

EL PROBLEMA HERMENÉUTICO DE LA HISTORIA EFECTUAL EN EL ACERCAMIENTO AL TEXTO BÍBLICO

1. Introducción

En el contexto occidental, la hermenéutica ha venido concientizándonos sobre uno de los más grandes y debatidos problemas con el cual se puede enfrentar todo intérprete en su trabajo hermenéutico: la subjetividad o ausencia de objetividad o de neutralidad.¹ Este trabajo de concientización habría de ser llevado a cabo principalmente por la hermenéutica filosófica en el contexto europeo, a través de uno de sus más destacados e influyentes representantes y precursores del pensamiento hermenéutico posmoderno; me refiero al humanista y filósofo alemán Hans-Georg Gadamer (1900-2002), con quien, según Thiselton², en la mitad del siglo veinte, la hermenéutica habría de experimentar su segundo giro, después del experimentado con la obra del más grande teólogo y filósofo del siglo diecinueve, juntamente con G. W. F. Hegel y S. Kierkegaard: F. D. E. Schleiermacher (1768-1834).³

¹ Problema ya ampliamente reconocido en la hermenéutica bíblica; ver, por ejemplo: A. C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1992; C. PADILLA, *La palabra de Dios para el pueblo de Dios*. Buenos Aires, Kairós, 2007.

² A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, pp. 148-161, 206-227.

³ Schleiermacher es a la vez considerado el padre de la hermenéutica moderna y de la teología protestante moderna y quien definiría la hermenéutica no como «reglas de la interpretación», sino como «el arte o doctrina de la comprensión en general en todas las formas de comunicación entre los hombres». En este sentido, es con Schleiermacher que la hermenéutica viene a ser también filosófica, no simplemente filológica ni limitada a un conjunto de reglas para interpretar los textos,

Sin pretender agotar la riqueza del pensamiento de Gadamer al respecto, en este capítulo, y en su primera parte, procuraré sintetizarlo, básicamente de su obra fundamental: *Verdad y método*. En la segunda y final parte, resumiremos su contribución y su desafío.

2. La historia efectual

Radicalizando la filosofía hermenéutica de su maestro, el filósofo existencialista M. Heidegger, Gadamer⁴ mueve la hermenéutica de la epistemología y del método, propios de las ciencias históricas y naturales del Renacimiento, Romanticismo y Modernismo, a la ontología y la lingüística; en otras palabras, Gadamer mueve la hermenéutica al ser, a la realidad, al lenguaje humano –mediador existencial de la experiencia hermenéutica– y a la experiencia antropológica o antrópica.⁵ Para Gadamer,

y se comienza a reflexionar sobre el elemento subjetivo o psicológico en la misma; A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, pp. 153-154; W. PANNENBERG, *Teoría de la ciencia y teología*. [E. Rodríguez Navarro, trad.]. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, p. 166. Ahora bien, aquí cabría hablar también de otros autores que han tenido un papel importante en esa concientización, tales como P. Ricoeur, A. Thiselton, J. Habermas y, en nuestra región latinoamericana, J. S. Croatto (1984) y otros hermeneutas.

⁴ H. G. GADAMER, *Verdad y Método II*. [M. Olasagasti, trad.]. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998; H. G. GADAMER, *Verdade e Método*. [F. P. Meurer, trad.]. Petrópolis, Vozes, 1999; H. G. GADAMER, *O problema da consciência histórica*. [Paulo César Duque Estrada, trad.]. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2003.

⁵ De este modo, basado en la ontología de Heidegger, H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, pp. 11-224, 319-347, ontologiza, des-regionaliza y universaliza la hermenéutica, ya que ella, y los grandes problemas que envuelve, conciernen a todas las esferas de la vida y a todas las ciencias. De acuerdo con Gadamer, interpretar es una capacidad natural de todo ser humano y de toda ciencia por medio del lenguaje –históricamente condicionado– y el diálogo; nada escapa de la interpretación y de los problemas que ella implica. Por ello es que Gadamer arguye que la hermenéutica, más que un método y epistemología, es una forma de ser intrínseca del ser humano. P. RICOEUR, *La tarea de la hermenéutica*. En: F. BOVON Y G. ROUILLER (eds.) y J. S. CROATTO (trad.), *Exégesis: Problemas de método y ejercicios de lectura* [pp. 219-243]. Buenos Aires, Aurora, 1978, p. 232, resume esta ontologización así: «...en lugar de preguntar ¿cómo sabemos? se preguntará: ¿cuál es el modo de ser de este ser [en el mundo] que no existe sino comprendiendo?» Ver un análisis de la ontología de Heidegger en la determinación categorial del ser «ahí» humano, en C. J. GONZÁLEZ SERRANO, *Historicidad, comprensión, hermenéutica. Heidegger, Hegel y el problema del tiempo*. Recuperado el 15 de agosto del 2014, de <http://www.apuntesdelechuza.wordpress.com/2014/07/11/historicidad-comprension-y-hermeneutica-heidegger-hegel-y-el-prob>.

entonces, la hermenéutica es un modo de ser y, por ende, no metódica ni, por ende, sujeta a cálculo.⁶ De este modo Gadamer distancia su hermenéutica de la clásica renacentista y modernista, y de la epistemología científica moderna la cual, según el cientificismo –siguiendo a René Descartes (1596-1650), padre del racionalismo moderno y de la duda sistemática–, guarda al intérprete del subjetivismo y del error, y lo lleva a un conocimiento objetivo y así único, claro y exhaustivo de los textos. Además, es de este modo que Gadamer desmitifica la pretendida objetividad de la metodología científico-empírica la cual, según él, distorsiona y somete la verdad,⁷ y no está libre de la intromisión del sujeto o de la metafísica la que por naturaleza es inverificable. Consecuentemente, Gadamer pone en la mesa del debate uno de los más grandes problemas que median en el proceso de la comprensión y con el que todo intérprete se enfrenta: la subjetividad. Pero tal subjetividad se origina por causa de la gran distancia temporal existente entre el horizonte de un hecho histórico y el horizonte de quien lo interpreta, es decir, entre la visión que posee el hecho (el texto) y la del intérprete en el presente.

La noción de distanciamiento temporal o histórica irá a desembocar en la teoría de la conciencia histórica, considerada la cima de la reflexión de Gadamer⁸. Para Gadamer la hermenéutica ha de comenzar desde la tradición histórica –a la que desean interpretar las llamadas ciencias del espíri-

⁶ No en vano H. G. GADAMER, *Verdad y Método II*. (M. Olasagasti, trad.). Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, p. 293, argumenta que la «palabra hermenéutica es antigua; pero también la cosa por ella designada, llámese hoy interpretación, exposición, tradición o simplemente comprensión, es muy anterior a la idea de una ciencia metódica como la construida en la época moderna». Por ese hecho, y si interpretamos correctamente a Gadamer, la hermenéutica nunca habría estado interesada en algún sistema metodológico ni habría tenido como fin la formulación de una teoría metodológica, sino la llegada al lenguaje sobre el tema de la verdad; H. G. GADAMER, *Verdad y Método II*. (M. Olasagasti, trad.). Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, p. 293-308 cf. A. C. THISELTON, *Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica*. En: JOHN BARTON (Ed.), *La interpretación bíblica, hoy* (pp. 120-139), (J.P. Tosaus Abadía, trad.). Santander, Sal Terrae, 2001, p. 128.

⁷ Convirtiéndola en un mero objeto pasivo, configurado e interpretado conforme a las categorías que el sujeto humano le impone; cf. A. C. THISELTON, *Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica*. En: J. BARTON (Ed.), *La interpretación bíblica, hoy* (pp. 120-139), Santander, Sal Terrae, 2001, pp. 128, 131.

⁸ P. RICOEUR, *La tarea de la hermenéutica*. En: F. BOVON Y G. ROUILLER (eds.) y J. S. CROATTO (trad.), *Exégesis: Problemas de método y ejercicios de lectura* (pp. 219-243). Buenos Aires, Aurora, p. 241; A. C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1992, p. 327.

tu— y la experiencia del arte, no desde la razón individual como R. Descartes la entendía y proponía.⁹ Esto es porque para Gadamer el intérprete y el texto son «entes» ubicados en la historia, en el seno de una tradición e influidos por aquello que él denomina técnicamente bajo una categoría la que, según Ricoeur¹⁰, no se deriva más de la metodología ni de la investigación histórica, sino de la conciencia reflexiva de esta metodología: historia efectual, conciencia-de-la-historia-de-los-efectos¹¹ o «sociología del conocimiento», como la define Gorringer¹² Con ello Gadamer quiere significar la esencia que une el pasado, el presente y el futuro, y que fluye debajo de la historia que no son más que las perspectivas o cosmovisiones que, mediante el lenguaje hablado agente existencial mediador de la experiencia hermenéutica, se han adquirido y se adquieren del contexto del que se participa sea éste socio-cultural, político, económico o religioso; en otras palabras, es el fenómeno de apropiación espontánea y productivo de contenidos adquiridos. Esta contextualización, situacionalidad histórica y gran horizonte de vida y de conocimiento constituye, piensa Gadamer, en el telón de fondo de toda interpretación que es imposible de anular y hacer de este un proceso objetivante, puesto que es parte y parcela del ser mismo ubicado en una tradición histórica y consecuencia de estar expuesto a su efecto poderoso. En sus propias palabras:¹³

Con eso quiero decir que no podemos sustraernos del devenir histórico, distanciarnos de él, para que el pasado sea para nosotros un objeto...Estamos siempre situados en la historia...Quiero decir que nuestra conciencia está determinada por un devenir histórico real de tal modo que no tiene libertad de

⁹ H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 3; Recuérdese que en el método de Descartes (1984) es fundamental que la reflexión filosófica empiece con el individuo a solas, es decir, el individuo desconectado del mundo o vaciado de toda cosa que lo pueda influir.

¹⁰ P. RICOEUR, *La tarea de la hermenéutica*. En: F. BOVON Y G. ROUILLER (eds.) y J. S. CROATTO (trad.), *Exégesis: Problemas de método y ejercicios de lectura* (pp. 219-243). Buenos Aires, Aurora, 1978, p. 241.

¹¹ H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, pp. 449-458.

¹² Idea propuesta originalmente por Marx con la cual quería decir que el conocimiento yace situado socialmente y sólo resulta inteligible en relación con dicha situación. Esta idea fue desarrollada posteriormente por Karl Mannheim, quien acuñó la expresión «sociología del conocimiento», y más reciente por Jürgen Habermas; ver T. GORRINGER, *Lecturas políticas de las Escrituras*. En: JOHN BARTON (Ed.), *La interpretación bíblica, hoy* (pp. 89-104), Santander, Sal Terrae, 2001, pp. 90-94.

¹³ GADAMER, *Kleine Schriften*, Tubinga, 1967, p. 158, citado por: P. RICOEUR, *La tarea de la hermenéutica*. En: F. BOVON Y G. ROUILLER (eds.) y J. S. CROATTO (trad.), *Exégesis: Problemas de método y ejercicios de lectura* (pp. 219-243). Buenos Aires, Aurora, 1978, p. 242.

situarse frente al pasado. Quiero decir por otra parte que se trata siempre de nuevo de tomar conciencia de la acción que se ejerce así sobre nosotros, de manera que todo pasado cuya experiencia acabamos de hacer nos fuerza a hacernos cargo totalmente de ella, a asumir de alguna manera su verdad...

En la hermenéutica, insiste Gadamer¹⁴, la implicación principal es que esa imposibilidad de anular ese telón de fondo (la historia efectual o memoria histórica) nos permite interpretar o traducir a nuestra realidad subjetiva, conscientemente o no, los textos desde y dentro de una tradición, ubicación, situación u horizonte comunitario determinado. «Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual», opina Gadamer¹⁵. De esa cuenta, no sólo la tradición servirá de puente entre el intérprete y el texto, salvándolo de la distancia histórica y de la enajenación que sufre el significado del texto,¹⁶ sino que también el influjo de la tradición –que no depende de su reconocimiento– va a ser poderoso sobre la conciencia humana finita del intérprete. Según Gadamer¹⁷, negar ese influjo (la propia historicidad) mediante una fe ingenua sobre la objetividad que se haya de conseguir en los métodos científicos puede resultar

hasta en una deformación real del conocimiento. Se sabe de tal cosa a través de la historia de la ciencia... Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: el poder de imponerse inclusive ahí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad [situacionalidad histórica hermenéutica]. De ahí la urgencia con la que se impone la necesidad de estar consciente de la historia efectual: se trata de la exigencia necesaria de la conciencia científica. Esto, sin embargo, no significa, de ningún modo, que ella se la pueda llevar a cabo pura y simplemente.

Sin embargo, para Gadamer¹⁸, es necesario enfatizarlo, no solo el círculo hermenéutico (ver más adelante) y el lenguaje tienen en el comprender una función positiva, sino también la distanciamiento histórica –que demanda lingüísticamente un punto de contacto dialógico entre el intérprete receptor del mensaje y el texto comunicador del mensaje–, ya que «no es un abismo devorador, sino que está lleno de continuidad de la

¹⁴ H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 449-451.

¹⁵ H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 448.

¹⁶ De este modo, ya no hay necesidad de proyectar al texto hacia el pasado (contexto histórico de producción), la audiencia original y el autor, ya que la tradición y las precomprensiones se encargarán de interpretar al mismo.

¹⁷ H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 450

¹⁸ H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 436-448, 452-458; cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*. (P. Corona, trad.). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 95-110.

herencia histórica y de la tradición, a cuya luz se nos presenta todo lo transmitido». ¹⁹ La función positiva es porque esta distanciación produce comprensiones preliminares (precomprensiones) del texto que, en lugar de oscurecerlos, contribuye más bien a esclarecerlos cuando se da un diálogo dialéctico a distancia entre la conciencia del intérprete y la del texto, finalizando en una fusión de sus horizontes; esto es, finalizando en una compenetración que se lleva a cabo sin reglas metódicas precisas en la conciencia del intérprete entre su horizonte actual –el ámbito propio y privilegiado que abarca todo lo visible desde un punto determinado dentro del cual el intérprete se mueve y este se mueve con él en un proceso de constante formación, que lo distancia, por ejemplo, del autor material del texto– ²⁰ y el del texto –horizonte del pasado extraño o diferente de aquel del intérprete– que al haber un horizonte común entre ambos da como resultado la comprensión de la «cosa» del texto –su verdad, o su sentido verbal mediando entre el signo y la referencia– el cual ya no pertenece más a su autor. La distanciación tiene otra contribución positiva para Gadamer ²¹: impedir que la interpretación sea neutral y plena –que lo abarque todo y se comprenda a cabalidad los textos– aun si en ella se

¹⁹ H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 445. Si uno se recuerda, esto es contrario a la hermenéutica del siglo 17 y 18 para la cual la distanciación era un obstáculo para la comprensión. Por eso es que esta hermenéutica sostenía que, si el lector actual deseaba entender realmente un texto, debía vaciarse y procurar entrar en la mente del autor histórico y así re-producir lo que el autor original había tenido en mente. Como es sabido, J. Calvino y Schleiermacher sostenían esta teoría hermenéutica; sin embargo, A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, pp. 21, 153-161, opina que a lo que principalmente Schleiermacher se refería era a la meta y propósito subyacente en el texto que señalan el deseo, voluntad y acción del autor que se evidencia en el texto y sus contextos literarios. Ahora bien, aunque para Gadamer el lenguaje constituye también un problema hermenéutico –ya que nuestra comprensión se restringe a los límites de nuestro lenguaje–, tiene una función positiva que es la de proveer las condiciones hermenéuticas para la comprensión, pues el mundo lingüístico es un mundo intersubjetivo que abre la posibilidad de la comunicación y posee una dimensión universal; aquí se percibe una vez más el giro ontológico que Gadamer da a la hermenéutica; A. C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1992, pp. 322-323.

²⁰ Hay que recordar que para H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, R.J., Vozes, 1999, pp. 444-448, este autor material ha muerto, en su afán por superar el método objetivante en la hermenéutica. El texto una vez escrito adquiere personalidad propia o independencia y, al pasar por el devenir histórico, es objeto de múltiples elucubraciones que se le van apropiando.

²¹ H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 452-458

usare algún método científico que pueda evitar las arbitrariedades y caprichos de la subjetividad.

La implicación es que para comprender la verdad de un texto son necesarias las comprensiones preliminares engendradas de lo que hemos heredado de la sabiduría o del sentido común de la comunidad y de las tradiciones dentro de las cuales hemos nacido y hemos sido educados; si entendemos correctamente a Gadamer²², la razón es porque no todas ellas serían necesariamente injustificadas, erróneas o distorsionadoras de la verdad que se pretende comprender, si se recuerda que las comprensiones preliminares que guían nuestra comprensión de un texto no es una acción de la subjetividad en sí, sino de la comunidad que nos une con la tradición. De ahí que para Gadamer esa sabiduría que se nos ha transmitido sea superior a la subjetividad propia de la conciencia individual desconectada de la tradición histórica, subrayada por el método cartesiano racionalista y empirista para el quehacer filosófico. Otra implicación es que para comprender la verdad de un texto el intérprete ha de poner en práctica la condición hermenéutica suprema que da inicio a esa comprensión: dialogar con el texto hasta que ambos logren introducirse en el horizonte del uno y del otro. Pero aquí, en ese viaje a la fusión, es fundamental reconocer la prioridad de la tradición respecto de nuestra comprensión. También es fundamental reconocer en esa fusión la naturaleza interpelante de esa tradición, a la cual hay que abrirse, ya que, al ser el intérprete interpelado durante el diálogo, es capaz de reconvertir los signos escritos nuevamente en sentidos. Este es el modo cómo se realiza la tarea hermenéutica.

3. Implicaciones para la hermenéutica del texto bíblico

Se podría observar muchas cosas respecto a la propuesta de Gadamer. Aquí, sin embargo, observaré apenas lo siguiente que considero vale la pena recalcar. Por un lado, como piensa Ricoeur²³, la hermenéutica de Gadamer se sitúa en la línea metacrítica o neohermenéutica al cuestionar y deconstruir los presupuestos de la hermenéutica racionalista y objetivista moderna que habría de pasar por alto la naturaleza intersubjetiva, ontológi-

²² H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 416-417, 449-451.

²³ P. RICOEUR. *Hermeneutics & the Human Sciences*. (J. B. Thompson, ed./trad.). Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 76-77.

ca y lingüística de la hermenéutica.²⁴ Por el otro, y más importante todavía, es que esta hermenéutica metacrítica deconstruye la pretendida objetividad y exhaustividad alegada por la interpretación y comprensión hermenéutica científicista metódica racionalista. Además, contrariamente a la tendencia prevaleciente en la época de la Ilustración – en la que la noción de prejuicio habría no solo de adquirir una connotación negativa, sino también de ser condenada a fin de que no interfiriese contra el avance de la ciencia–,²⁵ Gadamer asigna a las comprensiones preliminares –generadas por la historia efectual– una función positiva como lentes que filtran toda interpretación. De modo que la propuesta hermenéutica de Gadamer termina así perdiendo la objetividad en el acercamiento al texto. Queda claro, pues, por qué ha sido atacada agudamente. Thiselton²⁶ resume este ataque, arguyendo que el mismo ha sido frecuentemente desde dos frentes:

Más notablemente Jürgen Habermas, quien, mientras concuerda con Gadamer en su arremetida contra el positivismo y racionalismo, insiste que el rol que Gadamer adjudica a la tradición raya en ingenuidad, ya que no da lugar suficiente a una posible distorsión ideológica o al engaño de la hermenéutica psicoanalítica. Como hemos visto, Emilio Betti ataca a Gadamer por claudicar de una noción de objetividad. Karl-Otto Apel concuerda con el énfasis de Gadamer sobre la intersubjetividad, pero arguye que él ha comprometido y relativizado lo que queda de la noción de racionalidad...Apel concuerda decididamente con Gadamer respecto a que el problema de la «comprensión» es universal, pero arguye que la hermenéutica implica una comprensión expandida de racionalidad, en lugar de alguna que se mueva en dirección al relativismo. Por otro lado, la evaluación que hace Richard Rorty viene desde un ángulo diferente. Rorty está de acuerdo con el énfasis que Gadamer hace sobre el rol de los prejuicios, la tradición, historia efectual, y la relativización de la finitud histórica radical. Pero Rorty arguye que Gadamer no ha llevado tanto la «verdad» a términos más pragmáticos...

²⁴ Esto se puede notar en la crítica que Gadamer más que nadie hace a Descartes y al Iluminismo respecto a su posición de árbitros del significado y de la verdad; A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, p. 226.

²⁵ Esta negatividad afectaría al conocimiento histórico, y llegaría a formar parte de nuestra conciencia histórica hoy. Se puede entender por qué Gadamer procura volver positiva a esa noción en la hermenéutica. De este modo Gadamer vuelve positiva también la noción de autoridad aquella que ejerce la tradición sobre el intérprete al orientarlo desde un principio en su tarea.

²⁶ A. C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1992, pp. 329-330; cf. A. C. THISELTON, *Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica*. En: J. BARTON (Ed.), *La interpretación bíblica, hoy* (pp. 120-139), Santander, Salterrae, 2001, p. 128-129; W. PANNENBERG, *Teoría de la ciencia y teología*. [E. Rodríguez Navarro, trad.]. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, p. 173-176.

Por su parte, Thiselton²⁷ considera, por ejemplo, que Gadamer establece la naturaleza fundamental del problema que plantea, incluyendo el rol universal de la hermenéutica, de la tradición, de la historia efectual y de la razón práctica en comunidad, todo ello ignorado incluso por el racionalismo. En la misma obra y página anterior, Thiselton considera también que Gadamer tuvo éxito en subrayar la importancia de la intersubjetividad y de la comunidad en relación con la verdad. No obstante, él ve que la ambigüedad, que Rorty y otros han observado respecto al relativismo contextual, pone en dificultades a Gadamer. Desde un punto de vista teológico, continúa Thiselton²⁸, es preocupante que Gadamer no haya propuesto otros criterios más que la performance del texto en sí para una interpretación textual.

Más en relación con nuestro tema, nos parece que Apel tendría razón, ya que se percibe que la hermenéutica de Gadamer se mueve más allá del objetivismo hacia un cierto relativismo que desafía los cimientos de la hermenéutica metódica textual tradicional. Es más, en la propuesta de Gadamer la subjetividad pareciera volverse la clave hermenéutica fundamental en el proceso interpretativo, ni se clarifica lo que él considera ser lo más crítico de la hermenéutica: el modo cómo se podría distinguir los prejuicios positivos (los que nos llevan a la comprensión) de los negativos (los que producen malos entendidos) en ese proceso, haciéndolo depender simplemente, por ejemplo, del diálogo y de la virtud práctica del sentido y juicio común (*phronēsis*)²⁹. Si bien Gadamer no habla de interpretación bíblica interesada en algún sentido preexistente codificado en el texto, y aunque enfatiza la mencionada virtud práctica en la hermenéutica, no presta atención suficiente a los criterios que rigen una interpretación verdadera olvida ni a algo fundamental en la hermenéutica bíblica: la iluminación de la regla de fe de Iglesia y del Espíritu Santo.

Con todo y las dificultades que la filosofía hermenéutica de Gadamer pudiera revelar e implicar, su aporte no debiera ser desmerecido por la hermenéutica académica y pastoral bíblica. Opino que ella se puede beneficiar de la hermenéutica de Gadamer de varias maneras. Una es mostrán-

²⁷ A. C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1992, p. 330.

²⁸ Ibid; A. C. THISELTON, *Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica*. En: JOHN BARTON (Ed.), *La interpretación bíblica, hoy* (pp. 120-139), Santander, Sal Terrae, 2001, p. 129.

²⁹ A. C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1992, p. 327.

dole cómo la hermenéutica da razón de la historicidad de toda comprensión y ofreciéndole los rasgos fundamentales de una teoría de esa comprensión. Sin embargo, ese aporte general de Gadamer le lanza al mismo tiempo el desafío de tomar conciencia de los problemas hermenéuticos que implica la historia efectual en su tarea con el texto sagrado. Esto es porque, aunque los conocimientos preliminares son inevitables en el ser humano y en la hermenéutica, y pueden contribuir en alguna medida positivamente en ella,³⁰ pueden también ser negativos y bloquear la correcta interpretación, enmudecer al texto y someterlo a la voluntad de poder al servicio de la agenda política, de deseos, de autoafirmación personal, o de fuerzas opresoras y de perspectivas sociopolíticas, culturales y económicas globalizadas de moda.³¹

Otra manera en que la hermenéutica bíblica se puede beneficiar de la de Gadamer es aceptando la importancia de tener en el momento hermenéutico una disposición para escuchar al texto con mayor diálogo hermenéutico circular o, mejor, espiral³² con él y con mayor apertura al mismo. Diferenciando la filosofía hermenéutica de la filosofía tradicional, Thiselton³³, opina que el aspecto más creativo de la hermenéutica depende fundamen-

³⁰ De hecho, A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, p. 12, sostiene que los exponentes de la hermenéutica consideran que las precomprensiones constituyen un punto de partida más fructífero para la comprensión que el método cartesiano. La razón, prosigue Thiselton (en la misma página), es porque «estas sirven como fase inicial y provisional en el viaje hacia una comprensión más completa» y correcta. ¿No fue con base a la precomprensión que el Antiguo Testamento ofrecía a los escritores del Nuevo Testamento que estos interpretaron el Evangelio de Jesucristo? Es claro que esta precomprensión era válida, contrariamente a muchas de las nuestras que pueden ser equivocadas; A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, pp. 76-83.

³¹ Piénsese, por ejemplo, en las claves hermenéuticas subyugadoras del texto como, valgan los términos, las masculinizantes, feminizantes, homosexualizantes y otras.

³² En lugar de diálogo hermenéutico «circular», preferimos hablar mejor de diálogo hermenéutico «espiral» porque este último denota un proceso dialógico constructivo que va desde un punto inicial hasta uno más completo, pero que retorna a ver si hay necesidad de alguna corrección o modificación de las precomprensiones que ayude arribar a la comprensión del texto. Optamos por diálogo hermenéutico «espiral» también porque este diálogo desemboca en un proceso que va a examinar las partes del todo y a la vez relacionarlas con el todo; ver Osborne (1991). De este modo ese diálogo no es infinito porque llega a su fin cuando el intérprete y el texto alcanzan la verdad en la fusión ya mencionada.

³³ A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, p. 7.

talmente de esa disposición. De ahí que, prosigue Thiselton (en la misma página), para una mayor apropiación de lo que se procure entender, la sensibilidad debe tener prioridad sobre el método tradicional de escrutar «objetos» de percepción, pensamiento y conocimiento; esto es porque en el racionalismo de Descartes, así como en el de otros filósofos racionalistas, observa Thiselton³⁴, «el ego humano como sujeto activo tiende a escrutar lo que quiere conocer como si fuese un objeto pasivo... En cambio en la hermenéutica, el texto en sí (o lo que se procure entender) hay que permitirle operar como sujeto activo, que expone e interroga a su investigador humano, tomándolo como su objeto de indagación». (Énfasis suyo). Un resultado de este grado de simpatía o compañerismo con el texto es que se le da la oportunidad de expresarse en sus propios términos, de interrogar a su intérprete y, si fuese necesario, de corregirle los conocimientos preliminares que prueben ser erróneos o impositivos, si el intérprete examina el modo cómo está exegetizando el texto con una medida saludable de sospecha (Ricoeur). No hay que olvidar que es fácil dejarse llevar por el engaño y el interés propio. Pensamos que solamente así el intérprete podría evitar someter al texto al más duro racionalismo o irracionalismo, o dispersarse en el error metodológico y epistemológico o en el solo placer de la lectura del texto como si su autor fuese irrelevante en la exégesis y careciese de un orden y propósito comunicativo y pedagógico.³⁵ Es así también como el intérprete del texto bíblico podría ser un intérprete análogo, es decir, un intérprete que se sitúa en el punto intermedio entre la epistemología positivista univocista y de la romántica o posmoderna equivocista.³⁶ Finalmente, y a la luz del desafío y realidad anterior, la hermenéutica bíblica ha de ser más precavida, vigilante de sí misma y capaz de autoaplicarse la sospecha hermenéutica de la que hablaba Ricoeur, y ha de ser realizada con mayor conciencia de la naturaleza del comprender humano y de la gracia y luz del Espíritu Santo, el autor e intérprete infalible. Me gustaría pensar que solamente así se podría ser más humilde y respetuosa de la intención comunicativa del autor y del texto, y evitar que la voluntad de poder distor-

³⁴ Ibid. p. 8.

³⁵ No se puede negar que hay textos como algunos salmos que parecieran servir simplemente para producir un efecto de placer, pero acompañado de alabanza y gratitud. Solo placer, como en su crítica a Roland Barthes opina A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, pp. 335-336, sugiere un hedonismo o narcisismo desorbitado.

³⁶ Lo análogo tiene una margen de variabilidad que le impide reducirse a lo unívoco, pero le impide también dispersarse en la equivocidad; M. BEUCHOT, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México, D.F., Un. Autónoma de México, 2005, p. 25.

sione y vicie su tarea³⁷, es decir, según la define Gadamer³⁸, la tarea de explicar el milagro de la comprensión la que no se trata de alguna comunión misteriosa de almas, sino de la participación de un sentido común, agregaríamos nosotros, entre el texto, el autor y el lector.³⁹

GEORGE REYES
george_reyes@email.com

³⁷ M. FOUCAULT, *Microfísica del poder*. (J. Varela y F. Alvarez-Urías, trads.). Madrid, Ediciones la Piqueta, 1992; M. FOUCAULT, *La verdad y las formas jurídicas*. (E. Lynch, trad.). Barcelona, Gedisa, 1992; G. REYES, *Hermenéutica del poder: Foucault, Calvino, contexto y texto*. En: *Anámnesis* 2 (2008), 125-165.

³⁸ H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 437-438

³⁹ Ya vimos que para Gadamer el autor histórico de un texto carece de importancia. El autor ha muerto en el texto y es el texto que se yergue ahora como el autor; de ahí que critique a Scheleiermacher de estar fuertemente influido por Kant, de ser objetivista y de no haber ofrecido una hermenéutica adecuada por estar obsesionado por la intención comunicativa del texto; sin embargo, como ya dijimos (nota 2 de este mismo capítulo), A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, pp. 153-154, 160-161, piensa lo contrario. En este sentido, la hermenéutica de Gadamer llama a una reelaboración de la obra por parte del lector; cf. U. CHIALVA, *Principales corrientes hermenéuticas*. 2007. Recuperado el 10 de julio del 2014, de <http://www.monografias.com/trabajos55/corrientes-hermeneuticas/corrientes-hermeneuticas2.shtml>. Sin embargo, la reflexión hermenéutica de Gadamer al respecto gira en torno al arte de ficción, así como también la perspectiva de R. Barthes, quien radicalizaría no sólo la muerte del autor, sino también el papel del lector en la lectura de los textos; ver nota 6 del capítulo primero de esta obra.