor de la reina de Candace, según narra enseguida Hechos, estaba leyendo el cuarto canto del Siervo del Señor (Is 52,13–53,12) y se preguntaba si lo que proclamaba el profeta Isaías se refería al mismo profeta o a otra persona. Felipe le enseña entonces que el profeta se refería a Jesucristo. La paradoja estriba en que el sentido literal, *procherion*, inmediato, es el que pretende el autor y entiende el receptor en toda comunicación. Si no se comprende un sentido, no ha habido comunicación, o, si la ha habido, ha sido un sinsentido. Por tanto, el eunuco sí entendía el sentido del pasaje, aunque no tenía clara la referencia. Sus dudas provenían en primer lugar de la forma literaria del texto: una profecía. Los profetas en Israel hablan del presente y del futuro, siempre de aquello que les ha comunicado el Señor, aunque ni siquiera ellos entienden completamente lo que quería comunicar el Señor. En el caso del cuarto canto del Siervo, redactado en primera persona del singular, parece que el profeta se refiere a sí mismo, o al pueblo de Israel, en cuyo nombre habla, o incluso a los dos, al mismo tiempo. Sin embargo, como el mensaje proviene de Dios, es posible que el

profeta, sirviéndose de sus circunstancias particulares –las de él y las del pueblo– esté hablando también de un personaje futuro. En este caso, cuando el mensaje del texto se refiere a una profecía o a una promesa futura, el significado de la elocución no se completa hasta que una realidad futura la confirme. Una promesa incumplida es un engaño; lo mismo, una profecía que no se realice es una falacia. Finalmente, como el canto es una colección de metáforas, que no pueden leerse de manera «literalista» –porque, si se leen así, ni se aplican al profeta ni a un personaje futuro–, la ambigüedad permanece. Según le explica Felipe al funcionario el profeta habla directamente de Jesucristo –con quien se cumple también la salvación anunciada en los cantos del Siervo– e indirectamente –aunque esto no lo dice expresamente Felipe– de las circunstancias de su composición. Y, en ambos casos, parece que estamos ante una interpretación literal de Isaías.

Para la Iglesia la interpretación normativa de la Escritura es la de Jesús, que es la que siguieron los apóstoles y que ejemplifica Felipe ante el funcionario etíopico. Sin embargo, esta interpretación está fundada y presupone otra anterior: la que se deriva del mismo enunciado lingüístico, esto es el sentido literal querido por el autor humano; en este caso, Isaías. La tarea principal de la exégesis es elucidar el sentido literal de cada uno de los textos sagrados, pero es evidente que en un caso como el que plantea el texto de Isaías ese sentido literal, sobre todo, si es único, es todo menos evidente. Pero, por otra parte, aceptar más de un sentido literal puede abocar a la arbitrariedad en la interpretación y de ahí a la inseguridad de la teología como discurso verdadero sobre Dios.

La historia de la exégesis cristiana es, en buena parte, el resultado de la tarea de la exégesis por componer estos dos principios de interpretación. La exégesis antigua privilegió, lógicamente, el modelo interpretativo de Jesús y los apóstoles, presuponiendo que tal modelo incluía también la interpretación conforme a la razón. Este modelo recibió una sistematización con santo Tomás de Aquino, cuando distinguió con claridad el sentido literal, el querido por el autor del texto, y el sentido espiritual, querido y conocido por Dios, pero solo cognoscible desde el final: ya sea ese final Jesucristo, el culmen de la historia de la salvación, ya sea el final escatológico de la historia, en la medida que lo conocemos a través de la revelación en Jesucristo. Por ese desconocimiento por parte de los hombres de la articulación última del sentido espiritual, santo Tomás señalaba que la Teología solo podía sacar sus evidencias del sentido literal de la Escritura. De este modo el Aquinate señalaba los límites a

una interpretación alegórica desmesurada, que quizás en ocasiones iba más allá de los límites de la razón.

Ahora bien, para santo Tomás, el autor de la Escritura y de cada uno de sus libros era Dios; el hombre era solo el autor instrumental. Sin embargo, la teología de la Sagrada Escritura, profundizando precisamente en la instrumentalidad descrita por santo Tomás, llegó a la conclusión –reconocida implícitamente por Pío XII en *Divino affante Spiritu* y explícitamente en *Dei Verbum* 11– de que el escritor sagrado es también el autor responsable de su obra, con todas las propiedades asociadas a este término. En realidad, esta profundización en la doble autoría, completamente divina y humana de la Escritura, venía provocada por la asunción de que el sentido primero de un texto era el que quiso darle el autor humano. Dios, como recuerda *Dei Verbum* 12, citando a san Agustín, habla en la Escritura de modo humano, por medio de hombres y así, humanamente, debe interpretarse. Por eso, si hablamos de textos singulares, el sentido literal primero de un texto –querido, también, por tanto, por Dios– es el que quiso darle el autor humano. A este sentido, en principio, se puede acceder sin necesidad de convocar la inspiración de la Escritura. El sentido literal y el sentido secular de un texto bíblico coinciden. Con todo, un texto, como cualquier comunicación, depende también del contexto. Y cada texto bíblico, en la Iglesia, significa en diversos contextos.

La enjundia del asunto en la exégesis y en la teología contemporáneas se puede ver con un ejemplo entre muchos. La expresión del ángel Gabriel «llena de gracia» (*kecharitôménê*) de Lc 1,28 –entendida, obviamente, en el contexto del episodio y de todo el tercer evangelio– significa para gran parte de la exégesis moderna «agraciada», en el sentido de que se felicita a María por el don recibido –un carisma, una gracia *gratis data*– cuyo contenido es explicado por el ángel enseguida (Lc 1,30-33): ser la madre del Mesías. Sin embargo, la exégesis cristiana, desde Orígenes, entendió «llena de gracia» en el sentido de gracia *gratum faciens*, es decir, de gracia santificante. De esta manera, el texto de Lucas era un apoyo claro de la Escritura para la afirmación de la tradición que predicaba de María que era *panagia*, totalmente santa; con ello, se apoyan también las definiciones dogmáticas de Trento y de Pío IX sobre la ausencia de pecado en María. Con la versión minimalista de la exégesis contemporánea, la afirmación de la ausencia de pecado queda un poco más comprometida, aunque otros textos del Nuevo Testamento –en el Apocalipsis y en Lucas, especialmente– apuntan a que la exégesis clásica era mejor: si no, como gracia *gratum faciens*, sí en el sentido de que «llena de gracia» no se refiere solo al don de la maternidad

mesiánica, sino al ser de María y, si tiene la plenitud del don, si ella misma es un don, entonces se pasa a la plenitud de la gracia casi necesariamente.

Me he detenido en dos ejemplos para mostrar la enjundia del volumen y para entender mejor la estructura que propone el autor. Lo que el libro muestra es cómo la exégesis católica –en el siglo XX, guiada de cerca por el Magisterio– ha procurado proceder siempre «conforme a la razón», es decir, respetando los procedimientos históricos y literarios de una buena interpretación. Claro que en cada momento lo ha hecho enfrentándose a retos diferentes. Esta perspectiva de fondo explica la estructura teológica, más que histórica, del libro. El primer capítulo (pp. 19-65) expone cómo se ha abordado la cuestión de la elucidación del sentido literal en la exégesis católica desde la asunción de los postulados modernos –tanto de la inspiración como de la interpretación literaria e histórica del sentido querido por los autores sagrados– que empieza *Providentissimus Deus* (1893) y sigue hasta el papa Francisco. En este marco epistemológico, que nació de una cierta disociación entre la dimensión humana y la divina de la Escritura, el texto de Ossandón convoca cuestiones no solo históricas sino metodológicas. Por eso, debe entenderse esta sección no como un momento de la historia de la interpretación, sino como la presentación de los postulados epistemológicos que deben tenerse presentes en la lectura de los demás capítulos. Desde aquí, el libro recorre la historia de la exégesis no con base en los intérpretes –que sí trata, al menos los principales, convocando ejemplos sobre el cómo de su interpretación–, sino con una atención a los modos de interpretación y a los cambios de época, y, por tanto, al cambio del horizonte de expectativas de los lectores de la Biblia. Así propone un esquema de modelos de interpretación que incluye, en primer lugar, «Los fundamentos de la exégesis cristiana» (pp. 69-112), es decir, la exégesis de Jesús y de los autores del Nuevo en el contexto de la exégesis judía del siglo I, que conocemos a través de Qumrán y los testimonios rabínicos. Después trata de la «Exégesis patristica» (pp. 113-160), donde dos terceras partes de la sección se dedican a Orígenes y Agustín. La cuarta parte (pp. 165-190) se dedica a la «Exégesis medieval», concentrada, sobre todo, en santo Tomás. La quinta y última parte (pp. 191-222) trata de la «Época moderna», deteniéndose en la influencia de Lutero y de los principios humanistas e ilustrados en la exégesis. Es breve, pues las consecuencias de esta exégesis se han examinado antes, en la primera parte. Una amplia Bibliografía y un índice de nombres completan el volumen.

Pienso que la descripción de la cuestión –que he planteado a través de ejemplos– junto con la distribución de los contenidos del volumen, dan una

idea mejor del valor de este libro para un estudiante o un profesor de Teología. La exégesis cristiana es como un intrincado bosque en el que hay que abrirse camino mediante una suma de consideraciones de tipo histórico, filológico y filosófico. El libro presenta los caminos con los que lo ha abordado la exégesis creyente, siempre con la ayuda de una interpretación conforme al ser de las cosas y a la naturaleza racional de los hombres y de discurso humano, que sirve de vehículo también al sentido divino del texto sagrado. Puede servir como un manual del tema, pero también como una obra primera de consulta –las afirmaciones, vienen respaldadas por referencias bibliográficas en las notas a pie de página– que debe tener el teólogo en su mesa de trabajo.

Vicente BALAGUER

Universidad de Navarra

DOI 10.15581/006.57.2.451