

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

La contribución de la Hermeneútica Bíblica a la Teología de la Liberación [The contribution of Biblical Hermeneutics Theology of Liberation]

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	Croatto, Severino
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 14:12:14
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155913

LA CONTRIBUCION DE LA HERMENEUTICA BIBLICA A LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

por: Severino Croatto

Algunas críticas a la teología de la liberación parten de un concepto de “revelación bíblica” que no se ajusta a lo que las ciencias del lenguaje y en especial la hermenéutica, nos ofrecen ahora como instrumentos de interpretación de textos.

La siguiente exposición fue presentada al V Congreso Internacional de la “Asociación Ecueménica Internacional de Teólogos del Tercer Mundo” (Nueva Delhi, agosto 1981) y fue el origen y núcleo del libro *Hermenéutica Bíblica* publicado por La Aurora en 1984. El texto inglés apareció en las actas de aquel Congreso: “Biblical hermeneutics in the theologies of liberation”: *Irruption of the Third World. Challenge to theology* (Orbis Books, Nueva York 1983) 140-168.

Toda teología tiene un punto de partida. Por el hecho de que no es un “depósito” (aun en las corrientes más dogmáticas o fundamentalistas) sino una *producción* en continuo proceso, tiene motivaciones, puntos de arranque, centros de legitimación. De hecho, tanto la praxis del teólogo o de su contexto, como la(s) fuente(s) de la revelación, confluyen en el acto teológico. ¿Pero de qué manera? Uno de esos polos de referencia, es la Biblia. Todo teólogo tiene que nombrarla, y recurre a ella. ¿Para qué? ¿Cómo? ¿Con qué metodología? Tal vez haya tantas variantes como teologías.

Cuando se repiensa la teología a la luz de situaciones o de procesos socio-históricos que contrarían aquellos en los cuales surgió el discurso teológico tradicional, el recurso a la Biblia constituye un problema nuevo y distinto. Por un lado, se la siente distante de nuestros problemas; por otro, se descubre en ella posibilidades inéditas de lectura. Tal es el caso de la reflexión teológica en los países oprimidos, o en vías de liberación, del tercer mundo. De una manera muy explícita, esa tensión se manifiesta en la teología de la liberación latinoamericana. La lectura de los signos de los tiempos (como signos de liberación), el análisis de la realidad social y política, las representaciones de la teología académica tradicional, la crítica bíblica científica con sus refinados métodos exegéticos, todo converge en una pregunta decisiva: ¿qué papel cumple la Biblia en la construcción de una teología de, y para, el pueblo oprimido del tercer mundo?

Cuatro salidas son posibles:

1. Relegar la Biblia a un segundo plano en cuanto texto desactualizado frente al *texto* de la realidad presente, primer “lugar teológico”. Esta realidad está tan cargada de significado que resulta secundario cualquier otro significativo teológico. Cuando las opciones son claras, no hace falta ir a la Biblia.

2. Otro camino consiste en asumir la Biblia como es, buscando en ella correspondencias entre nuestras situaciones y los sucesos en ella relatados. Cuando hay coincidencia, parece que Dios está hablando a través del suceso arquetípico. Y a primera vista, esta aproximación a la Biblia es concordista. Ahora bien, el concordismo bíblico — tan extendido, sobre todo en las lecturas fundamentalistas del texto sagrado — es doblemente negativo: porque reduce el mensaje a situaciones que tienen su equivalente en la experiencia de Israel o de la primera comunidad cristiana; y porque en el fondo superficializa ese mismo mensaje al nivel de una facticidad externa. El mismo peligro existe cuando se busca una *continuidad* entre las ideas del Antiguo Testamento y las de una cultura dada, asiática, africana o latinoamericana. ¿Qué pasa donde no se dan tales coincidencias culturales, por ejemplo entre la antropología hebrea y la griega? Es verdad, con todo, que la búsqueda de “sintonías” entre la Biblia y el contexto actual (cultural, pero sobre todo socio-histórico) puede ser un punto de partida para explorar la pertinencia de aquella para el hombre de hoy. Lo realmente empobrecedor, es el concordismo histórico: el querer confirmar la Biblia con ciertos datos de las ciencias. Tal confirmación no existe; en cambio, se vacía el texto sagrado de su contenido querigmático.

3. Los métodos exegéticos proporcionados por la crítica bíblica moderna, han abierto otro sendero en la medida en que, al redescubrirnos el horizonte histórico y cultural donde se plasmó la Biblia, posibilitan una mejor contextualización del sentido original de cada pasaje. La exégesis crítica no sólo ha roto con las lecturas ingenuas, “historicistas” o concordistas de la Biblia, sino que — sobre todo — amplía significativamente la exploración del sentido de los textos. La crítica literaria, de las formas, de los géneros o códigos literarios, de las tradiciones, de la redacción, revolucionaron los estudios bíblicos de las últimas décadas, sanearon muchos defectos de la teología cristiana y generaron indirectamente una renovación en todos los campos del quehacer teológico. Así y todo, su uso exagerado tiene algunos riesgos: por una parte, muestran el “atrás”, la arqueología, del texto actual, desplazando la atención del exégeta o del lector de la Biblia a un nivel pre-canónico. Por ejemplo, el Pentateuco es interpretado conforme a las teologías “yavista”, “elohistas”, etc. Se enfatiza el *pre*-texto. Por otra parte, la preocupación por fundar la verdad de las ciencias del espíritu, tan propia de la conciencia occidental desde hace algunos siglos, concretó la atención sobre el sentido *literal* como sentido “histórico” (la misma designación de “métodos *histórico*-críticos” lo revela), lo que es una forma de reduccionismo. De ahí el interés por la *intención del autor* de tal o cual texto. En última instancia, nos puede hacer volver a la Biblia como “depósito” de un sentido concluido, coincidente con el pensamiento de su redactor, si no de los pre-redactores del texto actual. Para la teología en el tercer mundo, esta aproximación resulta parcial, a pesar de su importancia en muchos niveles, como hemos dicho.

4. El cuarto camino para el acceso al querigma bíblico es el de la *hermenéutica*. Vamos a detenernos en esta cuestión, objeto del presente ensayo. Ante

todo, unas consideraciones preliminares. Para nosotros, hermenéutica no es más un sinónimo de “interpretación”, a pesar de su etimología y de su uso antiguo. Este es un concepto muy genérico, que no expresa lo específico de aquella. Tampoco es suficiente la noción bultmaniana de “hermenéutica” o la de la “nueva hermenéutica” de Fuchs, Ebeling o sus continuadores. Que en la lectura de la Biblia haya una *pre-comprensión*, es un dato adquirido y sumamente valioso para nosotros. Que sea un “acontecimiento de lenguaje” (Sprachereignis) o de la “palabra” (Wortereignis) en toda su densidad presente, no la agota ni es suficiente. No se explicitan las condiciones objetivas de la Biblia como *lenguaje*, se deprecia el referente originario del texto y se fomenta una lectura individualista de aquella.

Para comprender la “hermenéutica” en toda su riqueza — y su valor metodológico para la teología de la liberación—, es oportuno hacer un rodeo por las ciencias del lenguaje. Puesto que la hermenéutica tiene que ver con la interpretación de los textos (o de los sucesos recogidos en el lenguaje), es menester ubicarla ante todo sobre la base de la semiótica, la ciencia de los signos, cuya expresión más comprehensiva es la del lenguaje en su sentido estricto. A simple vista, estamos ante una paradoja: la hermenéutica parece ligada a la diacronía, al devenir del sentido, a la semántica o transformación del sentido de las palabras o de los textos. Mientras que la semiótica otorga un lugar de privilegio a la sincronía, a las leyes estructurales que presiden la performance del lenguaje. Pero hablamos de “rodeo”, no de confusión o identificación. Al regresar de la semiótica a la hermenéutica, respetando ambas individualidades, esta última aparecerá sólidamente *fundada*. Emprendamos entonces este camino largo, a cuyo término la hermenéutica bíblica aparecerá en toda su fecundidad.

1. El lenguaje como acontecimiento y como escritura

En este apartado seremos muy breves, y diremos lo suficiente para entender qué pasa en la lectura hermenéutica de un texto. En lingüística se distingue ante todo entre *lengua* (langue; language) y *habla* (parole; speech). Aquella es el sistema de signos y de leyes que regulan la gramática y la sintaxis; una especie de “canon” que establece las pautas del sentido. Su base es la “diferencia” y la estructura u organización, dentro de cada idioma. El repertorio de los signos lingüísticos es, en un idioma dado, finito y cerrado (hay un límite de combinaciones). En cambio, subyace una “polisemia” potencial: “volumen”, por ejemplo, hace pensar en un libro o en una medida de capacidad en geometría. En todos los idiomas hay cantidad de vocablos polisémicos. No sólo eso; pues también una frase que tiene sentido lingüístico (=relación entre significante y significado) puede ser equívoca en cuanto al referente extralingüístico: “Jesucristo nos salva” es una frase correcta, tiene sentido, pero es ambigua en su referencia.

Así es la lengua en cuanto “competencia”, como dicen los lingüistas. Pero ese sistema de signos suele actualizarse, cuando se lo *usa* para *decir algo*

sobre algo. Es el “habla” como *acontecimiento* de la lengua. El sistema abstracto se realiza concretamente en forma de mensaje, gracias a la intervención de tres elementos nuevos: 1. un *emisor* o locutor que selecciona los signos; 2. un receptor o interlocutor concreto al que se dirige el emisor; 3. un contexto común u horizonte de comprensión que permite coincidir en la referencia. En el acto del discurso tiene que haber *clausura* actual de la polisemia potencial de las palabras o de las frases. De lo contrario, es imposible hablar. A no ser que se mantenga una polisemia deliberada, como en la poesía o en el lenguaje simbólico. Aun en este caso, el contexto —y en todo caso el diálogo entre los interlocutores— ayudan a “cerrar” el sentido de una palabra o de una proposición. De lo contrario, el discurso ya no es un “decir algo a alguien sobre algo”: y ésta es la intención de quien habla, escribe una carta a un amigo o relata una historia a sus oyentes. En el acto de hablar, el receptor ejerce también un proceso de asimilación o captación del código lingüístico elegido por el emisor para transmitir el mensaje. Como acontece con la música, así también en el lenguaje: el mensaje viene dado en una “clave” o código que el oyente capta de inmediato. De otra manera, no hay intelección. La lengua es una codificación; el habla *usa* un código determinado (es otra forma de la clausura del sentido) por el cual pasa el mensaje. Confundir un código por otro —como se ha hecho tantas veces en exégesis bíblica— es el peor de los errores, porque se despista totalmente el mensaje. Volveremos luego sobre esta cuestión, al referirnos al proceso hermenéutico propiamente dicho.

De la lengua al habla, de la competencia, a la performance, del sistema, al uso, tiene lugar una primera *distanciación*, que tiene como marca la “clausura” del sentido. El lenguaje empero no se agota en esta etapa. Una nueva *distanciación* se produce cuando el discurso cristaliza en un “texto” transmitido. Entendemos el vocablo en su significado amplio, tanto oral como escrito. Un mito, por ejemplo, o una canción, suelen pasarse de generación a generación por vía oral, antes de fijarse como escritura. Casi todas las narraciones bíblicas fueron en alguna forma tradiciones orales. Pero ya eran “texto”. Texto es un “tejido” según su etimología, una trama en que los elementos de la lengua (palabras, frases, unidades literarias) están organizados según funciones estructuradas que, como tales, producen un sentido. Las leyes de la lingüística de la frase se repiten y amplían a nivel del relato (hay una gramática y una sintaxis del relato). Aquí se subraya nuevamente la estructura, con sus “diferencias” y relaciones, y con un carácter de totalidad organizada. Esta condición del texto tiene importantes consecuencias, la primera de las cuales es su capacidad de donar sentido por lo que es, como codificación de un mensaje. De una manera más concreta, la *distanciación* entre “habla” y texto transmitido tiene lugar en los tres aspectos antes mencionados.

1. El emisor original desaparece. El autor (hablando de escritura) “muere” en el acto mismo de codificar su mensaje. La inscripción del sentido en un texto es un acto creativo en el cual se deja la vida, por decirlo simbólicamente.
2. Tampoco está presente el interlocutor primero; el que lee un texto escrito, o escucha un relato tradicional, no es el primer destinatario (=narrativo,

en el léxico de la semiótica). Este intercambio en el destinatario del mensaje es mucho más evidente en los textos religiosos, míticos o no, que pretenden tener una permanencia significativa a lo largo de generaciones y siglos.

3. Por la misma razón, se desvanece el horizonte del discurso primero. Sea porque el contexto cultural e histórico no es el mismo, sea porque los destinatarios actuales que reciben el mensaje tienen otro “mundo” de intereses, preocupaciones, cultura, etc. Estos tres aspectos (muy marcados por Paul Ricoeur en sus últimos trabajos de hermenéutica) ayudan, tomados en conjunto, a comprender el proceso hermenéutico. En efecto, el “autor” desaparece como entidad que habla, y a quien se puede interrogar por el sentido de lo que dice. En adelante, el narrador no es una persona de carne y hueso sino un supuesto lingüístico. Alguien narra o escribe, pero *sólo en el texto* es dado reconocerlo. Esa ausencia física, es riqueza semántica. La clausura del sentido impuesta por el locutor, se modifica ahora en apertura. El narrador es el texto mismo. Esta concentración en el texto permite explorar sus posibilidades significativas *en cuanto texto*. Ahora bien, el advenimiento de un nuevo receptor del mensaje, situado a su vez en un nuevo horizonte de comprensión, aleja más aún al texto de su situación original y del contacto con su autor. Cuando uno habla, transmite un mensaje (lenguaje locucional), pero también lo hace con una fuerza o intensidad determinadas (lenguaje *inlocucional*, señalado por la entonación, los gestos, etc.) y con un efecto que es parte del mensaje (lenguaje *perlocucional*). En la lectura de un texto se pierden los dos últimos matices, por cuanto son menos inscriptibles en un código. Ni el escuchar una grabación repite el acto de la primera enunciación; si no varían los destinatarios, al menos el contexto ya no es el mismo. Cuando “escuchamos” un texto, el que habla es *el texto* y no el que lo lee en alta voz; éste es uno más de los destinatarios! Una vez más, volvemos a la *autonomía* del texto.

¿Qué sucede entonces? Al horizonte finito del autor se sustituye una infinitud textual. El relato se abre nuevamente a una polisemia, no sólo *potencial* como en el nivel de la “lengua”, sino *potenciada* por esa red de significados que es una obra. Por esa apertura del texto se introduce el nuevo destinatario con su “mundo” propio. Podemos comprender que la carta de Pablo a los Colosenses, donde el autor y sus lectores se referían a un problema específico, cambió de perspectiva cuando se universalizó en la Iglesia primitiva. Los nuevos destinatarios del texto no estaban delimitados por la lectura previa de los cristianos de Colosas, ni podían preguntarle a Pablo qué quiso decir en tal o cual frase. Esa carta, como cualquier otra y como todo texto (bíblico o de cualquier literatura religiosa y profana), queda abierta a muchas lecturas. Cabe notar que a la polisemia de un texto corresponde un mayor alejamiento (u olvido) de su autor. Por eso los textos sagrados o los relatos míticos suelen ser anónimos. Parece que su carga de sentido es más densa cuanto menos se sabe sobre sus autores. No tenemos noticia de ningún autor de los libros del Antiguo Testamento, y de pocos del Nuevo. La “atribución” de una obra a una figura determinada (v.gr. los Salmos a David, el Pentateuco a Moisés, etc.) es a su vez un hecho hermenéutico que se iluminará más adelante.

2. La lectura como producción de sentido; El acto hermenéutico

Se dice en semiótica que el sentido no es algo “objetivo” que está *en* el texto como en estado puro; el exégeta podría “encontrarlo” gracias a su habilidad técnica y a sus recursos filológicos e históricos. Si fuera así, bastaría tener la suerte de descubrir *el* sentido de un texto. Cuando hay muchas interpretaciones, todas menos una serían erradas. La decisión sobre cuál es verdadera vendría de una “autoridad” extratextual. En última instancia, esa representación supone que *el* sentido de un texto coincide con la intención de su autor, y que el lector presente ha de repetir la lectura de sus primeros destinatarios. Y así quedamos entrampados en el “historicismo” exegético.

Pero en realidad no es así, pues toda lectura es la producción de un discurso, y por tanto de un sentido, a partir de un texto. Es una operación que pone en ejercicio una *competencia* del texto — estudiada por la semiótica — que se abre a distintas organizaciones selectivas del mismo. Por un lado, el mismo análisis estructural del relato (o del programa narrativo) y del discurso o texto (en cuanto organización de un sentido dentro de otros posibles sentidos de las palabras o temas dentro de una sociedad o cosmovisión determinada) no da resultados matemáticos sino que se diferencia según distintas combinaciones operadas. Sucede que el lenguaje mismo combiná tantos elementos sémicos que ningún análisis los puede manifestar totalmente. Como señala J. Greimas, la pluralidad de lecturas que sugiere la práctica semiótica no se debe a que un texto sea ambiguo sino a que es susceptible de decir muchas cosas a la vez. Por otro lado, están las lecturas “interpretativas” (fenomenológica, histórica, sociológica, psicológica, literaria, teológica, etc.) de un texto. Cada una de estas lecturas de un mismo texto es la producción de un discurso a partir de ese texto. Es un texto sobre un texto. Eso es posible, en primer lugar, porque el discurso pone en juego una pluralidad de códigos que cada lectura selecciona y organiza; en segundo lugar, porque (como ya estudiamos) el autor muere y se borra en beneficio de lo que ha escrito: el texto inscribe en sí mismo la instancia de producción y la instancia de lectura e interpretación. En otras palabras, se hace polisémico, aun mirando desde el solo punto de vista semiótico. Tiene un excedente de sentido, que aflora cuando se lo lee.

Pero por otra parte, la lectura se hace *desde* una situación dada, desde un contexto que ya no es el de los primeros destinatarios del texto. ¿Qué sucede entonces? El lector interroga desde su ser y sus preocupaciones, no para *imponer* un sentido extraño al texto; sino que moviliza el potencial semántico de éste, selecciona sus códigos de tal manera que su lectura sea la interpretación *del texto*. Esta afirmación necesita ser comentada:

a) En todo texto hay un “delante”, ese mundo de sentidos que se abre en virtud de su polisemia potenciada (por su misma condición de estructura lingüística, y por la muerte de su “autor”): el sentido no está en la mente del autor sino en el texto; pero en éste, según subrayamos, no está como entidad separable sino *codificado* en un sistema de signos que constituyen

el relato y que “dicen algo sobre algo” en virtud de su manifestación como tal discurso. El texto “dice”, pero *lo que dice*, y aquello *sobre lo que habla*, se transforman en cada lectura. Tomemos el ejemplo de los poemas deuterocanónicos del “Servidor de Yavé” (Is 42:1-7; 49:1-9a; 50:4-11; 52:13; 53:12). En su redacción original, y antes de la inserción en Is 40-55 (que a su vez es anterior a la composición de Is 1-66 como nuevo “relato”) esos cánticos describen a un personaje de rasgos reales (de rey), que recibe una misión por parte de Dios para liberar al pueblo de Israel, es perseguido y humillado hasta la muerte, pero al final es exaltado. El discurso es portador de un sentido que resulta de la organización de códigos profundos (actantes y funciones) y de superficie (símbolos, semas, recursos estilísticos, géneros literarios). El texto tiene sentido por la posición de tales *significantes* lingüísticos que remiten a *significados* que permanecen en el interior del discurso, *aunque* hayamos perdido la noticia sobre su “referente” extralingüístico (¿Joaquín? ¿Zorobabel? ¿Israel mismo?). Los métodos críticos de la exégesis bíblica nos ayudan a identificar un posible referente de estos poemas, pero no está allí la clave de la lectura. Es sólo un intento de recuperar el “atrás” del texto, el contexto que lo ha originado como primera producción de sentido. Importante como es la lectura “histórica” de estos textos, es un arma de doble filo: pretender reducir el sentido a su primera producción es querer agotar el texto en el momento mismo en que empieza a mostrar su polisemia. Y, lo más serio, es atarse a una forma de “historicismo” del cual surgen luego los concordismos exegéticos que, bajo el pretexto ingenuo de destacar la relevancia de la Palabra de Dios para el presente, la inmovilizan en su primera referencia. Con ello, por fin, se privilegia al “referente” (fenómeno extralingüístico) sobre el significado del texto mismo. Ahora bien: de éste y no de aquél emanan las relecturas. El hecho mismo de que los cánticos del Servidor de Yavé no indiquen el referente con términos explícitos (Is 49:3 tiene una glosa — “Israel” — que contradice a los vv.5-6), deja más abierta la interpretación. Pero no es ésta la condición de la polisemia, aunque la favorezca. Los relatos son polisémicos en su misma estructura lingüística, como hemos ido señalando. Se proyectan hacia “adelante”, reclamando la manifestación de su “exceso-de-sentido”. Por eso, su lectura será una producción de sentido, no una repetición. Esto es fundamental para entender el proceso hermenéutico. Nada extraña, entonces, que nuestros cánticos hayan sido “releídos” por generaciones sucesivas en formas tan diferentes. En los LXX predomina la interpretación colectiva (el referente es el Israel perseguido de la diáspora, con una misión salvífica entre los pueblos); el NT hace una lectura individual, cristológica, de estos pasajes deuterocanónicos, mientras que el Targum de Jonatán retoma la exégesis colectiva (=Israel) para Is 49:7, aplica al Mesías el oráculo de Is 42:1ss, al profeta Isaías el texto del cap. 50:4-11 y evita toda alusión al Mesías en el cuarto poema (52:13-53:12). ¿Y cuál sería nuestra “relectura” como pueblos del tercer mundo? ¿Cuál es el “delante” del texto sobre el “Servidor de Yavé” para la teología de la liberación? Nuestra lectura, como las que hemos recordado, no están condicionadas por el primer “referente” de la narración profética, que se ha perdido inexorablemente, sino por la organización del relato mismo, tanto en su estructura profunda (como

relato y discurso), cuanto por su estructura de superficie (=posición de símbolos, expresiones cargadas de un significado contextual, etc.).

b) Lo que llama la atención en las distintas lecturas de un texto es el hecho de que, a pesar de sus divergencias, parten *del texto*. En otros términos, pretenden ser lecturas *del texto* y no un agregado arbitrario y accidental. Cuando Jesús resucitado se dirige a los discípulos de Emaús para increparlos ("¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron *los profetas*; ¿no era necesario que el Mesías padeciera y entrara así en la gloria?", Lc 24:25s) se remite a *un texto*, al que está interpretando. Ahora bien, no hay ningún texto profético del AT que tenga el "referente" mesiánico que dice Jesús. Por otro lado, es evidente su alusión a los cánticos sobre el Servidor de Is 40-55. Pues bien, esa "atadura" al texto profético destaca tanto el fenómeno *lingüístico* de la polisemia como la dependencia "textual" del acto hermenéutico. La lectura que Jesús hace de Is 53 es una producción de sentido. Es un discurso sobre otro discurso anterior.

El texto de los LXX que hemos citado, no es una traducción mecánica, sino una adaptación del original hebreo. No por desconocimiento de la lengua hebrea. ¿Pero por qué no tradujeron literalmente, dejando para un relato diferente la interpretación querida por los LXX? De ninguna manera: su lectura se origina *en el texto* isaiano (y no como interpretación paralela) y por otra parte, tiene que expresar *ese* texto, consagrado por la tradición. El texto de los LXX es entonces un discurso (en el sentido semiótico del vocablo) sobre otro discurso (el texto de Isaías), pero que se manifiesta como un solo discurso (=el texto *de Isaías*). La interpretación que Lucas pone en boca de Jesús se remite también al *texto* de Is 53; en la versión targúmica de este poema hay tantas divergencias respecto al hebreo, que la hacen más parecida a un midrás. A pesar de ello, el texto presentado es *de Isaías* en la tradición rabínica. El énfasis no recae sobre la persona histórica del profeta "Isaías" sino sobre *ese texto* canónico transmitido por la tradición, y que es tenido por "palabra de Dios". De ahí la gran importancia que tiene toda lectura como *lectura de un texto*. Ese fenómeno — y ya estamos en el corazón de la hermenéutica — no hace sino poner en relieve dos cosas ya expresadas reiteradamente: 1) que todo texto concentra una polisemia que lo abre hacia "adelante" por su condición de "tejido" estructural de códigos lingüísticos; 2) que toda lectura de un texto es una producción de sentido en nuevos códigos que a su vez generan otras lecturas como producción de sentido. La interpretación es un proceso en cadena, no repetitivo sino ascendente.

c) Si se mira desde otro ángulo, la lectura como producción de sentido significa una *apropiación* del sentido. Se establece una especie de dependencia respecto del texto interpretado — mucho más cuando está consagrado por la tradición — y surge una exigencia de poseer todo su significado. Esa pretensión por el sentido es totalitaria y exclusiva: nada compartida. Justamente por tratarse de una "apropiación". No puede dejar fisuras para otra

lectura. En el acto mismo de afirmar una “reserva-de-sentido” inagotable en el texto, la relectura intenta “agotarlo”, no dejando nada para otra lectura. De ahí el “conflicto de las interpretaciones”. Volvamos al ejemplo de los poemas del “Servidor” del segundo Isaías. Las lecturas practicadas por los LXX, los esenios del Mar Muerto, la Iglesia primitiva (NT) o el targum no son “posibles” lecturas para esos distintos grupos, sino *el* sentido del texto profético. Esa exégesis totalitaria es más visible, por ejemplo, en la interpretación targúmica donde se puede reconocer una polémica anticristiana, un intento de bloquear la lectura cristológica de ese texto tan significativo. Y eso no es sólo un hecho ideológico, sino que es facilitado por la condición misma del texto, polisémico por un lado, pero que produce sólo *un* sentido en cuanto estructura narrativa orientada a “decir algo sobre algo”. No existen sentidos múltiples en una misma lectura. La interpretación rabínica de Is 53 anula la que hicieran los primeros cristianos; no la admite como posible siquiera. En otras palabras, toda lectura es “clausura” del sentido. ¡Qué paradoja ese juego de la alternancia entre polisemia y monosemia! (ver diagrama aparte). Así también, la lectura de la Biblia practicada por la teología de la liberación es conflictiva respecto de otras “apropiaciones” del sentido del mensaje. Este hecho supone también otras causas que luego comentaremos. Pero no es la menos importante la que se funda en el carácter “clausurador” de toda lectura. Esto es tan básico como el otro fenómeno de la dependencia *del texto*. Esta conjunción entre sentido *del texto* y lectura “clausuradora” de ese sentido puede llegar a situaciones extremas frente a otras lecturas. Vuelvo al caso del targum de Is 53: la interpretación que hace del texto *de Isaías* no puede partir del texto hebreo; la versión aramea lo ha modificado *estructuralmente*, convirtiéndolo en un relato distinto del original que es reproducido en la lectura sinagoga como el texto del profeta *Isaías*. La relectura (midrásica más que targúmica) sigue siendo “clausuradora”, borrando el relato que permitía otras lecturas. El conflicto de las interpretaciones está allí vivamente expresado, pero no “dicho”. Cuando se deja el uso del targum y se vuelve al texto hebreo (como se hace hoy en el judaísmo), la polisemia de los poemas da paso a otra lectura que, a su vez, intenta absorber *todo* el sentido, y en la que no cabe la interpretación cristológica. Nos vamos a encontrar con este mismo fenómeno al enfocar el acto hermenéutico desde la perspectiva de la praxis.

La pregunta que surge en este momento es la siguiente: si la pluralidad de lecturas es viable por la condición lingüística del texto, ¿qué es lo que, concretamente, las desencadena y diversifica?

3. Del acontecimiento al texto

La relevancia otorgada al texto bíblico como revelación de Dios nos hace olvidar el proceso de su producción. La teología de la “inspiración” bíblica, por otra parte, ha sido muy deficiente hasta ahora. En dos líneas se manifiesta tal deficiencia: a) al centrar la inspiración *en los autores* de los

libros bíblicos; b) al hacer el corto circuito Dios-que-habla/hagiógrafo/texto. Conviene retomar esta cuestión desde el punto de vista hermenéutico.

Punto de partida de un texto es alguna forma de experiencia: una praxis, un suceso significativo, una cosmovisión, etc. Llamemos a esto, "acontecimiento": un estado de opresión, un proceso de liberación, un suceso salvífico o tantos otros hechos vividos por un pueblo, una comunidad, una persona. De la pluralidad de experiencias, surgen algunas como especialmente *significativas*, que son recogidas luego en una *palabra*. Aquí hay que tener en cuenta dos fenómenos: por un lado, la palabra que surge del acontecimiento está operando una selección, privilegiando una experiencia y dejando en la sombra muchas otras; es una forma de "clausura". Por otro, dicha palabra está *interpretando* el acontecimiento. Nunca es una "crónica", aunque lo pretenda! La lectura del acontecimiento se hace desde un lugar y, por tanto, con perspectiva. Lo sabemos. Pero conviene destacar lo que implica aquel fenómeno de selección/clausura y de interpretación: un acontecimiento se vuelve significativo por alguna razón, que por ahora podríamos denominar su "efecto histórico", su influencia en las prácticas de un grupo humano determinado. Ahora bien, no se trata de una relación causa-efecto donde la primera desaparece una vez producido el segundo, sino de una relación *de sentido*. En este nivel, un suceso es comprendido como expresión del sentido de otro, el que, a su vez, se va configurando como *fundante*. Pero este es fundante sólo a distancia, a la luz de sus proyecciones en nuevos acontecimientos. Quiere decir que —al ser retomado en la palabra como hecho significativo— manifiesta un plus-de-sentido que no era visible en su propio momento de realización. Por otra parte, esa lectura enriquecedora del sentido recarga de sentido el acontecimiento o las prácticas desde las cuales se opera. Esta "circularidad hermenéutica" se da en la lectura de los acontecimientos antes que en la de textos. Se da en la primera palabra que surge y "dice" el acontecimiento, no importa que sea crónica, epopeya, himno u otro código lingüístico; también una fiesta es una forma de "lectura" de un acontecimiento. En la Biblia la "memoria" del suceso de la liberación de Egipto es recogida en todos los géneros literarios posibles y en todas las épocas. Pero nunca es repetición del sentido del éxodo originario, sino exploración de su "reserva-de-sentido". Los acontecimientos que dan origen a un pueblo no se agotan en su primera narración sino que "crecen" en sentido por sus proyecciones en la vida de aquel. Para expresar ese plus-de-sentido, la palabra del acontecimiento lo redimensiona y reelabora: la vocación de Moisés, las plagas de Egipto, la pascua apresurada, el cruce del mar *no* son episodios del acontecimiento de la liberación sino expresiones de su *sentido* como proyecto y actuación *de Dios* y como memoria festiva (la pascua). Eso significa que el pueblo vivió aquella experiencia de liberación como "proyecto" en continua realización, y que necesitó remitirse a ella para realimentarse en su esperanza cuando reincidía en la opresión, o para profundizar su fe-reconocimiento cuando celebraba nuevas situaciones liberadoras. Es notable el hecho de que, en la mayoría de los pueblos, las fiestas patrias sean, más que otra cosa, celebraciones de acontecimientos *de liberación*. Estos se constituyen en fundantes o arquetípicos

en un proceso interpretativo a medida que esos pueblos van desarrollando su historia. La "memoria" de un suceso lo recarga de sentido. Es el sentido de los sucesos que genera, sea que los genere concretamente o que la interpretación los ponga en sintonía. No se puede afirmar que la vuelta del exilio sea generada por el éxodo; sin embargo, la tradición hebrea la interpreta como un nuevo éxodo (cf. Is 11:15s; 19:16-25; 43:16-21; 51:9-11). El primer proyecto de liberación en nuevas situaciones de opresión o cautiverio. Que sea inagotable en su inspiración y en su sentido lo muestran todas las lecturas que de él fue haciendo el pueblo hebreo, luego la comunidad cristiana y hoy nuestra teología de la liberación. De la misma manera, los pueblos retoman sus propios hechos "fundantes" (v.gr. sus guerras de liberación) en cuanto inspiración y sentido de su praxis sociohistórica.

Aquí aparece el "conflicto de las interpretaciones" que antes señaláramos cuando nos referíamos a la lectura de los textos. El mismo conflicto se da también en la lectura de los acontecimientos: sea porque éstos tienen siempre una "reserva-de-sentido" que no se agota en su primera realización, sea porque son interpretados desde posturas diferentes. Cada interpretación es totalizadora, exclusiva, "apropiativa". Las luchas de un pueblo por su independencia son leídas tanto para dinamizar y motivar un proceso de liberación como para legitimar la represión de ese mismo proceso. Una lectura excluye a la otra, pero ambas se remiten a un solo acontecimiento originario y "significativo". Ambas lecturas obedecen a praxis distintas, pero es cierto también que generan prácticas distintas. Nos encontramos nuevamente con el fenómeno de la polisemia/monosemia o, en otros términos, de "reserva-de-sentido"/clausura del sentido que habíamos señalado respecto del lenguaje. Por eso podemos hablar indistintamente de lectura de un texto y de lectura de un acontecimiento.

Tenemos entonces que el acontecimiento se hace "palabra" en la medida en que se lo interpreta y se expresa su sentido. En el caso de la Biblia, antes de ser "palabra de Dios" fue *acontecimiento* de Dios. La experiencia salvífica es interpretada en un relato que pone en relieve una presencia de Dios que seguramente no se dio fácticamente como está presentada. No es una filmación sino la exploración de su significado en cuanto *mensaje*. Ahora bien, ese relato se convierte en tradición dentro de un grupo determinado. Es la continuación del mismo proceso hermenéutico de polisemia/clausura. La tradición es una interpretación viviente, íntimamente ligada a una praxis. Por eso se ramifica (por la polisemia del acontecimiento-relato originario) y por eso entra en conflicto con otra tradición (por la tendencia de toda interpretación a apropiarse de, y agotar, el sentido). El conflicto mismo de las interpretaciones, y en este caso de las tradiciones que son su manifestación, conduce a un nuevo paso, cual es la fijación del acontecimiento-relato-tradición en la forma de un *canon*. El advenimiento de un "canon" de escrituras se da en toda tradición, histórica, política, filosófica, religiosa, etc. Se necesita establecer cuáles son los textos auténticos de Platón, de Tomás de Aquino, de Marx, tanto como los libros sagrados en las religiones (los Vedas, el Corán, la Biblia, tal o cual ciclo de mitos). Es un fenómeno de

“clausura”, que excluye otras lecturas de una tradición antecedente y orienta la interpretación de nuevas prácticas. Toda clausura del canon es parte de un proceso hermenéutico. En un momento determinado de su recorrido se hace un “corte” y delimitación de los textos (orales o escritos) que representan la interpretación de los acontecimientos que dieron origen a esa misma tradición. Si son muchos textos, se asumen como totalidad que, volviendo al punto de vista lingüístico, constituyen un nuevo y único texto. Así, de la intertextualidad se pasa a la intratextualidad. La Biblia resulta ser *un* libro, y desde el Génesis hasta el Apocalipsis hay *un* sentido querigmático total, a pesar de sus múltiples variaciones o manifestaciones.

A esta altura, el lector lo habrá notado, nos hemos reencontrado con el nivel del lenguaje del cual habíamos partido. El *acontecimiento*-sentido está recogido ahora en el *texto*-sentido. Los hechos salvíficos vividos por el pueblo de Israel vuelven a estar presentes en la medida en que son leídos, escuchados e interpretados como están mediados por lecturas previas que convergen en *un* texto actual. A la polisemia del acontecimiento se suma la del texto.

De aquí surge otro momento hermenéutico. Si el canon intenta clausurar el sentido de un acontecimiento-relato, en ese mismo instante presiona la polisemia del acontecimiento y del relato mismo. Hay un exceso-de-sentido que desborda y debe ser recogido en nuevas prácticas y en nuevas palabras. Los nuevos acontecimientos son leídos a la luz de las escrituras normativas, pero a su vez las sobrepasan. De donde surge el comentario (las Upanisadas respecto de los Vedas, el Talmud respecto de la Torá, los Padres de la Iglesia respecto de la Biblia, etc.) y otros tipos de escritura (v.gr. el targum, el midrás) que representan otras tantas lecturas de un texto pretendidamente clausurador. A veces es tal la fuerza recreadora de un acontecimiento-relato (como el Nuevo Testamento en cuanto relectura del Antiguo) que, debido al conflicto de interpretaciones que supone, se incorpora *al canon mismo*. Como se ve, la historia del canon de las escrituras es parte de un proceso hermenéutico, y éste es parte de la historia de las tradiciones. El canon no es ni el inicio de una tradición, ni su término. Es un momento de su itinerario ininterrumpido. Cuando se habla de “inspiración” del canon se está expresando un nuevo acto hermenéutico: es una interpretación de esa clausura del sentido, que es la opción histórica de una comunidad, vista como indicación de Dios mismo. Desde entonces, no es posible quitar ni añadir ningún libro al canon normativo. Pero hemos remarcado que el proceso interpretativo no se puede cerrar. Se genera una larga producción literaria, desde una simple traducción (como la de los LXX, u otras), hasta el targum, el *peser* o el midrás; o desde el comentario exegético u homilético, hasta las sistematizaciones teológicas y filosóficas que se inscriben en una tradición y excluyen a otra. Lo que quisiéramos destacar en este lugar es el hecho de que la relectura de la Biblia no se opera tan sólo como trabajo literario, en el nivel de la especialización. No se trata de un trabajo neutro. La pretensión del exégeta de aislar el sentido objetivo, *histórico*, del texto bíblico, es una ilusión. Además, es difícil que pueda redescubrir el “detrás” del texto; lo que en realidad explota son las posibilidades del *texto* de ser interpretado de una manera siempre novedosa. Por otro

lado, el exégeta está inmerso en una tradición, en un contexto histórico, es sujeto de determinadas prácticas sociales. Todo ello condiciona su lectura de la Biblia como "relectura". Lo mismo hace la Iglesia cuando interpreta la Palabra de Dios: su lectura es "clausuradora" porque se hace desde un cierto lugar, en otras palabras, desde una práctica dada, religiosa y política al mismo tiempo. ¿Y qué pasa con el pueblo? Su lectura de la Biblia está mediada por la de los "conocedores" (el teólogo, el especialista) o por la de los "poderosos" (la autoridad de la Iglesia). Sin embargo, cuando accede a ese libro tantas veces vedado, su lectura tiene una fecundidad insospechada. Lo mismo si se hace desde un proceso de liberación o desde otra situación en la que el pueblo o una comunidad son el sujeto tanto de la historia como de la lectura del querigma bíblico. ¿Qué es lo que sucede aquí?

Si toda lectura es producción de sentido, y se hace desde un lugar o contexto, resulta que lo verdaderamente relevante no es el "detrás" histórico del texto, sino su "adelante", lo que sugiere como mensaje pertinente para la vida del que lo recibe. Por un lado, la Biblia tiene dos desventajas para su lectura por la teología de la liberación o, en general, del pueblo: es un libro muy extenso, en el que hay de todo, y en el que se puede hallar de todo; y es un libro terminado y estructurado por una clase social acomodada y de por sí alejada del pueblo; esa situación se prolonga luego a través de los siglos en el proceso de su transmisión catequética y teológica. Pero tiene, por otro lado, una ventaja inapreciable: que su propio origen está, en el origen de su propio pueblo, *en un proceso de liberación*. La concepción israelita de "Yavé", el Dios del pueblo hebreo, está indisolublemente ligada a la experiencia de la liberación de la esclavitud de Egipto. En ese contexto, el Dios *salvador* se identifica con el *liberador*: "Vio Israel la mano poderosa con la que actuó Yavé en Egipto, y temió el pueblo a Yavé, y *creyó* en El y en Moisés su servidor" (Ex 14:31). Es una fe que surge de la experiencia de liberación. Esta será en adelante el "referente" en el proyecto histórico-salvífico de Israel: las instituciones, las fiestas, la crítica profética a la ruptura de la alianza, el anuncio de un orden nuevo de justicia, la esperanza mesiánica, recuperarán la "memoria" del éxodo como acontecimiento liberador. A ello se une, para reforzar la teología del Dios de la liberación, el teologúmeno de las cosmovisiones vecinas sobre Dios (y el rey, su lugarteniente) como distribuidor y garante de la justicia y del bienestar del país. Todo esto constituye un "eje semántico", a nivel de texto, que es al mismo tiempo un "eje querigmático" a nivel de mensaje. Central en el Antiguo Testamento, dicho eje se continúa en el Nuevo Testamento en el mensaje salvífico de Jesús dirigido con preferencia a los oprimidos de todo signo, en sus opciones por los pobres, en su muerte como profeta rechazado a causa de su palabra y de su compromiso por el pueblo (cf. la escena programática de Lc 4:16-30). El misterio pascual, gozne del querigma cristiano, puede ser interpretado y evaluado en distintas líneas por los autores del Nuevo Testamento, debido justamente a su "reserva-de-sentido" como acontecimiento y como relato de la tradición que culmina en el texto de los evangelios.

Aquí quisiéramos hacer dos precisiones, a la luz del desarrollo de nuestro

tema: a) La semiótica narrativa nos enseña que el mensaje de un texto no está en un fragmento del relato sino en su totalidad como estructura que codifica un sentido. En el relato del sacrificio de Isaac de Gn 22, por ejemplo, no es "la frase principal" la que muestra la significación del episodio sino que toda la secuencia de funciones narrativas intervienen en la producción del sentido por la lectura subsecuente. Pero un relato "tejido" con otro relato producen un *nuevo* relato, y el sentido no estará ya en la suma de las dos unidades literarias o de sus significaciones originarias, sino en esa nueva totalidad codificada que constituye *un* texto. La producción de sentido se modifica, y así sucesivamente a medida en que un texto ingresa en otro texto. Pongo otro ejemplo: en el libro de Amós se reconocen dos secciones de contenido opuesto: 1:1-9:10 por un lado, con un mensaje de castigo dirigido a Israel; 9:11-15 por otro, donde se anuncia la restauración de la dinastía davídica y una gran prosperidad futura. Cada sección está compuesta a su vez de pequeños relatos, pero esto no importa en este momento. La exégesis crítica tiene buenos argumentos para afirmar que 9:11-15 son oráculos posteriores al profeta Amós (las imágenes y el contenido son prueba suficiente). ¿Pero de ahí qué? Pensar que un redactor yuxtapuso oráculos de distintas épocas, es una constatación banal. Más vale reconocer allí un hecho lingüístico y un fenómeno hermenéutico de profundo valor teológico. En efecto, en su forma actual, el libro de Amós es *un* texto, y hay que leerlo como tal para comprender su mensaje: los oráculos de salvación finales *modifican* la posición narrativa, y por tanto *significante*, de los de castigo. Lo que éstos últimos significaban *antes* (en su pronunciación por el profeta, o como obra literaria), a saber, el juicio definitivo y la destrucción del pueblo de Israel, significan *ahora* que el castigo no es total y que tiene un designio profundo, cual es el de posibilitar la continuidad de la promesa misma: Dios no puede soportar el pecado y la falsedad, ni la injusticia (temas de Amós 1-9) que invalidan el proyecto histórico reconocido en la liberación del éxodo (cf. la tematización de 2:6-16); Israel no se convierte por la denuncia profética sino en el sufrimiento de la ruina, situación en la que recupera su fidelidad al Dios liberador quien, una vez más, salva de una nueva opresión. Repetimos: Amós 1:1-9:15 es *un* texto, que debe ser leído como totalidad narrativa y estructural que modifica el mensaje de las parte integradas. En otras palabras, no es lo mismo que 9:11-15 hubiese formado un librito separado o que sea una de las secuencias del gran relato de 1:1 a 9:15. Como fenómeno hermenéutico, el texto de Amós da a entender que el *acontecimiento* del exilio o la situación de pueblo dominado del Judá postexílico lo condujo a reinterpretar el antiguo mensaje del profeta, ya desactualizado en su expresión del juicio, a la luz de una nueva esperanza de liberación. Pero releer no es evacuar el sentido sino explorar su polisemia y su sobreabundancia. Amós 9:11-15 destaca con toda limpidez la exigencia de justicia de 1:1-9:10, como núcleo querigmático que se proyecta a la nueva etapa anunciada en los versículos finales del relato.

Ahora bien, la Biblia se debe leer como *un* texto, que no es la suma por adición de muchas unidades literarias, sino la unificación de un querrigma

central codificado lingüísticamente. En este gran relato, es posible reconocer aquellos "ejes semánticos" que orientan la producción de sentido que es nuestra lectura de la Biblia. Esta es también una de las tareas de la teología de la liberación, en su aspecto exegético. Es una tarea hermenéutica, sustentada en este caso en la comprensión de la Biblia como *gran texto* (hecho de orden semiótico) que tematiza un proyecto salvífico en clave de liberación. Descubrir estos códigos del lenguaje de la Biblia y formularlos como discurso de liberación, es un intento que nace con la misma teología de la liberación, pero sin un manejo metodológico de las condiciones y fecundidad de la lectura semiótica y hermenéutica, mutuamente relacionadas. Por otra parte, el retomar la Biblia como *un* texto enriquecerá más las lecturas fragmentarias de perícopas o libros (de paso, hay que rechazar los estudios del *léxico* de pobreza o liberación, que transportan el mensaje desde el relato como totalidad, a las palabras en su valor semántico, que a veces es un retorno al estadio de la lengua o del diccionario!). Cabe recordar que la Iglesia primitiva supo "releer" todo el Antiguo Testamento como *texto total y único* (nivel semiótico) con una clave hermenéutica única (el misterio pascual): esa relectura no consistió en despojar al Antiguo Testamento de los libros menos apropiados o de los pasajes que realzan el valor de la Ley y que a veces hasta contradicen la praxis cristiana (como ser la costumbre del anatema o *jérem*, o el ideal del dominio de Israel sobre otras naciones: Dt 15:6; Is 60:12, etc.). No: el Antiguo Testamento como unidad es la Palabra de Dios que desborda la contextualización de cada pasaje y se orienta a un *telos* querigmático, que es Cristo (Gal 3:24 con Rom 10:4). De haber recortado el Antiguo Testamento, la Iglesia habría producido *otro* texto cuya lectura ya no podía ser la apropiación del sentido de las tradiciones de Israel. Esto era un punto decisivo. Y tiene otras implicaciones que se explicitarán más adelante. Las dejamos por ahora para retomar la otra precisión que queríamos hacer.

b) Señalamos más arriba que la Biblia tiene una ventaja para su lectura desde la óptica del oprimido o de la liberación: se trata de que su punto de origen está marcado por profundas experiencias de liberación, en las que la fe israelita reconoce al Dios salvador en cuanto liberador, mensaje recogido luego en los "credos" (Dt 6:20-24; 26:5-9, etc.), en los grandes relatos, en los profetas y en el culto. Si la tradición de Israel prolongó esta temática a través de tantos siglos fue porque el pueblo vivió numerosos procesos de opresión-liberación. Sobre todo, hay que recordar que en su última etapa histórica (el post-exilio, cuando justamente cristaliza la formación del canon), el país está dominado políticamente por imperios extranjeros (Persia, los Seléucidas, los Romanos), y oprimido económicamente por pesados tributos externos e internos. Es un factor sociológico que nos ayuda a contextualizar la fijación de antiguas tradiciones de opresión-liberación en códigos de historia y promesa. Ahora bien, ¿quién sino el pueblo oprimido de hoy, especialmente en el tercer mundo, es el que mejor sistoniza con el núcleo querigmático de la Biblia? Sin pretender idealizar al pueblo (un mal servicio que a veces se hace en la teología de la liberación), no sería exagerado afirmar que los pobres y oprimidos poseen la "pertenencia" y la "pertinencia" más adecuada para

releer el mensaje de la Biblia. Este les pertenece más que a otros. El “para esto he sido enviado” de Lc 4:43 remite a la autoproclamación de Jesús en 4:18ss como “enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos, y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos. . .”. Para ellos, más que para ningún otro, el querigma bíblico es “pertinente”, les atañe profundamente y los desafía.

Esa comprensión de la Biblia por el pueblo pobre como *su* libro (“pertinencia”) y como mensaje que lo concierne privilegiadamente (“pertinencia”), se inscribe en la línea de una lectura totalizadora a través de los “ejes-desentido” que ofrece en su condición de texto único. Como me comentaba recientemente un líder obrero, comprometido en una praxis de liberación y con honda formación cristiana: “de Biblia tenemos ya lo suficiente”. No era una expresión de desprecio ni de saturación bíblica; como explicaba después, quería decir que su lectura de la Biblia le permitió comprender con suficiente claridad la línea del mensaje como “pertinente” para su clase, y que lo que ahora hace falta es realizarlo en la acción. Nuestra lectura de la Biblia en la formación cristiana, en la liturgia y la predicación, en los seminarios y facultades de teología, es una infinita fragmentación *del* texto (=que por lo tanto ya no es “texto” sino una multitud de “textos”) que deja en las manos un cúmulo de sentidos, valiosos sin duda, pero que despistan en cuanto a la comprensión del sentido totalizador, de aquel “eje” del cual venimos hablando, que resulta ser mucho más atinente de lo que parece para la praxis y la teología de la liberación. Lo que no es fácil hacer en un seminario o facultad, a causa de sus condicionamientos sociológicos, es la lectura *desde el oprimido* como lugar “pertinente”.

4. Exégesis y eiségesis

Llegados hasta acá, debe quedar firmemente establecido que la exploración del sentido de un texto no se reduce a un trabajo crítico puramente literario y académico; existe también una praxis, del crítico o de su contexto sociohistórico, que da el parámetro de la lectura. No se “sale” del texto (*ex-égesis*), trayendo un sentido puro, recogido como el buzo trae a la superficie del mar un coral, o como uno saca un objeto de un cofre. Antes, se “entra” en el texto (*eis-égesis*) con preguntas que no son las de su autor, desde un horizonte vivencial nuevo que repercute significativamente en la *producción* del sentido de la lectura. Ya hemos estudiado por qué toda lectura es “relectura” del sentido de un texto.

Cabe recordar en este momento que *toda* la Biblia es, cual la tenemos ahora, el resultado, el *producto*, de un largo proceso hermenéutico, en el que actuaron conjuntamente los dos niveles tratados en los párrafos anteriores: el de la praxis sociohistórica de Israel, vivida y reflexionada por generaciones sucesivas en continuidad con la promesa y los grandes hechos salvíficos: y el de la “recolección” de la presencia de Dios en forma de discurso (aspecto lingüístico de la revelación) en los relatos históricos, los “credos”, y tantos

géneros literarios como abundan en la Biblia, hasta terminar en la formación de los textos aislados, los “corpora” legal, profético, sapiencial, histórico, litúrgico, y por último el texto canónico final. Ni la revelación de Dios (en los acontecimientos más que en palabras), ni la inspiración (en los textos más que en los autores!) son fenómenos aislados. Más bien, se complementan y recrean dialécticamente. La “palabra de Dios” se genera en el acontecimiento salvífico, interpretado y enriquecido por la palabra que lo recoge y lo retransmite en forma (o en diversas “formas”) de mensaje. La correlación entre el “efecto histórico” (del acontecimiento) y el “efecto de sentido” (del texto) es muy íntima y se prolonga en la relación entre praxis y lectura de una tradición, texto, o de la Biblia, en nuestro caso. La exégesis crítica busca comprender la producción de los textos, mientras que la lectura teológica se concentra en el texto producido, explotando su “reserva-de-sentido” lingüística y como “palabra de Dios”. Pero aquella se realiza *desde* un “lugar” (social, teológico), o sea, desde una praxis, y entonces la exégesis es *eiségesis* al mismo tiempo. La relectura teológica, por otra parte, está condicionada por la estructura, los códigos, la polisemia *del texto* (no cualquier polisemia!) que debe explorar incansablemente; y entonces la *eiségesis* es *exégesis*. Una y otra son inseparables en el acto de la producción del sentido que es la lectura. Toda lectura es un acto hermenéutico, trátese de la Biblia, de cualquier texto sagrado o no sagrado. Es importante reconocerlo. Cuando se critica la lectura política que no es la única) de la Biblia que hace la teología de la liberación se está haciendo una opción política (desde una praxis determinada que tiene reflejos políticos) y hermenéutica: se quiere “clausurar” una lectura porque su lugar es ocupado por otra lectura del mismo signo pero con contenidos distintos. Se ignora, además, que la Biblia es un texto “producido” en correlación hermenéutica con una praxis sociohistórica de todo un pueblo y que, por lo mismo, está saturada de “lo político”. Es la Palabra de Dios para un pueblo que quiere realizar un proyecto *histórico* de paz, justicia, fidelidad y amor, bienestar y libertad.

Hay que recordar lo que hemos desarrollado en el párrafo 3: el acontecimiento genera una “palabra” interpretante y, en la dirección inversa, se convierte en “fundante” al ser recargado de sentido por lecturas sucesivas (ver diagrama II). Y es en el nivel de la praxis donde se contextualizan estas mismas lecturas, que buscan “entrar” en la palabra-tradición (el texto en su sentido semiótico y hermenéutico) y que por eso son “*eisegéticas*” (ver diagrama III). Este fenómeno explica la formación del Antiguo Testamento en la gran experiencia de fe de Israel, del Nuevo Testamento como relectura del Antiguo (y no como una literatura paralela) en la vida de la primera comunidad cristiana. Ahora bien, ese proceso es *parte del mensaje mismo de la Biblia*: en otros términos, la Biblia tomada como “producto” de un proceso hermenéutico, nos facilita una clave de lectura importante, a saber, que su sentido querigmático sólo es entregado en la prolongación del mismo proceso hermenéutico (=acontecimiento-palabra) que la ha constituido. De esta manera, pretender “fijar” definitivamente su sentido al momento de su “producción” es negar su propia condición de “sentido abierto”. En cambio, leída

desde nuestra realidad sociohistórica (política, económica, cultural, religiosa, etc.) revela dimensiones no vistas antes, rayos de luz no captados por las lecturas anteriores. Lo no dicho de lo "dicho" del texto es dicho en la interpretación contextual. Esta es la médula del acto hermenéutico, y sintetiza en otra forma lo ya analizado hasta aquí. Para volver a la teología que se hace desde los oprimidos y los pobres del tercer mundo (o dondequiera estén): "leer" en el Evangelio o en la Biblia como gran *texto* un mensaje de liberación y de justicia para los pueblos explotados, no es forzar su sentido sino sintonizar con su "eje semántico" más profundo y totalizador; es "entrar" legítimamente en el texto, desimplicando su reserva-de-sentido; y es "decir" lo no dicho en lo dicho en otro tiempo. Es una lectura clausuradora, apropiativa, conflictiva (ver parágrafos 2. y 3.), sin que pueda serlo de otra manera. Desde la perspectiva de los oprimidos, es la *única* lectura querigmática y válida.

Conviene afinar algunas nociones. En primer lugar, lo que venimos diciendo es mucho más que una "actualización" del mensaje bíblico y mucho más que una "iluminación" de nuestra realidad sociohistórica. Nótese el carácter disyuntivo de estos dos términos tan manejados pero que no dan en el centro del fenómeno hermenéutico. O por lo menos no lo explican en su totalidad. ¿Qué implica "actualizar" el mensaje bíblico de liberación?: ¿Expresarlo en nuevos términos? ¿Usar un lenguaje popular, verter los semitismos a moldes más próximos a nosotros, diluir los términos "densos" pero culturalmente contextualizados en glosas explicativas? Todo esto no sobrepasa los límites de una "traducción" aunque, como esta última, ronda el ámbito de la hermenéutica, pero sin entrar en su núcleo. ¿Será entonces hacer *eficaz* el querigma bíblico para nuestras situaciones? De eso se trata, evidentemente. ¿Mas cómo se hace eficaz un mensaje expresado en otro tiempo para un pueblo de otro entorno cultural y social? Esto presupone que "se hace algo" con el *texto* donde está inscripto el mensaje. Es aplicando las leyes de la lingüística del discurso (cf. parágrafo 1.) y recordando el proceso del acontecimiento-que-se-hace-palabra (parágrafo 3.), como se desimplica en el texto bíblico un sentido que desborda su primer referente, y como se descubre un mensaje no agotado en su primera realización. Así desembocamos en una *novedad* de sentido, característica de toda lectura hermenéutica, y muy notable eh el seno de las tradiciones religiosas. ¿No había acaso una novedad en la lectura cristológica del Antiguo Testamento practicada en la época apostólica y reflejada en los libros del Nuevo Testamento? ¿Por qué no debe ser *nueva* nuestra interpretación de la Biblia, hecha en el contexto de opresión y pobreza o de procesos de liberación? Debemos recrear el mensaje bíblico, no sólo actualizarlo. No proponemos algo desconocido, sino que estamos aclarando las implicaciones y la riqueza de una lectura que ya se está haciendo desde el pueblo oprimido (por ejemplo en las comunidades eclesiales de base), desde contextos culturales o religiosos diferentes del mundo semítico u occidental, o por teólogos que escuchan, si no están inmersos en, las prácticas de liberación, concientización o afirmación cultural de los pueblos del tercer mundo.

Lo que acabamos de señalar aclara también eso de la "iluminación" de la historia de nuestros pueblos desde la Biblia como Palabra de Dios. No hay

únicamente un camino desde el texto bíblico. La circularidad hermenéutica supone el itinerario inverso como complemento del primero, por cuanto la praxis de la fe en un contexto de opresión-liberación tiene también algo que aportar al “sentido” de la Biblia, abriéndolo precisamente en cuanto “Palabra de Dios”. Por ejemplo: una valoración de las religiones de Asia, Africa y América Latina ¿no tiene nada que aportar frente a tantos textos bíblicos que desprecian los símbolos religiosos de los pueblos vecinos de Israel? ¿El clamor de los pueblos oprimidos no clama también contra una lectura excesivamente espiritualista y escatologizante del Nuevo Testamento?

El lector se habrá preguntado tal vez si esto no significa “añadir” o “quitar” a la Palabra de Dios. Es claro que aquí tropezamos con el teólogo-meno de la revelación acabada y clausurada con Cristo, con el último apóstol, con el último libro del Nuevo Testamento, según las versiones. Las tres posibilidades no son sinónimas! La primera versión indica algo cualitativo, la segunda un espacio temporal, la tercera un texto. Pero se explican mutuamente: Cristo es la cima de la revelación, pero el texto canónico que culmina en el Apocalipsis recoge la experiencia *postpascual* de la comunidad cristiana primigenia: la revelación tiene entonces una extensión limitada durante la vida de los apóstoles, testigos de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Correcto, pero simplista. Cristo es el punto culminante, el más alto, de la manifestación de Dios en la historia de la salvación. ¿Y no se manifestó antes (y antes de Israel!) y no se manifiesta después de Cristo? ¿O “revelarse” significa sólo “decir palabras”? El problema empieza por allí, y tiene su explicación, y nada menos que “hermenéutica”, a saber, que el acontecimiento es recogido en la palabra-relato, y ésta echa a rodar como mensaje o sentido *del* acontecimiento primero, como sentido o mensaje “lenguajico” luego (cf. parágrafo 3.). Ese fenómeno es muy significativo, y es la matriz del proceso hermenéutico. El acontecimiento tiene “sentido” en cuanto es interpretado. Después, el transporte del sentido es un *texto* (oral o escrito, y finalmente escrito). Hasta que el texto es asumido por una opción hermenéutica como “canon” que clausura otras tradiciones (en una derivación degenerada, pretende inútilmente clausurar su propia relectura: cuando se lo considera como “depósito” de la revelación). Así como un suceso puede convertirse en “fundante” a la luz de sus “efectos históricos”, también un texto se hace normativo y arquetípico dentro de una comunidad que ya vive en su atmósfera. El canon varía sólo cuando el conflicto de las interpretaciones llega a un grado tal que se produce la división: los grupos nuevos necesitan recomponer o refirmar un texto de referencia, un canon de Escrituras sagradas, en el área de lo religioso. Por eso el hecho, afirmado por la fe, de que la Biblia es nuestro texto paradigmático como Palabra de Dios, es tremendamente significativo. No nos hacen falta nuevos libros para añadir a la Biblia y, por otro lado, las prácticas cristianas están definitivamente orientadas por las de Jesús y por su enseñanza (interpretadas, por supuesto, en el *texto* canónico).

Ahora bien, uno de los “ejes semánticos” de la Biblia es, precisamente, que Dios se revela ante todo en los acontecimientos de la historia de los hombres, presencia captada por la fe (y que simultáneamente genera la fe!)

y expresada muy fecundamente como “(re)conocimiento” de Dios. Todo aquello del acontecimiento recogido en la palabra — punto clave de la hermenéutica bíblica — tiene que ver con esto. Antes que en la palabra, Dios se revela como acontecimiento salvífico, con todas sus consecuencias o “efectos históricos” que prolongan esa misma manifestación. Que la revelación de Dios sea expresada en una palabra, o en un texto, es siempre un “después”. Hasta la palabra de la “promesa” la tenemos en este momento mediada por un texto que la orienta al suceso del éxodo”, *al cual supone* y del cual ya es una forma de relectura. Cuando el profeta habla en nombre de Dios, lo está “leyendo” o escuchando en la vida de su pueblo, en su infidelidad o en su sufrimiento, presencia codificada como juicio o como promesa de salvación. Y eso de que “la Palabra se hizo carne” (Jn 1:14) ¿no significa también una negación del intento de clausurar la palabra de Dios en la *Torá*? Reflejo y expresión múltiple de la revelación de Dios en la historia, ésta llegó a negarse a sí misma al totalizarse como palabra autónoma, impermeable a nuevas manifestaciones de Dios que modificaran sus lecturas ya fijadas (aparentemente!) por la tradición. Cristo fue el acontecimiento *nuevo* de Dios que imponía una relectura de la *Torá*. Incapaces de “reconocerlo” en las prácticas y en la doctrina de Jesús, muchos judíos de su tiempo se hicieron “desconocedores” de Dios (Juan 8:19; 12:45; 14:7). Conflicto hermenéutico por un lado; pero reduccionismo de la revelación por otro. Pues bien: el ciclo se repite en la historia de la Iglesia. El teologúmeno de la revelación “terminada”, con todas sus buenas intenciones, produce un cortocircuito en el proceso de esa revelación: Dios-palabra, en lugar de Dios-acontecimiento-palabra. ¿Sólo quedamos con una Palabra que “ilumina” los sucesos humanos, las vicisitudes de los pueblos? ¿No está diciendo nada *nuevo* Dios en las luchas de los pueblos oprimidos, en los procesos de liberación, en el aporte de las ciencias sociales al conocimiento del hombre y sus problemas, de la realidad y sus estructuras opresivas? No se trata solamente de una novedad de la revelación en el orden del conocimiento, ni sólo de que Dios se manifiesta con modalidades nuevas y no experimentadas antes, sino sobre todo de que se revela *en los acontecimientos*. Si es así, esa epifanía debe generar un proceso hermenéutico que producirá su palabra — el discurso de la fe en todas sus modulaciones (oración, “credo”, proclamación, teología —, una palabra nueva. No simplemente una iluminación de la historia presente con la luz proyectada desde atrás (el texto bíblico), sino la captación del rostro de Dios cual se dibuja *en* la historia de los hombres. La Biblia orienta la lectura de Dios *en* los sucesos del mundo y enseña justamente a reconocerlo como se manifiesta ahora y no como repetición del pasado. La historia humana es una novedad constante, y la presencia de Dios que la acompaña también lo es. Cristo, como acontecimiento central y máximo de la historia, es un acontecimiento inacabado: la apocalíptica cristiana lo espera una segunda vez para “cerrar” esta historia. Cristo como Palabra del Padre (Jn 1:18 dice de Jesús que *exēgēsato* al Padre), no ha dicho todo. Dejó su Espíritu para que nos enseñe todo (Jn 14:26) y nos conduzca con la verdad plena (*hodegesei humas en te aletheia páse*, Jn 16:13). La Biblia es la lectura de fe de sucesos paradigmáticos de la historia salvífica,

y la lectura paradigmática de una historia de la salvación que no ha terminado. La Biblia como mensaje paradigmático y normativo no excluye su propia relectura a la luz de nuevos acontecimientos. Si no tiene sentido (porque se opone a la forma misma del mensaje bíblico) clausurar la revelación de Dios en la historia, tampoco lo tiene el convertir a la Biblia en un “depósito” clausurado, del cual sólo hay para “sacar”. Como texto normativo, canónico, del mensaje salvífico de Dios, y precisamente por ser normativo, incorpora, por su relectura, el sentido *nuevo* de acontecimientos nuevos de la historia. *Interpretar es acumular sentido*; *exégesis es eiségesis*, es “entrar” en el texto bíblico con una carga de sentido que recrea el primer sentido justamente porque es puesto en sintonía con él, sea por el continuum de una praxis de fe (nivel del “efecto histórico”) o por el de las sucesivas interpretaciones o relecturas (nivel de la tradición hermenéutica).

Estas consideraciones reafirman la teología del tercer mundo, que tiene que oponerse a una teología construida en otro lugar, donde *sin duda* fue y es una teología *desde la praxis*, con sus connotaciones políticas. Trasladadas al tercer mundo, esa práctica teológica está obligada a convertirse por oposición en “teología de la(s) fuente(s)” (una especie de teología de la Torá). La teología desde el oprimido y el pobre resulta molesta, conflictiva, y ha de ser reprimida, descalificándosela primero como antropológica (destaca la praxis humana) e intramundana (valora la historia), acusándosela luego de subversiva de los valores tradicionales, y de “marxista” e ideológica. Señal evidente de que irrumpe como desafío hermenéutico. Como teología que surge en el mundo pobre, las teologías de la liberación (sociopolítica, cultural, religiosa, femenina, negra, “teológica”, etc.) intentan descifrar la nueva manifestación del Dios liberador en las situaciones de injusticia y alienación. Si hay aquí un nuevo “acontecimiento” de Dios, son los oprimidos que sufren, se concientizan y luchan por la liberación, quienes en primer lugar lo “(re)conocen” y pronuncian la primera “palabra” (=interpretación) del acontecimiento.

Es importante señalar que la revelación de Dios *en* el acontecimiento, y no sólo en la Palabra transmitida, ayuda a comprender en profundidad la misma tradición bíblica. El *lenguaje* de ésta —como todo lenguaje religioso— expresa mediante símbolos literarios y códigos narrativos el “sentido” que *la fe* descubre en sucesos humanos que, a simple vista, no tienen nada de extraordinario. El acontecimiento de la liberación de la esclavitud egipcia fue el mismo para los egipcios y para los hebreos, y pudo haber acaecido entre esclavos cananeos o libios de esa época. La “representación” del suceso como “paso del Mar” o en otros relatos que lo anuncian y describen, forma parte de la “palabra”-del-acontecimiento, la palabra que “dice” esa presencia del Dios actuante en la historia, concretamente en ese proceso de liberación.

Esta reflexión tiene tres consecuencias que saltan a la vista: a) el acontecimiento salvífico queda mejor “centrado”: es la experiencia de la *liberación*, y no el paso del mar o las plagas; b) se valora el *texto* o relato que interpreta y amplifica las dimensiones querigmáticas y teológicas de aquel suceso de liberación: una vez que éste es “leído” en una “palabra”, queda subsumido en ésta, y sus “efectos históricos” (las prácticas que genera) lo serán a su vez,

en una secuencia dialéctica y creadora-de-sentido (cf. parágrafo 3.). c) Los procesos de liberación que hoy vivimos son hechos históricos en los que *la fe* es capaz de “reconocer” la presencia de Dios. Si pensamos que El debe manifestarse con milagros y fenómenos extraordinarios como en Egipto, es caer en una ingenuidad propia de quien ignora cómo se instaura el discurso religioso. Este es un “después” del acontecimiento, cuya *lectura* es. ¿Acaso la liberación de Nicaragua no fue un acontecimiento salvífico, y desde la óptica cristiana, una manifestación *de Dios*? Afirmar que fue un suceso político humano, haciendo con ello una afirmación *teológica*, es encerrarse en el “depósito” de la revelación, y repetir la actitud (plenamente “hermenéutica”) de los fariseos que presentaron el acontecimiento de Jesús como “demoníaco”. . . Aquí vemos un desafío para la teología de la liberación.

Este desafío implica descubrir en el acontecimiento una riqueza de sentido que no tiene porqué “coincidir” con lo sucedido en Israel. El lenguaje de la fe tiene dos condicionamientos significativos, por su propia fecundidad: por un lado, parte de una experiencia o de un acontecimiento, de por sí fugaz e irreversible: el discurso de la fe se desplaza continuamente, al contemplar aquel acontecimiento desde nuevas experiencias o prácticas; es la distancia desimplicadora de la reserva-de-sentido del acontecimiento, o del relato que ya lo ha leído. Por otro lado, el lenguaje de la fe sólo puede ser cultural y literariamente limitado, condición de toda lengua. Todo discurso — al pretender decir algo a alguien sobre alguna cosa — supone la clausura contextual que lo hace inteligible. De otra manera no es mensaje. No hay lenguas universales. Tampoco la Biblia fue escrita por encima de los tiempos y de las culturas. Fue escrita para el pueblo hebreo, y sólo mediante profundas relecturas (el Nuevo Testamento) para cristianos de un reducido ámbito geográfico. Significa que su mensaje está “contextualizado”. Para que sea comprendido desde otras situaciones históricas, debe ser “recontextualizado”. Si el cristiano es capaz de leer los “signos de los tiempos”, que para los pueblos pobres y explotados del tercer mundo deben ser “signos de liberación”, dicha lectura está en sintonía con el “eje querigmático” de la Biblia, codificado a su vez en un “eje semántico” (nivel de texto) que hemos descripto.

Esta perspectiva hermenéutica — fortalecida por el rodeo de la semiótica — garantiza la legitimidad de las teologías de liberación. Si éstas parten de un análisis correcto y conscientizador de la realidad, no se convierten por ello en “sociologías”. ¿Acaso no importa conocer la realidad, en la que Dios se epifaniza? Las mismas ciencias sociales, ¿no son parte del mensaje contextualizado de Dios? Pero es la óptica de la fe la que luego reconoce en las situaciones de cautiverio, marginación u opresión un llamado de Dios a “salir” de ellas, y en los procesos de liberación una presencia salvífica del Señor. No es necesario que los cristianos inicien o terminen esos procesos. Pero tienen que estar donde está el Dios “liberador”; de lo contrario, están instaurando un dios-ídolo, legitimador de la opresión.

Desde la praxis de la fe en los procesos de liberación (ambiguos todo lo que se quiera, lentos o rápidos, exitosos o reprimidos) la teología relee las Escrituras en cuanto mensaje que propone un orden social nuevo, la llegada

del Hombre Nuevo, libre y creador, liberado de toda forma de pecado y de muerte (que no es ante todo la física, sino también sus anticipaciones en la miseria). Ahora bien, se ha pretendido desvirtuar las teologías de la liberación, por su marcada "recontextualización" de la Biblia, calificándolas de subjetivas. La teología latinoamericana de la liberación, en especial, es criticada como poco fundada en la Biblia. Creemos que es lo contrario, a la luz de los "ejes" narrativos y querigmático que hemos mostrado. La acusación de subjetividad lanzada contra la hermenéutica bíblica valdría para toda teología, en el caso, ya que no existe ninguna teología "objetiva". El rodeo por la semiótica señala, como se ha visto, que la hermenéutica de los textos está condicionada *por los textos mismos*. El *texto* marca el límite (por más amplio que sea) del sentido. No se puede hacerle decir cualquier cosa. Dice lo que permite decir. Su polisemia surge de su clausura previa (cf. parágrafo 1.). De ahí que sea indispensable situarlo en su primer contexto por los métodos histórico-críticos, y explorar su capacidad de producir sentido (leyes de la semiótica), para así hacer surgir su "delante" desde las prácticas de liberación que recontextualizan la lectura de la Biblia en cuanto producción de sentido.

Se acostumbra también criticar, al menos a la teología de la liberación latinoamericana, y a toda teología comprometida de usar más el Antiguo Testamento que el Nuevo. En primer lugar, toda la Biblia es Palabra de Dios; segundo, la Biblia es *un* texto que destaca la continuidad entre el Dios liberador, tematizado en la vida del pueblo de Israel, y el Cristo liberador de los pobres y oprimidos (su "eje" narrativo y querigmático); tercero, el Antiguo Testamento contiene una teología narrativa más extensa, proporcionando numerosos ejemplos de sucesos históricos vistos a la luz del acontecimiento "fundante" del éxodo; cuarto, nadie puede negar que la Biblia es un libro sumamente variado y rico donde se dan cita muchas corrientes teológicas. De ahí la importancia de tomarlo como *un* texto a nivel de sentido, reconociendo en él aquellos "ejes" de que hemos hablado. Ahora bien, la lectura de la Biblia que hace la teología de la liberación es la que mejor sintoniza con esos "ejes" de sentido. Por último, conviene destacar que el mensaje del Antiguo Testamento (por ejemplo el éxodo como suceso salvífico de signo político, social, vivido por una comunidad o pueblo), al ser retomado y releído en el Nuevo Testamento, lejos de perderse, se enriquece (manifiesta su "reserva-de-sentido" latente). Si bien toda lectura del Antiguo Testamento es "cristológica", lo ya adquirido es inadmisibile. Y si la teología de la liberación relee el éxodo a través de Cristo (sobre el "eje" querigmático central), su relectura, hecha desde el oprimido y las estructuras de dependencia y tomando la Biblia como *un* texto, se remonta hasta el hecho fundante. Conviene recordar también, que algunas lecturas del hecho crístico recogidas en el mismo Nuevo Testamento, dejan en un cono de sombra importantes aspectos querigmáticos del Antiguo Testamento: el pecado individual, por ejemplo, destaca mucho más que el de las estructuras sociales (cf. los profetas), la escatologización del Reino (¡no en Lucas!) parece relativizar la lucha por un orden justo en este mundo. Pablo contempla la esclavitud desde un plano tan alto que no afecta a la realidad del esclavo concreto

(1 Corintios 7:20-24; 1 Timoteo 6:1s), y excluye a las mujeres de la palabra en las asambleas eclesiales (1 Corintios 14:33b-35 y comp. 11:2-15). Cada texto es, en la intención de su autor, una clausura del sentido; además, su mensaje es contextual y coyuntural. Pero en su transmisión muere el autor y emerge su polisemia. Con un riesgo y una ventaja: el riesgo está en la propia “descontextualización” que implica la relectura ulterior del texto. Tomemos el caso de 1 Corintios 14:33b-35: al escribir a una iglesia griega, es posible que Pablo no hubiera considerado oportuno negar de golpe una praxis cultural, basada sin duda en la cosmovisión órfico-platónica que idealiza al varón y desprecia a la mujer. La universalización del texto, eleva a “doctrina” lo que pudo ser una indicación circunstancial. Esto parece “salvar” a Pablo, pero no al texto! Y nosotros no leemos a Pablo sino el *texto* escrito por él. ¿Pero cuál es la ventaja del tránsito del autor al texto? Recordemos que a nivel lingüístico, este relato está dentro de otro relato, la Biblia como totalidad. En este único texto, otra afirmación paulina (Gálatas 3:28s “. . . no hay hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”) establece un principio más radical que subsume la anterior y se remonta en definitiva al Antiguo Testamento (Génesis 1:26; y cf. Efesios 5:31s). En esta recirculación que se establece en la “intratextualidad” (si no ya en la “intertextualidad”) de la Biblia, el Antiguo Testamento no ha agotado su sentido, precisamente porque se lo relee a través del prisma cristológico. Esto pasa con la teología de la liberación: no hay ningún abuso del Antiguo Testamento. Los Evangelios destacan con letras mayúsculas los gestos liberadores y proféticos de Jesús, su muerte como Servidor sufriente y profeta perseguido, su resurrección como triunfo de la vida y juicio divino sobre el pecado de los poderosos que lo aniquilaron. El acontecimiento de Cristo reexpresa — como nueva clave hermenéutica — el mensaje salvífico central del Antiguo Testamento, en el que la liberación del pobre y del oprimido es su centro de gravedad. Si los hechos del Antiguo Testamento se encaminan hacia Cristo, la gesta de liberación de nuestros pueblos, leída desde la praxis de la fe, orienta hacia la plenificación de Cristo en una Nueva Humanidad.

Diagrama I

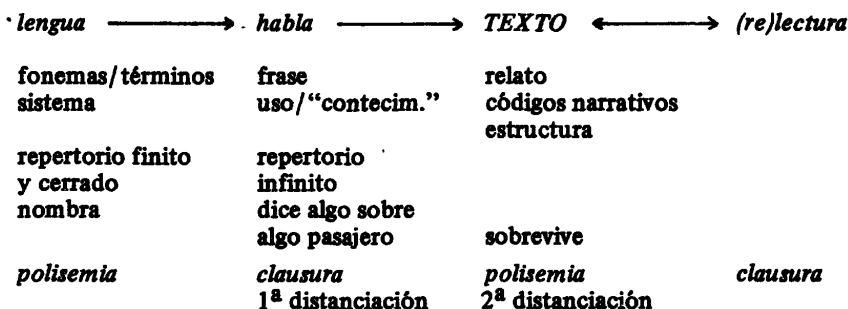
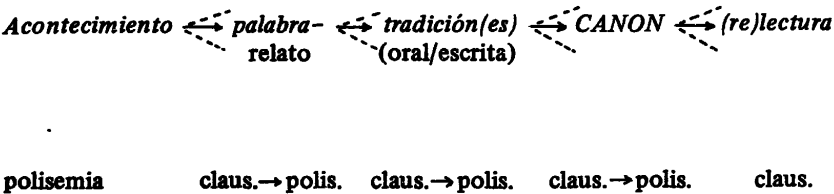
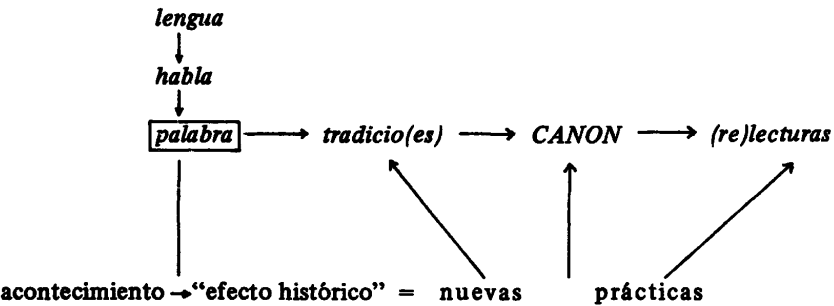


Diagrama II



(el acontecimiento se abre a muchas lecturas, cada una de las cuales cierra el sentido, para abrirse nuevamente, y así sucesivamente).

Diagrama III



(la “palabra” que interpreta el acontecimiento tiene una vertiente lingüística y otra práxica que, una vez que han confluído en aquella, se desarrollan y recrean mutuamente. En la “palabra” se marca la transición de la lingüística a la hermenéutica. La relectura llega al acontecimiento por la vía de las lecturas (texto) anteriores ¿Se podría hacer un atajo al acontecimiento? Si y no: el acontecimiento está subsumido *en el texto* y en sus “efectos históricos” que a su vez están mediados por sus interpretaciones (=“palabra”/texto). Desde entonces, será una nueva praxis la que abrirá el sentido del acontecimiento fundante. ¿No pasa esto con las comunidades eclesiales de base?) (la flecha vertical ↑ indica que la relectura de los textos sagrados se hace desde una praxis determinada).

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.