Globethics Repository



En la dispersión el texto es patria, de Hans de Wit [In the dispersion the text is homeland, by Hans de Wit]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Roldán, David A.
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-07 18:12:32
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164219

Cuadernos de Teología
Vol. XXXIII (2014), pp. 211-217
ISSN 1852-8155

En la dispersión el texto es patria, de Hans de Wit

David A. Roldán

En la dispersión el texto es patria, de Hans de Wit, constituye un aporte fundamental a la hermenéutica bíblica, teológica y filosófica en el contexto latinoamericano. Se trata de una voluminosa obra de 557 páginas, publicada en 2002 por la Universidad Bíblica Latinoamericana, pero las dificultades de distribución de nuestras redes editoriales y de librerías teológicas obstruyen, en buena medida, la adquisición de esta obra por parte del público interesado. El texto está dividido en cuatro grandes capítulos, que hacen las veces de "secciones", ya que cada uno contiene varias "unidades". El abordaje principal es diacrónico (aunque el autor dedicará, por supuesto, un espacio a la discusión con la sincronía). Decimos esto porque los cuatro capítulos están ordenados diacrónicamente. El primero recorre la hermenéutica desde el Antiguo Testamento hasta la Reforma, el segundo se concentra en la Modernidad, el tercero en los conceptos de la hermenéutica moderna (en la que incluye a Gadamer, Ricoeur y la hermenéutica latinoamericana), para arribar al último capítulo, sobre la hermenéutica posmoderna. Este último capítulo no debe sorprender, ya que el subtítulo de la obra reza *Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. Confieso que en mi primer contacto con la obra me pregunté si Hans no estaba tomando "demasiado en serio" a la posmodernidad, pero no es así (ya volveremos sobre esto).

El capítulo 1 incluye una amplia exposición de las formas de interpretación judía y patrística, con abundantes ejemplos de la literatura talmúdica, los midrash, la tesis del Nuevo Testamento como relectura y las particularidades de la exégesis patrística. En la última parte del capítulo se abordan a Lutero y Calvino como hermeneutas, correctamente contextualizados con el Renacimiento tardío.

En el capítulo 2 aparecen los "métodos históricos" de interpretación de la Biblia, como expresión de la Modernidad pero, curiosamente —o no tanto— se otorga especial importancia al debate entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda hacia 1540. Hans de Wit no está solo en esto, ya que Enrique Dussel, Eduardo Grüner y Tzvetan Todorov sostienen tesis similares en cuanto a la importancia de este debate como génesis de la Modernidad[1]. En cuanto a los métodos histórico-críticos, nuestro autor otorga importancia —como no podría ser de otra manera— a Julius Wellhausen, a quien califica como la "culminación" de la crítica histórica. Luego aparecen Hermann Gunkel, como referente de la "crítica de las formas literarias", Gerhard von Rad y

[1] Enrique Dussel, «Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina», en *Fe Cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1973), 65-99; Eduardo Grüner, «El "lado oscuro" de la modernidad. Apuntes (latinoamericanos) para ensayar en clave crítica», *Pensamiento de los confines* 21 (2007): 81-98; Tzvetan Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, trad. Flora Botton Burlá (México DF: Siglo XXI [orig. 1982], 1997).

Martin Noth, como representantes de la "crítica de las tradiciones", para cerrar la exposición con la "crítica de las redacciones". Junto a estos métodos histórico-críticos aparecen unos "nuevos métodos históricos", que Hans asocia a los nombres del portugués Fernando Belo, con su "lectura materialista" (1974) y del norteamericano Norman Gottwald, con su lectura sociológica de la Biblia (1979). En todos los casos encontramos excelentes ejemplos de cómo se aplican esos métodos a la interpretación de diversos pasajes bíblicos. Asimismo, el autor anticipa ya algunas de las limitaciones de estos abordajes diacrónicos, las cuales quedan al descubierto en el subsiguiente y gran capítulo 4, el más extenso de todos (más del doble del capítulo 1). Antes de adentrarnos en ese especial capítulo, hay que decir que el capítulo 3 es muy rico también, ya que allí se abordan las hermenéuticas de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, caracterizadas por Hans como "hermenéuticas de la apropiación". Es cierto que estos proyectos hermenéuticos no pueden apreciarse en su total dimensión en el libro que comentamos, al no haber una exposición de los aportes de Heidegger a la hermenéutica filosófica (ya que se observa un cambio en el "registro" de este libro, obviamente, desde la hermenéutica bíblica que predomina en los primeros capítulos, hacia cuestiones filosóficas aquí). Sin embargo, este capítulo 3 no se ocupa solamente de la hermenéutica filosófica, sino que aparece, ahora sí, la hermenéutica latinoamericana, dando a la obra de Hans de Wit una originalidad en relación a otros muchos libros o manuales de hermenéutica elaborados en otras latitudes. En esta sección dedicada a Latinoamérica el autor se muestra bastante dependiente de Severino Croatto (quien fuera profesor de esta casa) y de Carlos Mesters. Quizá se pueda señalar la ausencia de un tratamiento del círculo hermenéutico en manos de Juan Luis Segundo[2], cuyo aporte apenas es mencionado en relación al "poder y la Biblia"[3]. De Wit dedica especial atención a la exégesis bíblica latinoamericana, señalando los trabajos de Pablo Richard, José Comblin, Milton Schwantes y algunos profesores de esta casa, como René Kruger, Pablo Andiñach y Néstor Míguez. En la última unidad —de este capítulo 3— aparecen las llamadas "hermenéuticas del genitivo", desarrolladas al calor de los movimientos emancipatorios de la década de 1960, y se presta especial atención a la hermenéutica feminista.

Llegamos, ahora sí, al más importante de los capítulos, el cuarto. De acuerdo a los supuestos teóricos desplegados en el libro, lo primero que debe hacer Hans aquí es justificar la existencia de métodos hermenéuticos posmodernos. Para ello elige confrontar con Chatelion Counet, quien presenta tres segmentos de la hermenéutica moderna. Primero, la modernidad temprana, caracterizada por la referencia extratextual: la primacía del método histórico y de la historia como referencia del texto. Segundo, la "alta" modernidad, donde se observa una cierta autonomía del texto (sería el momento del formalismo literario y el estructuralismo). Tercero, la modernidad "tardía", donde el texto y el lector han hecho "un pacto" para que ninguno de

[2] Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975), cap. 1.

[3] Hans de Wit, *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna.* (San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002), 404.

los dos tenga la primacía. El "significado", aquí, sería resultado de un juego entre el texto y el lector.

Counet no quiere hablar de "métodos posmodernos", pero de Wit sí. Para ello, recurre a una imagen estereotipada de la Ilustración:

> "Cuando la interpretación bíblica comenzó a abrazar los principios articulados en la época de la Iluminación, trató de eliminar al máximo la ambigüedad, la subjetividad y la emoción. Se trató de aislar el texto y su comprensión del mundo de los intereses de la o el intérprete. Es precisamente ese procedimiento el que se viene a criticar en los métodos posmodernos"[4].

Esta afirmación, que a mi juicio constituye una de las tesis más relevantes del libro, constituye todo un problema en el planteo de la obra. El capítulo de los métodos posmodernos se va a ocupar, entre otros métodos (¿o problemas?) del estructuralismo y la semiótica, la "nueva retórica", y la relación entre "interpretación e ideología". Una limitación en la que se ha introducido el propio Hans es haber relegado a Gadamer y Ricoeur como representantes de la "hermenéutica moderna". Es cierto que ninguno de estos autores aceptaría ser llamado "posmoderno". Pero ambos (en mayor medida Ricoeur) van a operar, en el texto de Hans, como críticos de los métodos posmodernos (¿qué ha sucedido, entonces, con la exposición diacrónica que estructura toda la obra? ¿La crítica a la posmodernidad ya fue elaborada en la hermenéutica moderna?). También hay una cierta disonancia en la cuestión metodológica. Desde mi perspectiva, no hay algo así como "métodos posmodernos". Hans, al suponer que sí existen, queda atrapado en una aporía, ya que critica los métodos posmodernos con proyectos hermenéuticos que rechazan, justamente, lo metódico (como es el caso de Gadamer, a quien varias veces nuestro autor recurre como "correctivo" de ciertos "extremos" de los "métodos" posmodernos).

Particular importancia reviste, en este capítulo, el estructuralismo. De un modo muy cuidadoso nuestro autor expone el origen de este movimiento en Ferdinand de Saussure, para pasar luego a los representantes más conocidos, como Vladimir Propp, Roman Jakobson y Rolland Barthes. Claude Lévi-Strauss está implicado, aunque no expuesto en detalle. Como fuere, Hans se muestra certero con su crítica a las limitaciones del estructuralismo:

> "Resulta que las pretensiones de objetividad del estructuralismo clásico no se pueden mantener. Los textos no son modelos universales. Los 'modelos universales' tienden a ser exclusivistas y producto de la cultura en que fueron producidos. La lógica de oposiciones y abstracciones, tan característica del estructuralismo rígido, resultó sospechosa y, muchas veces, ilógica. Esto nos lleva a otro punto, es decir, la relación entre el texto y el mundo exterior".[5]

Esto abre el clásico problema entre "sentido" y "referencia", característico del par *Sinn-Bedeutung* de Frege. ¿Cómo superar esta limitación? Hans nos conduce, como corresponde, a Ricoeur:

[4] Ibid., 313.
[5] Ibid., 357.

> "El exagerado énfasis en la autonomía y la supuesta autosuficiencia del texto que encontramos en las obras de Barthes y Greimas, significa para Ricoeur y Eco y muchos otros precisamente una *ruptura* con el estructuralismo. Frente a la actitud explicativa debe haber una actitud *comprehensiva* y *existencial*, sostiene Ricoeur. Debe haber un momento interpretativo que lleve el análisis del texto desde un nivel superficial a un nivel más profundo, un nivel en el que toca la existencia del ser humano".[6]

Pues bien. Queda claro que Ricoeur no es un posmoderno. El problema es si realmente es un "moderno", como Hans lo presenta, y si a Ricoeur pueden adosársele las críticas que Hans reúne contra el frente moderno, como un proyecto que intentó "eliminar al máximo la ambigüedad, la subjetividad y la emoción. Se trató de aislar el texto y su comprensión del mundo de los intereses de la o el intérprete"[7].

Otro problema que encontramos en el planteo de Hans consiste en introducir el tema de los "intereses", la "sospecha" y la "ideología" como "*métodos* posmodernos". Habría que aclarar, en todo caso, cuál es la relación entre la "ideología" y la presunta "muerte de las ideologías" que caracterizó a buena parte de los discursos posmodernos. Más allá de esto, llama mucho la atención que en este capítulo de métodos posmodernos Hans de Wit incluya a Louis Althusser (!). No sólo resulta extraño incluirlo entre los autores posmodernos, sino que más sorprendente aún es mencionarlo como un teórico de la ideología. En rigor, Althusser justamente, rechazó que el materialismo histórico fuera una "ideología", considerando que la gran obra de Marx, *El Capital*, lejos de ser tal cosa, era ciencia. Uno de los grandes dualismos althusserianos fue, justamente, la disyuntiva entre ciencia e ideología. Es por eso que nos llama la atención su inclusión entre los métodos posmodernos de interpretación (incluyendo la crítica ideológica como uno de estos métodos).

En la unidad dedicada a la crítica ideológica encontramos otra afirmación no menos contundente que problemática. Lo que sigue no es una descripción de la crítica de la ideología como "método posmoderno", sino del posible pasaje de dicha crítica a la situación de "dispersión", propia de la posmodernidad:

> "Repetimos, ninguna lectura escapa del juego de intereses y poder. También la crítica ideológica misma debe estar dispuesta a rendir cuenta de sus intereses y estrategias de análisis. La pregunta no es si una lectura es ideológica, la pregunta es en qué manera la crítica se relaciona con valores éticos como justicia, verdad, integridad y la transformación de la sociedad para el bien".[8]

Si ninguna lectura escapa de esos juegos de poder, ¿cómo seguir hablando de "transformación de la sociedad para el bien"? ¿Cómo seguir apelando a nociones como "verdad", "justicia", "integridad" y, repetimos,

[6] Ibid.
[7] Ibid., 313.
[8] Ibid., 412.

"bien"? ¿Qué puede significar esto en un contexto posmoderno? ¿Cómo pueden erigirse estos valores como respuesta superadora a la dispersión posmoderna? ¿No es, acaso, Jürgen Habermas un gran ausente en este libro, en el intento de dicha superación?[9]

El último gran desafío para la hermenéutica bíblica (siempre privilegiada por Hans) es la situación posmoderna y, en particular, la deconstrucción con su proyecto de una postergación del significado, la diseminación, la dispersión. Con relación a esto último, es destacable el juego que el propio Hans hace con el título de su libro:

> "Una lectura deconstructivista del título del presente libro lo pondría entre signos de interrogación: *¿En la dispersión el texto es patria?* O lo reemplazaría por otro: 'Cuando la patria es un texto, el resultado es dispersión'".[10]

En el tratamiento del proyecto de la deconstrucción, Hans destaca, como no podría ser de otra manera, a Jaques Derrida. Ocupan un lugar estratégico aquí (dada la importancia que da nuestro autor a la hermenéutica *bíblica*), el trabajo sobre la metáfora de las metáforas: la torre de Babel. También aparece el proyecto de Jeremías de "reconstruir lo que fue prohibido", como metáfora de la deconstrucción.[11] Sin embargo, más allá de esos guiños para con la exégesis bíblica deconstructivista, de Wit se muestra certero al caracterizar la diseminación como clave de ese proyecto: "*Diseminación* significa que el texto ha sembrado tantas semillas en un campo tan grande que ya no hay significado. *Diseminación* es más que polisemia, es dispersión, *pérdida* de semilla y sentido"[12]. Dejando de lado la contradicción performativa de afirmar que "la diseminación" tiene un "significado" —que sería la carencia de sentido—, es importante que el propio de Wit exponga algunas de las críticas que se han dirigido a la deconstrucción. Uno de sus críticos más certeros ha sido Umberto Eco, quien si bien reconoce la "fuerza incontrolable" del texto[13], como dice Hans, caracteriza a la deconstrucción como una "sobreinterpretación"[14]. Hans reconoce aportes de la deconstrucción a la exégesis bíblica: el ascenso a primer plano del análisis del texto, únicamente del texto[15], sin los "contextos sociales de origen", ya inaccesibles. También menciona el hecho de que las categorías como "pobre" o "liberación"

---

[9] Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Buenos Aires: Katz Editores [orig. 1985], 2008); Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. Manuel Jiménez Redondo, 2 vols. (México: Taurus [orig. 1981], 2002); Jürgen Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Barcelona - Buenos Aires - México: Paidós, 1991).

[10] de Wit, *En la dispersión el texto es patria*, 451.

[11] Ibid., 452-456.

[12] Ibid., 460-461.

[13] De Wit cita Umberto Eco, *Los límites de la interpretación*, trad. Helena Lozano (Barcelona: Editorial Lumen, 2000).

[14] Umberto Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, 2.ª ed. (Madrid - Reino Unido: Cambridge University Press, 1997).

[15] Por supuesto que esto no es privativo de la deconstrucción, no sólo la hermenéutica de Ricoeur (que no podría caracterizarse como decontructivista) se subsume a la "autonomía del texto", sino que el propio Hans cita, en este punto, más a Barthes que a Derrida, cf. de Wit, *En la dispersión el texto es patria*, 473.

pueden más bien "cerrar" que abrir la interpretación. Sin embargo, esto no le impide señalar serios cuestionamientos a la deconstrucción. De los tres que presenta nuestro autor me gustaría cerrar esta reseña con la atención a dos de ellos. En primer lugar, la carencia de resultados "positivos" en este proyecto deconstructivista. Predomina la pregunta, pero no se sabe con certeza "dónde termina la crítica ideológica y dónde comienza la deconstrucción". Aquí encontramos uno de los más bellos pasajes del libro:

> "Sorprende ver cuán rápidamente la 'deconstrucción' llega a constituir una especie de corpiño; pierde su libertad y se convierte en lo que siempre quiso evitar: otro sistema cerrado. Lo normal es sospechoso, lo comúnmente aceptado nunca es suficiente o convincente. La necesidad de de-con-struir puede llevar rápidamente al *eclecticismo metodológico*".[16]

Este párrafo describe muy bien el *mood* del intérprete deconstructivista, que, o bien queda preso en su propia cárcel metodológica, o vive en la contradicción performativa:

> "Para *deconstruir* es necesario llegar a aceptar las significaciones de las palabras más exóticas, de las construcciones gramaticales más inusitadas, de los estilos literarios más peculiares. Y en todo esto es permitido usar todos los métodos útiles, incluyendo los métodos históricos. Se puede señalar en el deconstructivismo una coexistencia desequilibrada entre una retórica de indecisión textual y una demanda de precisión lógica".[17]

Y junto a esa demanda de precisión lógica se yergue uno de los obstáculos definitivos para un programa deconstructivista *bíblico comprometido*: "En nombre de la libertad sigue dando vueltas, circulando en torno al texto, sin comprometerse nunca con un sentido último, definitivo (…) se olvida que no todo texto es juego o estética o ironía. (…) si los textos son juego, nunca podrán ser la base para una acción racional"[18].

Junto a esta certera crítica, Hans despliega un problema que vale la pena destacar, ya que no siempre los interesados en estas cuestiones lo asumen: la imposibilidad de compatibilizar la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur con la deconstrucción de Derrida.

> "La hermenéutica quiere hacer justicia al individuo, su mortalidad, su unidad y originalidad, y afirmar que es más que un elemento de la textualidad. La hermenéutica de Gadamer y Ricoeur se orienta hacia la comprensión del otro, una nueva producción de sentido a través del encuentro con el otro, la presuposición de que en el acto de lectura o conversación es posible hablar sobre algo con alguien. (…) Derrida quiere que la verdad no se articule, que siga flotando"[19].

[16] Ibid., 477. Bastardillas originales.
[17] Ibid.
[18] Ibid., 477-478. Insistimos, ¿no es Habermas un gran ausente en este libro?
[19] Ibid., 480.

Creo que es muy importante advertir la incompatibilidad entre hermenéutica y deconstrucción, como para captar la especificidad de cada programa. Tendremos, finalmente, en palabras de de Wit, de un lado la "fusión de horizontes y la anticipación de entereza" (hermenéutica), y del otro la "opción preferencial por el fracaso (…)"[20].

Claro que en cuanto al texto que comentamos de ningún modo podemos hablar de "fracaso", sino de una obra que acierta en sus líneas directrices. Esperamos que los laberintos de la distribución bibliográfica permitan que muchos lectores puedan acceder a ella en América Latina y todo el mundo.

El autor es Doctor en Filosofía y Doctor en Teología. Profesor Adjunto en el Instituto Universitario ISEDET, Director de Cuadernos de Teología, y Decano del Instituto Teológico FIET.

[20] Ibid., 481.