

**PAUL RICOEUR.**  
**HERMENÉUTICA Y REVELACIÓN**  
**Una lectura crítica**

**Resumen**

*La hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur es una manera de alcanzar una comprensión mayor de los textos. Es uno de los modos por el cual el hombre puede recuperar el sentido de lo sagrado. Su objetivo es intentar comprender el discurso escrito a partir de la intención de lo que se quiere decir. El artículo presenta un desarrollo del origen y significado de la hermenéutica, la hermenéutica bíblica y la relación con la revelación.*

**Palabras clave:** Hermenéutica. Revelación. Biblia. Sentido.

**1. Introducción**

Siempre la lectura de Paul Ricoeur resulta cautivadora y envolvente. Sus diversos planteos filosóficos y teológicos, las explicaciones de los textos sagrados, la búsqueda del sentido último del hombre, las tensiones de los conflictos de interpretación y su propuesta hermenéutica fueron temas que me hicieron pensar desde el primer día en que los descubrí.

Ricoeur no solo fue el gran filósofo francés del siglo xx, sino también un hombre de fe cristiana. Lo conocí a través de sus escritos y, paulatinamente, en estos últimos años, de una búsqueda personal más reflexionada acerca del llamado a la vida que Dios nos hace y de nuestra relación con él, diría más filosófica, y en diálogo con la teología; la lectura de sus obras me acercó a su pensamiento: me atrapó. Me transformé en su alumno. Desde entonces, mis clases y mis escritos estuvieron y están teñidos de su enseñanza, en especial de su modo de leer e interpretar la Sagrada Escritura.

Sin duda podemos decir que todo el pensamiento de Ricoeur se presenta como una filosofía hermenéutica. De una filosofía que intenta alcan-

zar la comprensión del ser que se muestra en los diversos ámbitos de la existencia. Pero para poder entender hay que seguir un camino sistemático; y tener en cuenta, como explica el mismo Ricoeur, “que la filosofía no comienza nada, sino que la precede el lenguaje”; ella sí instaura el problema del sentido. Por tanto, la primera relación para alcanzar un conocimiento es con la palabra, luego con el lenguaje y con la escritura; y desde ella nuevamente devendrá la palabra que interpreta. Lenguaje, símbolo, palabra, texto, hermenéutica será el orden que se debe seguir para comprender y comprendernos en los libros sagrados.

La tarea de la hermenéutica filosófica se ordena a interpretar mejor al hombre y el vínculo entre el ser y las relaciones con los otros, con las cosas y con la historia; es, en el fondo, una reorientación acerca del conocimiento de sí mismo. En este escenario de relaciones y acciones se articula el tema de la revelación divina, como experiencia de la cercanía del Dios trascendente, de su comunión con el hombre y de su mediación histórica. De allí que en el acontecimiento mismo de la revelación se da un doble aspecto: lo trascendental y lo categorial o histórico; dimensiones que adquieren unidad y recíproca relación. Es decir, dos momentos de una misma revelación y de su manifestación histórica. Por eso la historia se vuelve mediadora de la trascendencia; y los hechos reveladores exigen ser interpretados como eventos de la salvación de los hombres. Dios se revela por sus acciones, se manifiesta, se hace presente; y, por su gracia, participación en su vida divina, nos introduce en la intimidad de la vida trinitaria y nos eleva en nuestro horizonte de conocimiento y libertad. Potenciados en nuestra inteligencia y voluntad, renovados por la vida infundida, deseamos y esperamos de Dios con firme confianza aquello manifestado. Se hace presente un orden nuevo, deviene algo inédito; se exige una lectura en clave diferente.

Más allá de las diversas y conflictivas lecturas que se han hecho acerca de la revelación a lo largo de la historia, no hay duda de que ella nos muestra que el sentido de la vida no viene de nosotros mismos, sino que es dado de afuera y desde lo alto. Luego se necesita una hermenéutica de la revelación que permita captar mejor las formas en que Dios se manifiesta y la relación con los hombres. Hay un primer paso de la revelación a la historia y a la palabra, que es el punto de partida, pero todavía no es la interpretación del sentido de la revelación. Desde allí, desde los hechos, debemos leer los diversos significados del sentido manifestado, buscando tanto en la metafísica como en la lingüística y la fenomenología el discernimiento correspondiente.

Cierto es que aquello que los hombres podemos descubrir, esperar y anhelar de la revelación misma es el paso último y definitivo dado por Cristo

en su Pascua. Pascua que solo se hace presente en la confianza y el riesgo de la fe. Ella nos hace entrar por el camino de la historia de todos los que esperan y buscan interpretar el ser, la existencia y el sentido a la luz de lo revelado.

Voy a abordar este último planteo, el cual resulta fascinante. Fiel a mi siempre incorporado pensamiento sistemático, sigo un camino metodológico para poder pensar mejor, que deberá ser abreviado en razón de la extensión autorizada. Voy en orden.

## 2. Origen y significado de la hermenéutica

### 2.1. De la hermenéutica en general

El vocablo “hermenéutica” (del gr. *hermeneutiké*), en su acepción general, es el arte de interpretar los textos para descubrir y fijar su verdadero sentido. Sin duda, la interpretación literaria posee una larga historia. Comienza en la antigüedad clásica, pasa por las concepciones medievales y surge con fuerza en las disputas teológicas con motivo de la Reforma. Ella brota de las controversias teológicas que afloran en esa época y, sin gran prisa, se va desarrollando en el terreno filosófico y teológico. ¿Qué significa este texto sagrado? ¿Es correcta o equivocada esta explicación tradicional? ¿Cómo hay que entender una norma? ¿Puede existir una interpretación definitiva del texto? Numerosos planteos que aún hoy buscan mayor comprensión. A partir del siglo XVI, el cambio de paradigmas, fundamentalmente por causa de una nueva visión cosmológica, que pasó del sistema geocéntrico al heliocéntrico, varió el modo de sistematizar el saber y trajo una nueva manera de interpretar<sup>1</sup>.

Durante los siglos XVIII y parte del XIX, el romanticismo, con su impronta de ruptura con la tradición clásica y el juego con las emociones y sentimientos, instaló por la obra de varios de sus filósofos un puesto nuevo para la interpretación literaria; logró darle un giro diferente y una posición más destacada. Pero, sin duda, fue el pensamiento contemporáneo, con la obra de Schleiermacher, Dilthey, Husserl y Heidegger, primero, y luego Gadamer, Nabert y Ricoeur, el que posicionó a la hermenéutica filosófica en el momento de su reflexión mayor y plena.

Ahora bien, la exégesis tradicional, heredada de siglos anteriores, dio lugar a una nueva hermenéutica cuando con los aportes de los filósofos

---

<sup>1</sup> Cf. D. TORINO, *Descubriendo la Biblia, II, La interpretación bíblica*, Buenos Aires 2013, 187-195.

antes nombrados el problema hermenéutico se convirtió en un problema filosófico. ¿Qué se buscaba? En aquella época de la primacía de una filosofía positivista se intentaba elaborar una crítica del conocimiento histórico que fuese tan relevante como la crítica de la naturaleza, subordinando los elementos de la hermenéutica clásica (ley del encadenamiento interno del texto, ley del contexto, ley del medio ambiente geográfico, étnico, social, etc.) a este novel modo de lectura e interpretación. Pero “la solución del problema excedía los recursos de una simple epistemología, ya que la interpretación es solo una región del ámbito mucho más vasto de la comprensión”, explica Ricoeur<sup>2</sup>.

Es importante aclarar que esta diferenciación de la hermenéutica moderna respecto de la tradicional, aquella iniciada en la antigüedad por los planteos filosóficos de Aristóteles, no dejó de lado sus pasos y presupuestos originales, sino que varió el modo de concebir el objeto mirado: aquello estudiado. Ya no se trata solo de contemplar un orden, intentar arrancar un secreto o explorar en un campo delimitado, sino, principalmente, abrir un horizonte de comprensión que nos pueda llevar más lejos y que nos permita seguir caminando en la búsqueda de la verdad. Esta nueva hermenéutica no se miró a sí misma como un mero instrumento a disposición del hombre, sino que se comprendió como una dimensión propia de la existencia; se instaló como una estructura fundante de su *Dasein* (del estar allí del hombre), y se consideró una autoexplicación de la vida, utilizando palabras de Heidegger<sup>3</sup>.

En ese clima particular de búsqueda existencial, Paul Ricoeur comenzó sus trabajos de investigación sobre la moderna hermenéutica alrededor de 1960. Se nutrió primero de la filosofía reflexiva de Nabert, nacida como reacción al materialismo, y del pensamiento de la fenomenología de Husserl; siguió las líneas trazadas por Schleiermacher y Dilthey, incorporó a Heidegger y dialogó con Freud, Nietzsche y Marx. Y, llevado por su fe cristiana, se preocupó por ahondar en el sentido de la Sagrada Escritura<sup>4</sup>.

Con referencia a los textos sagrados entendió que no pueden ser leídos con la “ingenuidad de antes”, con interpretaciones antiguas y a veces infantiles, ya que somos hijos de la modernidad, que reclama una hermenéutica original; postura que nos exige una reinterpretación de los mitos y símbolos del pasado al lenguaje contemporáneo. Ampliando su mirada religiosa, sostuvo que el olvido de lo sagrado es, en el fondo, la inadvertencia

---

<sup>2</sup> Cf. P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires 2015, 9.

<sup>3</sup> Cf. TORINO, *Descubriendo la Biblia*, 189-190.

<sup>4</sup> *Ib.*, 192.

de lo sacro en el hombre y de su pertenencia a ese mundo trascendente que, en última instancia, le da sentido y coherencia a la existencia. Por eso Ricoeur afirmaba que vivimos “tiempos opacos”, de crisis, de pérdida de la finalidad y del sentido de la vida. De allí la necesidad de una nueva hermenéutica que intente una significación en las formas del hablar actual de los hombres, y que prescinda del lenguaje religioso antiguo, que ya no logra decir o explicar un sentido<sup>5</sup>.

Se debe acentuar que la hermenéutica va siempre dirigida a entender algo que pertenece a la experiencia de la inteligencia de las personas. Ella es el intento de comprender aquello que acontece en la interioridad humana y que se encuentra en relación con una serie de momentos colectivos e individuales: por tanto, siempre históricos y permanentes. Es tratar de ir más allá del pensar discursivo, mirando la presencia de lo particular con la conciencia de la distancia temporal, la problemática lingüística y las maneras diferentes de representación y de pensamiento. Hoy la tarea de una hermenéutica en las diversas disciplinas filosóficas y teológicas es tan necesaria como una tarea hermenéutica de la filosofía y de la teología en general<sup>6</sup>.

En Paul Ricoeur, motivo del presente estudio, su pensamiento se presenta como una filosofía hermenéutica que trata de alcanzar una comprensión radical de lo que es el hombre y el vínculo y relación entre el ser y todos los seres. Ser, existencia, lenguaje, relación, discurso, texto son sus palabras clave. Escribe Ricoeur en uno de sus numerosos discursos acerca de la interpretación de los textos: “L’herméneutique est la théorie des opérations de la compréhension dans leur rapport avec l’interprétation des textes; l’idée directrice sera ainsi celle de l’effectuation du discours comme texte”<sup>7</sup>. Ella es una operación de la comprensión que necesita observar el lenguaje discursivo como un texto. Una reorientación de la hermenéutica hoy exige, particularmente, la mirada sobre el lenguaje escrito<sup>8</sup>.

El filósofo francés sostiene que la filosofía hermenéutica es una adquisición de la modernidad y la observa como uno de los modos por el cual el hombre puede recuperar el sentido de lo sagrado e intentar comprenderse a sí mismo<sup>9</sup>. En otra de sus obras destacadas, *El conflicto de las inter-*

<sup>5</sup> *Ib.*

<sup>6</sup> Cf. A. VOGTLE, “Hermenéutica”, en *Sacramentum Mundi*, Barcelona 1973, 400-418.

<sup>7</sup> Cf. P. RICOEUR, *Cinq études herméneutiques*, Genève 2013, 19-20.

<sup>8</sup> *Ib.*, 21.

<sup>9</sup> Cf. P. RICOEUR, *Introducción a la simbólica del mal*, citado en N. CORONA, “El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur”, en P. RICOEUR, *Fe y filosofía*, Buenos Aires 2019, 13.

*pretaciones*, explica el origen de la hermenéutica en el desarrollo inicial del escrito titulado “Existencia y hermenéutica”, que se presenta a modo de una introducción general al texto. El título de la obra es llamativo, ya que la palabra “conflicto” significa un choque, un combate prolongado o una situación de difícil salida; esto sugiere que toda interpretación de un texto, máxime los escritos sagrados, es una tarea complicada y no pocas veces sujeta a los prejuicios y a las limitaciones de los intérpretes. Ambas disposiciones aprisionan la mente y la apartan del verdadero conocimiento de las cosas.

El texto anteriormente mencionado nos recuerda que el problema hermenéutico se gesta en el marco de una exégesis que intenta comprender el discurso escrito a partir de la intención de lo que se quiere decir. Pero toda exégesis plantea un problema de interpretación, ya que siempre un documento se gesta dentro de una comunidad, de una tradición o de una corriente de pensamiento viva, que influyen en la obra y que, por consecuencia, se exige conocer e investigar. Ricoeur observa que el trabajo de interpretación tiene un propósito claro: vencer la distancia del alejamiento cultural entre el texto y el lector; es, en el fondo, el intento de acercar un escrito que se ha vuelto lejano, descubriendo un sentido para el lector presente<sup>10</sup>.

La hermenéutica no debe ser algo relegado solo a los especialistas, al modo de interpretar extraños arcanos; por el contrario, debe ser practicada y conocida por los distintos lectores, al menos en sus rasgos generales. Sin duda, una de sus exigencias es saber acerca del contexto y de los modos de comprensión de los hechos narrados.

Ricoeur, siguiendo un rápido paneo histórico, afirma que la palabra “hermenéutica” proviene de la filosofía antigua; hunde sus raíces en la obra de Aristóteles, quien la entendió como un modo del discurso significativo que pretende interpretar la realidad en la medida en que dice “algo de algo”. Es decir, hay *hermeneia*, “porque la enunciación es una captura de lo real por medio de expresiones significantes, y no un extracto de supuestas impresiones provenientes de las cosas mismas”<sup>11</sup>.

Pero “esta [*hermeneia*] es la primera y más originaria relación entre el concepto de interpretación y el de comprensión; ella transfiere los problemas técnicos de la exégesis textual a los problemas más generales de la significación y del lenguaje”<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Cf. RICOEUR, *El conflicto*, 9.

<sup>11</sup> *Ib.*, 10.

<sup>12</sup> *Ib.*

Es importante tener en cuenta que toda comprensión “es algo que va desde una vida psíquica propia hasta otra vida psíquica ajena; de este modo, el problema hermenéutico queda situado en cercanía del lado de la psicología”. Ya que para todo ser finito comprender a otra persona es ir a una vida extraña; lo cual nos lleva al problema de la historicidad y de la comprensión de la historia por un ser histórico. Pero todo hecho corresponde a la acción de una vida en el tiempo y en el espacio, y es siempre significativa: algo quiere decir. Luego, analogando la hermenéutica con el brote de una planta que ha de desarrollarse, se plantea la conveniencia de injertar el brote hermenéutico en la fenomenología, para volcar en la vida misma esa lógica del desarrollo humano y la captación de su comprensión<sup>13</sup>.

### 2.1.1. El injerto de la hermenéutica en la fenomenología

Entrado en este terreno, Ricoeur funda la hermenéutica en la fenomenología. Para ello descubre dos caminos. Al primero lo denomina “vía corta”, y la llama “ontología de la comprensión” (a la manera de Heidegger), reconociendo que, en el hombre, el comprender no es un modo de conocimiento, sino un modo de ser. No se ingresa en la comprensión gradualmente, profundizando las exigencias metodológicas de exégesis, historia o psicoanálisis; entramos en ella de lleno, ya que el ser existe al comprender. Es decir, somos en la medida en que nos comprendemos. El filósofo francés destaca que se exige preguntar de forma diferente: ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender?; distinto de la pregunta antigua: ¿cuáles son las condiciones para que un sujeto cognoscente pueda comprender un texto o la historia misma? En cuanto a la “vía larga”, el segundo camino, tiene por finalidad dirigir la reflexión al plano de una ontología, pero lo hará de forma gradual, siguiendo las exigencias de la semántica y, luego, de la reflexión. Lo cual considera una “revolución del pensamiento”<sup>14</sup>.

Ricoeur observa que la hermenéutica es un problema ontológico. Admite que esta inversión de la relación entre comprender y ser cumple el anhelo del pensamiento de Dilthey, ya que, para él, la vida era el concepto más importante, y observaba que hay una doble relación vital del hombre, con la naturaleza y con la historia. No es, por tanto, la preocupación por obtener un conocimiento histórico frente al físico, sino el intento de alcan-

---

<sup>13</sup> *Ib.*, 11.

<sup>14</sup> *Ib.*, 11-12.

zar un vínculo del ser histórico con la totalidad del ser, “que sea más originario que la relación sujeto-objeto de la teoría del conocimiento”<sup>15</sup>.

Por eso Ricoeur ve una ayuda interesante en la fenomenología de la última etapa de Husserl, ya que “esta cuestiona a la epistemología de las ciencias naturales en su pretensión de proveer a las ciencias humanas el único modelo metodológico válido”. En última instancia, la actual hermenéutica apunta a sustituir una epistemología de la interpretación por una ontología de la comprensión. En este sentido, antes del conocimiento está el mundo, y antes del sujeto de la teoría del conocimiento está la vida misma. La cuestión de la historicidad es la manera en que el existente “es con los existentes”; implica una manera de ser junto a los seres, un modo de entablar relaciones. Y esto es previo a toda metodología. La cuestión de la verdad ya no es el problema del método, sino la de la manifestación del ser; lógicamente, “para un ser cuya existencia consiste en la comprensión del ser”. Apunta una observación: “¿Acaso no es en el lenguaje mismo donde debe buscarse la pauta de que la comprensión es un modo de ser?”<sup>16</sup> Nos deja en la playa de la lengua y el lenguaje.

### 2.1.2. El plano semántico

Toda comprensión se expresa en el lenguaje; por tanto es válido buscar en el área de la semántica una referencia para el campo hermenéutico. En la historia del pensamiento, muchos han sido los significados que se pretendió descubrir en los textos. Así: el sentido histórico o literal, el sentido espiritual, los encadenamientos históricos, la fuerza y la debilidad de la voluntad de poder, el trabajo del sueño, el sentido latente y el sentido manifiesto, etc. Diferentes figuras de la filosofía atravesaron y gestaron estos momentos: san Agustín, santo Tomás, Schleiermacher, Dilthey, Nietzsche, Freud, Heidegger, Gadamer, por nombrar algunos. El problema del sentido se ha transformado en el “nudo semántico” de toda hermenéutica, general o particular, fundamental o especial. Lo cierto es que “se descubre un ‘sentido múltiple’, cuyo papel es, en cada caso, aunque de manera diferente, ‘mostrar ocultando’. Es la semántica de lo mostrado y lo ocultado, es la semántica de las expresiones multívocas”. Ricoeur propone llamar “simbólicas” a estas expresiones. Acota que le da al término un sentido restringido, ya que entiende por símbolo “toda estructura de significación donde

---

<sup>15</sup> *Ib.*, 13.

<sup>16</sup> Cf. *ib.*, 14-15.

un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que solo puede ser aprehendido a través del primero”<sup>17</sup>.

Estas expresiones de doble significado constituyen el campo hermenéutico y redefinen la interpretación como “el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal”. Así, símbolo e interpretación se convierten en conceptos correlativos: “Hay interpretación donde hay sentido múltiple; y en la interpretación, la pluralidad de sentidos se pone de manifiesto”<sup>18</sup>.

Todos los símbolos, a pesar de tener arraigos diversos y muy antiguos, advienen en el elemento del lenguaje. “No hay simbolismo previo al hombre que habla”. El cosmos, el hombre, el deseo, la imaginación, la fuerza, la voluntad, etc. acceden por la expresión. Ahora bien, cada campo de interpretación, ya sea fenomenológico, sociológico, psicológico, antropológico, religioso, etc., su forma de interpretación es correlativa a la estructura teórica del sistema hermenéutico considerado. Por ejemplo: para un área podrá ser el desciframiento del objeto religioso en el rito, en el mito, en las creencias, etc.; para otra, la dimensión de los deseos reprimidos en el nivel del inconsciente, y así en cada disciplina particular. Lo cierto es que a ninguna de ellas se le puede reprochar tener una mirada restringida, ya que todas hallan aquello que buscan desde su propio sistema y límite. Todo método exclusivo de un área expresa la forma de una teoría y, a su vez, desnuda la necesidad e importancia de amplitud de una hermenéutica filosófica aplicada en el simple nivel semántico<sup>19</sup>.

### 2.1.3. El plano reflexivo

En tanto medio significante, el lenguaje pide ser referido a la existencia. Esto es así porque el plano de la ontología supera al de la lingüística; es decir, el lenguaje simbólico propone una relación con la comprensión de sí y del mundo (Heidegger). Pero toda correcta interpretación “propone superar el alejamiento entre la época cultural a la cual pertenece el texto y el intérprete mismo”. En la superación de la distancia nos apropiamos del texto, de su sentido, y nos comprendemos en él. Lo que

---

<sup>17</sup> *Ib.*, 16-17.

<sup>18</sup> *Ib.*, 18.

<sup>19</sup> Cf. *ib.*, 19.

se persigue en cada hermenéutica es ensanchar el horizonte de comprensión de sí a través de la comprensión de lo otro traído hasta nosotros. De este modo, la inserción de la hermenéutica en la fenomenología transforma y enriquece su pensamiento<sup>20</sup>.

Ahora bien, nos comprendemos cuando nos apropiamos del sentido de una interpretación. Luego, en palabras del filósofo Jean Nabert, podemos decir que la reflexión es la apropiación de nuestro acto de existir por medio de una crítica aplicada a las obras y a los actos, signos y expresión del ser. El yo vuelve a reconocerse al descifrar los documentos de su vida (esfuerzo y deseo de existir). Solo puedo captarme en las expresiones de la vida que me objetivan. De allí que la problemática de la reflexión justifica la semántica del sentido de la existencia.

#### 2.1.4. La etapa existencial

Toda reflexión y sus problemas de interpretación se superan en la de la existencia: en una ontología de la comprensión que sustituye la consideración de un modo de conocer por la de un modo de ser. Ontología de la comprensión que permanece siempre implicada en la metodología de la interpretación, según el “círculo hermenéutico” que la conforma y explica. Pero solo en el marco del conflicto de las hermenéuticas rivales podemos percibir algo del ser interpretado. Es decir, cada hermenéutica descubre un aspecto de la existencia, aquel que la funda como método<sup>21</sup>.

En este camino de la reflexión, Ricoeur plantea que desde la comprensión de nosotros mismos captamos el deseo y el esfuerzo de la existencia. Así, llamamos “esfuerzo” a aquello que subraya la energía positiva y el dinamismo de la vida; y llamamos “deseo” a lo que señala en ella la falta y la indigencia. De allí que todas las hermenéuticas apuntan a la existencia, a las raíces ontológicas de la comprensión, y manifiestan la dependencia del hombre con su propia vida. En esta acepción, la arqueología del sujeto del psicoanálisis, la fenomenología del espíritu de la filosofía y de la religión, la teleología de la antropología o la escatología de la teología cristiana son las implicaciones ontológicas de la interpretación. Únicamente una hermenéutica instruida por las figuras simbólicas puede mostrar que esos distintos modos de la existencia pertenecen a una única problemática. En última instancia, son los símbolos los que aseguran

---

<sup>20</sup> *Ib.*, 22-23.

<sup>21</sup> *Cf. ib.*, 23.

la unidad de estas múltiples comprensiones. Siempre la existencia, de la cual puede hablar la hermenéutica, permanece “como una existencia interpretada”<sup>22</sup>.

## 2.2. La hermenéutica bíblica

Algunos han pensado que la hermenéutica bíblica es solo una aplicación posible de la hermenéutica filosófica, pero en realidad existe una relación de inclusión mutua entre ambas. En cierto sentido, la hermenéutica bíblica es una hermenéutica “regional” que reporta a la filosófica, constituida en “general”; es, en realidad, una hermenéutica aplicada. En cierto sentido, la hermenéutica bíblica se vuelve una hermenéutica teológica que se centra sobre textos especiales: los escritos bíblicos<sup>23</sup>.

### 2.2.1. *Les formes du discours biblique*

La hermenéutica volcada a los textos encontrará una primera aplicación bajo el uso de categorías estructurales en exégesis bíblica, y se afirmará pasando de las estructuras del texto “al mundo del texto”. Se tornará una filosofía del discurso, cuyo punto fundamental es “la confesión de la fe”, que se expresa dentro de los documentos bíblicos y que es inseparable de las formas del discurso. Así, las estructuras narrativas del Pentateuco y de los evangelios, las estructuras de los oráculos de los profetas, las parábolas, los himnos, las genealogías, entre otras, todas refieren un sentido preciso religioso. Sin duda, cada forma del discurso suscita un estilo particular de confesión de fe. Pero estas diversas formas provocan en la propia *confessio* una tensión de contrastes que las vuelve teológicamente significativas. La oposición entre la narrativa y la profecía es fundamental para la inteligencia del Antiguo Testamento; ella contribuye a engendrar la figura global del sentido mostrado y buscado<sup>24</sup>.

Hay que considerar tres problemas en el discurso bíblico: a) la afinidad entre una forma del discurso y una cierta modalidad de confesión de fe; b) la tensión correspondiente dentro del mensaje teológico debido a las

---

<sup>22</sup> *Ib.*, 26-27.

<sup>23</sup> Cf. P. RICOEUR, “Herméneutique philosophique et herméneutique biblique”, en *Cinq études herméneutiques*, Genève 2013, 95-113 [trad. propia].

<sup>24</sup> *Ib.*, 97.

diversas formas; c) el espacio de interpretación abierto por todas las formas del discurso. Sin olvidar que toda forma porta una historia y una dimensión de anuncio (kerigma). Por tanto, se vuelve un “relato” a partir de “un credo primitivo”, el cual hace que la narrativa y el anuncio primero de la fe sea para nosotros de suma importancia; se vuelvan una manera de hablar de Dios<sup>25</sup>.

Las tensiones entre la narrativa y la profecía son siempre muy grandes; se presentan como oposiciones de dos formas literarias diversas y expresan dos dimensiones: la primera, la crónica; la segunda, el oráculo. Con la profecía podemos hablar del Dios del Éxodo, del Dios del exilio y del Dios del futuro; no solo del Dios de la memoria de la narrativa. Ambas formas (narrativa y profecía) perciben que la dimensión del tiempo se consolida por la presencia divina, que hace de los hechos históricos eventos fundadores de la historia de un pueblo. En última instancia, todas las formas del discurso bíblico se ensamblan constituyendo un sistema circular, y el contenido teológico de cada una alcanza su significación final de la constelación total de las formas lingüísticas. De este modo, la lengua religiosa surge como un lenguaje polifónico sostenido por la circularidad de sus diversos modos del discurso. La obra final, que nosotros llamamos Biblia, es un espacio limitado por la interpretación; dentro de él, las significaciones teológicas son correlativas a las formas del discurso<sup>26</sup>.

### 2.2.2. *Parole et écriture*

Una aplicación de la hermenéutica general a la exégesis concierne a la pareja formada por la palabra y la escritura. Toda hermenéutica bíblica recoge de la filosófica el pasaje de la palabra al escrito. ¿No precede la palabra? Palabra de las sagas, de los profetas, de los rabinos, de los predicadores. ¿No es Jesús, al igual que Sócrates, un predicador, no un escritor? ¿No se presenta el Evangelio como Palabra de Dios? Por eso, la teología cristiana se denomina, voluntariamente, “teología de la Palabra”; y unifica bajo ese vocablo el origen de la fe, el objeto de la fe y la expresión de esa fe. La Palabra constituye la situación hermenéutica primera de la predicación cristiana; luego, palabra y escritura están en el origen de todo problema de interpretación. Jesús mismo interpretó la Torá; san Pablo interpretó el hecho cristiano a la luz de los profetas y de las instituciones de la antigua

---

<sup>25</sup> *ib.*, 99.

<sup>26</sup> Cf. *ib.*, 100.

alianza. De manera general, una hermenéutica del Antiguo Testamento, en tanto que escritura donada, está implicada por la proclamación de que Jesús es el Cristo. Luego, todos los títulos que los exegetas denominan cristológicos proceden de una reinterpretación de las figuras de la cultura escrita hebrea y de la cultura helenística. Así: Rey, Señor, Sumo Sacerdote, Servidor, Mesías, Logos, etc.<sup>27</sup>

La escritura va precedida por la palabra y luego es entendida en una cultura determinada. Los escritos cristianos canónicos, por ejemplo la carta a los Romanos, devienen en un escrito para toda la cristiandad. Al igual los evangelios de Marcos, Mateo, Lucas o Juan. De este modo, cuando la Iglesia determinó “el canon”, cerró y archivó un cuerpo de testimonios; y todos los textos que lo conforman, por la guía de su palabra divina, fueron llamados cristianos. Dos grandes centros teológicos los expresan: el Antiguo y el Nuevo Testamento. Así se gestó una situación hermenéutica que no fue inmediatamente reconocida como tal. Si bien la formulación es relativamente moderna, el problema en sí mismo subyace a la existencia de los escritos cristianos primitivos. Toda la predicación reposa sobre los testimonios interpretados por la primitiva comunidad. Por tanto, el testimonio y su interpretación contienen el elemento de “distanciación” que hace posible la escritura. Vemos que, en el traspaso de la tradición oral a la tradición escrita, la Iglesia tuvo una cierta libertad hermenéutica, atestiguada claramente por la diferencia de estilos y teologías entre los cuatro evangelios. Esta “palabra-escritura” primera la denominamos proclamación, predicación, “kerigma”<sup>28</sup>.

Vemos que la palabra se vuelve mediadora de dos escritos; al igual que la palabra de Jesús se encuentra entre los dos testamentos, el Evangelio se encuentra entre la predicación de la Iglesia primitiva y la predicación eclesial contemporánea. Este *ensamble* “palabra-escritura-palabra” es la condición de posibilidad de una tradición y del sentido fundamental de la transmisión de un mensaje. Tradición que es la dimensión histórica del proceso que enlaza palabra y escritura, escritura y palabra. Lo que aporta el escrito es “la distanciación” que desata el mensaje de su transmisor; de la situación inicial y de su destinatario primitivo<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ib.*, 101-102.

<sup>28</sup> Cf. *ib.*, 102-103.

<sup>29</sup> *Ib.*, 102-103.

### 3. Hermenéutica y revelación

#### 3.1. La idea de revelación

La palabra “revelar” significa “manifestación de una verdad secreta u oculta”. Todas las grandes religiones monoteístas conforman sus creencias a un conjunto de verdades reveladas por Dios. La revelación es el primer acto por el cual Dios comunica al hombre su plan de salvación y espera de él una respuesta personal. El lugar de la revelación es la historia.

Afirma el Concilio Vaticano II: “Por medio de la revelación, Dios quiso manifestarse a sí mismo y dar a conocer su plan de salvación a los hombres, para que ellos se hagan partícipes de sus bienes divinos, que superan totalmente la inteligencia humana” (*Dei Verbum* 6). En lenguaje popular, revelación es la experiencia inesperada de un acontecimiento importante; para la ciencia de las religiones es la manifestación o intervención de lo divino en el mundo; y para la teología cristiana es la autocomunicación de Dios como misterio absoluto. Manifestación que se realiza mediante palabras y obras, y que alcanza su culminación en Jesucristo<sup>30</sup>.

En cuanto a la religión judeo-cristiana, la Sagrada Escritura es la consignación por escrito de la experiencia acerca de la revelación de Dios, que se ha manifestado en la historia: primero, en el pueblo de Israel; luego, en Cristo y en la primera generación cristiana. El Antiguo Testamento no ha desarrollado un concepto propio de revelación, aunque sí conoce diversas categorías con las que expresa esa realidad: experiencias internas (audición, visión, sueño, oráculo, etc.); experiencias históricas; experiencia de la Alianza y la Ley. En cambio, el Nuevo Testamento proclama la revelación total y definitiva en Jesucristo. Sin duda, Jesús es a la vez revelador y revelación; es el cumplimiento de todas las promesas y la fuente de la salvación<sup>31</sup>.

La revelación es un acontecimiento, es el encuentro de Dios con el hombre. Pero, como es comunicación de algo oculto en el misterio divino, tiene que poder comunicarse y explicarse a los hombres. De allí que sea necesario el uso de una razón creyente, ya que la fe es un acto de la inteligencia movida por la voluntad e iluminada por la gracia. La revelación, por el impulso propio de Dios revelador, exige ser contada, entregada a los otros; para eso se vuelca primero en palabras, transmitidas en las tradiciones orales; luego se hace escrito y se conforma un cuerpo normativo de

<sup>30</sup> Cf. W. BEINERT, *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona 1990, 616-617.

<sup>31</sup> *Ib.*, 617.

textos. Así surge la interpretación del hecho, de la palabra y del texto. Entramos en el ámbito de la hermenéutica.

### 3.2. La hermenéutica y la idea de revelación

En un artículo publicado en una revista de filosofía en 1977, Ricoeur desarrolla el tema de “hermenéutica y revelación”; comienza su trabajo afirmando que la cuestión de la revelación es algo formidable. Ella no solo es la cuestión última o primera de la fe; también es materia de opinión constante. Destaca que, en el hoy, su interpretación se encuentra oscurecida, opacada por falsos debates, lo cual obliga a realizar una tarea muy grande para reconquistar su sentido verdadero y claro<sup>32</sup>.

#### 3.2.1. Las expresiones originarias de la revelación

¿Por qué es una cuestión opaca? Por ser la amalgama de cierta enseñanza tradicional: 1) el nivel de la confesión de la fe (que no separa *lex credendi* de *lex orandi*); 2) el nivel de la dogmática eclesial (en la cual una comunidad histórica interpreta la inteligencia de la fe de su tradición específica); 3) el cuerpo de doctrinas impuestas por el magisterio como regla de ortodoxia. Lamentablemente se hizo surgir la cuestión siempre desde el tercer nivel. Por eso es opaca, y también autoritaria. De este modo se perdió el sentido de la historicidad de sus interpretaciones y fue colocada bajo la tutela de enunciados fijados por el magisterio, que impuso las categorías maestras. De esta mezcla y contaminación procede el concepto masivo e impenetrable de verdad revelada, expresado generalmente en plural, subrayando el carácter discursivo del complejo de afirmaciones dogmáticas como idénticas a la fe de base<sup>33</sup>.

Sin negar la especificidad del trabajo dogmático, Ricoeur intenta acercarse a la noción de revelación desde su nivel más originario, el nivel que denominó el discurso de la fe, la confesión de la fe. También está convencido de que el interlocutor del filósofo no es el teólogo, sino el creyente iluminado por la exégesis bíblica; es decir, aquel que intenta comprenderse entendiendo mejor los textos de su fe. Destaca que el beneficio del

---

<sup>32</sup> P. RICOEUR, “Hermenéutica de la idea de revelación”, en RICOEUR, *Fe y filosofía*, 137-170.

<sup>33</sup> *Ib.*, 138.

retorno al origen del discurso teológico permite descubrir que no hay una idea monolítica de revelación, sino que encontramos un concepto polisémico y, a lo sumo, analógico de revelación. Plantea varios discursos<sup>34</sup>:

– *El discurso profético*. Este discurso se declara a sí mismo como pronunciado “en nombre de”. El profeta anuncia que él no habla, sino que habla YHWH por su intermedio. Sin embargo, la idea de revelación, cuando es separada del contexto de discursos que la encuadran, en particular de la narrativa, corre el peligro de ser encerrada por el modelo profético: el de la palabra de otro. Sin duda, el género profético tiene tras de sí una serie de formas que permanecen atadas al género del oráculo: adivinación, presagios, sueños, consultas de suerte, etc.; técnicas que intentan sondear los secretos de la divinidad. Hay que resaltar que, en los profetas de Israel, las visiones simbólicas permanecen subordinadas a la irrupción de la palabra, que puede producirse sin ninguna visión que la acompañe. El género profético destaca dos ideas: la noción de revelación y la de inspiración, concebida “como voz que está detrás de la voz”. No hay que limitarse a identificar revelación con profecía; hay otras modalidades del discurso de la fe. Sin duda, el género que predomina en los textos bíblicos, en ambos Testamentos, es el narrativo<sup>35</sup>.

– *El discurso narrativo*. ¿Qué puede significar revelación para estos textos? ¿Qué quiere decir que tienen un doble autor? ¿Debemos mirar desde la perspectiva del narrador?, se pregunta Ricoeur. En las narraciones, el autor desaparece, como si los acontecimientos mismos se relataran y se colocaran en la medida en que se produjeron en la historia. La Iglesia primitiva englobó la narración dentro de la profecía, en conformidad con la tradición antigua, que quiso siempre que Moisés fuese el narrador único y el profeta por excelencia. Es importante recordar que Israel confesó a Dios ordenando sagas, tradiciones y relatos en torno a algunos acontecimientos nucleares a partir de los cuales se irradió el sentido. Sin duda, el núcleo más antiguo de la fe israelita es el pasaje de Dt 26,5-10 (“Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto...”) <sup>36</sup>.

La confesión de fe pasa por la narración. La marca de Dios está antes en la historia que en la palabra. Así, la *confessio* está secundariamente en la palabra, en cuanto que la historia es llevada al lenguaje, a la palabra narrativa. Pero acá pasa a primera escena un acontecimiento subjetivo; ya no es más narración en el sentido de que los hechos se narran a sí mismos,

---

<sup>34</sup> *Ib.*

<sup>35</sup> Cf. *ib.*, 138-139.

<sup>36</sup> *Ib.*, 140-141.

sino el acontecimiento de la narración que un narrador le ofrece a la comunidad. El peligro es que el acontecimiento de la palabra escrita sea subrayado en disminución de la intencionalidad primera de la tradición narrativa oral. De este modo, la confesión de fe no se distinguiría de la cosa narrada y de los acontecimientos contados en el relato. Es siempre necesario visualizar las huellas de Dios en el acontecimiento, ya que esto es el rasgo específico de la confesión narrativa. “Hay que reafirmar el realismo del acontecimiento de la historia; y no caer en una estrechez de la teología de la palabra que solo ve acontecimientos de palabra. La revelación está primeiramente implicada en esta inteligencia de la historia, alternativamente narrativa y profética”, escribe Ricoeur<sup>37</sup>.

– *El discurso prescriptivo*. Sin embargo, acota Ricoeur, “la polisemia y la polifonía de la revelación no puede ser agotada por la pareja narración-profecía”; hay otras modalidades del discurso religioso. En primer lugar nos encontramos con la Torá, la instrucción; la cual va mucho más allá de lo que llamamos “mandamiento moral”. Ella se aplica al conjunto legislativo entero que el Antiguo Testamento refiere a Moisés, y se encuentra ligada a los acontecimientos fundadores de la salida de Egipto. “En el nivel de los géneros literarios, esto significa que lo legislativo está incluido, en cierto modo, en lo narrativo”. El Decálogo es la ley de un pueblo liberado; su relación es mucho más honda que el simple mandar y obedecer. Es un conjunto de relaciones que se traduce, imperfectamente, con el vocablo “alianza”: obediencia, meditación, interpretación, veneración, oración, etc. Sin duda, la Torá despliega un dinamismo que podemos llamar histórico. La idea de revelación se enriquece, no es solo un designio de Dios respecto de los hombres, sino también una exigencia de perfección que interpela<sup>38</sup>.

– *El discurso sapiencial*. Ahora bien, la profundización de la Ley necesita otra dimensión de la revelación para no quedarse solo en el precepto: la sabiduría. Ella se presenta, en una primera mirada, como un arte del bien vivir; pero es una gran reflexión sobre la existencia. La sabiduría, al mirar a todo hombre, en el judío desborda el marco exclusivo de la Alianza. De allí que sus temas sean las situaciones cotidianas de los hombres: la soledad, el sufrimiento, la muerte, la vida, el dolor, etc. La sabiduría enseña que hay que poner la vida entera en relación con Dios; no da recetas para solucionar los problemas. Una particularidad es que el sabio no dice que su palabra sea palabra de otro; sabe que la sabiduría lo precede

---

<sup>37</sup> Cf. *ib.*, 141-142.

<sup>38</sup> *ib.*, 143-145.

y que el hombre puede llamarse sabio porque participa, en cierto modo, de la sabiduría divina. En última instancia es “un don de Dios”. “Por eso el sabio aparece, para la tradición, como inspirado por Dios a la par que el profeta”<sup>39</sup>.

– *El discurso del himno*. El último tramo del recorrido lo conforma “el género lírico”, del cual los Salmos son su expresión mayor. Himnos, súplicas y acciones de gracias constituyen sus tres grandes géneros. No son formas marginales del discurso religioso; sin un hombre que celebra, canta y alaba, difícilmente tendríamos un relato de la creación. Relatar es un aspecto del celebrar. A partir del salmo, el hombre se dirige a Dios en segunda persona, sin limitarse a designarlo solo en tercera persona, como en la narración; o hablar en su nombre en primera persona, como en la profecía. Estos tres modos de hablar de Dios, desde el yo-tú-él, muestran que la revelación no puede quedar recubierta enteramente en ninguno de ellos. La particularidad del discurso del himno es mostrar que la revelación no pasa solo por la comunicación de persona a persona. Por el contrario, “la sabiduría descubre un Dios oculto que se enmascara con el curso anónimo e inhumano de las cosas”. El Salterio no es revelado en el sentido de que Dios puso las palabras en la boca del salmista; sino que la alabanza, la súplica y la acción de gracias fueron formadas y conformadas por su objeto último: Dios. En ellas, “la revelación trasciende las modalidades cotidianas del sentir humano”<sup>40</sup>.

El decir religioso se constituye en el juego de los contrastes entre relato-profecía, historia-legislación, legislación-sabiduría y, finalmente, sabiduría-lírica. Una frase conclusiva: “A la idea de revelación pertenece confesar que Dios está por encima de los pensamientos y palabras del hombre”<sup>41</sup>.

### 3.2.2. La diferencia y relación relato-profecía

Ricoeur destaca que no pocas veces las expresiones originarias de los diversos géneros literarios son interpretadas al simple nivel de los enunciados, como formas teológicas provenientes de una filosofía especulativa, tales como: Dios existe, Dios es inmutable, omnipotente, providente, etc. Por el contrario, una hermenéutica de la revelación debe intentar interpretar

---

<sup>39</sup> Cf. *ib.*, 146-147.

<sup>40</sup> *ib.*, 148-149.

<sup>41</sup> *ib.*, 150-152.

esa fe fundante de la comunidad expresada en un lenguaje originario, que busca contar su experiencia religiosa con el Dios revelante, no solo para sí misma, sino también para los demás. Sin duda, ella exige ser dicha en diversas formas del discurso, que no deben ser leídas como simples géneros literarios (narrativa, profecía, legislación, himnos, dichos sapienciales, etc.) separados del contexto general, desde los cuales extraer una teología, olvidando lo asombroso del encuentro con el Dios vivo. De hacerlo así se operaría una reducción del lenguaje general bíblico, limitándolo a un simple contenido proposicional<sup>42</sup>.

“Hay que convencerse de que los géneros literarios de la Biblia no constituyen una fachada retórica que puede derribarse para que aparezca un contenido de pensar indiferente al vehículo literario”, acota nuestro filósofo; por el contrario, ellos deben ser leídos en su conjunto en el marco de una gran poética generativa, dentro de la cual se insertan los diversos argumentos de la fe. Es una experiencia de fe, primeramente vivida y contada, que luego pasa a ser modulada por las formas del discurso escrito. Luego no es cualquier teología la que puede vincularse a la narrativa o a la profecía. La primera celebra las gestas históricas de la liberación de un pueblo por parte de יהוה se constituye en “una teología en forma de historia de salvación”. La segunda, la profética, tiene expresiones muy fuertes, cargadas por una lectura de la Torá que envuelve la totalidad de la vida y la denuncia de los pecados de Israel<sup>43</sup>.

Entonces la noción de revelación no puede ser formulada de un modo uniforme, como el que se intenta generalmente al presentar los textos bíblicos. Si ponemos entre paréntesis el trabajo teológico, de síntesis y sistematización, sin transferir los contenidos religiosos al plano del enunciado, vamos a acceder a un concepto “polisémico y polifónico de revelación”<sup>44</sup>.

### 3.2.3. Algunas cuestiones sobre el escritor y la escritura

La revelación está íntimamente relacionada con la temática de la inspiración; la cual tiene una tendencia mayoritaria a ser leída exclusivamente dentro del género profético como una palabra de primera persona a primera persona. Es decir, supone la noción de que el profeta es impulsado

---

<sup>42</sup> Cf. *ib.*, 151-152.

<sup>43</sup> *ib.*, 150.

<sup>44</sup> *ib.*

a hablar en nombre de Dios a su pueblo; se transforma en un portavoz de YHWH: habla cuando Dios comunica y calla cuando Dios lo hace. En forma análoga, presumimos que Dios habló por los redactores bíblicos; entonces se dice que las Escrituras fueron escritas por el Espíritu Santo. De este modo se tiende a construir una teología uniforme de doble autor: divino y humano. Dios es la causa principal y el escritor, la instrumental<sup>45</sup>.

Ahora bien, hay ciertos aspectos de la revelación que no pueden circunscribirse a la voz doble del profeta. En el género narrativo, por ejemplo, no podemos olvidar los acontecimientos generadores fundantes de la comunidad religiosa, que sin duda han sido narrados a la luz reveladora primera de su función instituyente. El narrador se vuelve profeta en cuanto que los hechos religiosos y su significado interpretado son llevados al lenguaje, primero en las tradiciones orales, luego en las escritas. Allí está el centro: lo que mueve al escritor es la fuerza de las cosas dichas, de las experiencias vividas. Por tanto, en el género narrativo, y en el resto de las expresiones literarias no proféticas, no es bueno rebajar la revelación a un simple escribir por dictado. Es necesario descubrir la dimensión objetiva de revelación que nos introduzca en una pneumatología auténtica<sup>46</sup>.

También es cierto que no debemos olvidar que la revelación no puede ser encerrada en un saber humano ni dominada por él. Ella tiene dos caras: el rostro del Dios que se muestra y el que permanece oculto; por eso a él le pertenecen las cosas ocultas. Sí, la revelación nos hace confesar la trascendencia divina. Dios está por encima de nuestras palabras y pensamientos; nos dirige por su providencia sin que podamos comprender sus caminos. Una idea clave: Dios se revela y se reserva. En la revelación del “nombre divino”, por cierto, “innominable”, muestra que su nombre no está disponible al lenguaje. YHWH (“Yo soy el que soy” o “Yo soy”) es un nombre que significa, no que define. Escribe Ricoeur: “La revelación histórica, significada por los nombres de los patriarcas, se aproxima al secreto del hombre en la misma medida en que el Dios oculto se anuncia [en el nombre] como el sentido de los acontecimientos fundadores. Entre el secreto y la mostración está la revelación”<sup>47</sup>.

Posteriormente, la tradición teológica, luego de la traducción de los Setenta, entendió el nombre divino en el sentido de un enunciado ontológico positivo. En lugar de proteger el secreto de aquello oculto y revelado lo leyó como “una noética afirmativa del ser absoluto de Dios”: así en las lec-

---

<sup>45</sup> Cf. *ib.*, 151.

<sup>46</sup> *ib.*, 151-152.

<sup>47</sup> Cf. *ib.*, 152.

turas neoplatónicas y agustinianas, y más tarde en la metafísica aristotélica-tomista. El sentido primero de la dialéctica del Dios oculto y mostrado (centro de la revelación) se esfumó en el saber acerca del ser y la providencia divina. La tensión revelado-velado nos indica “que jamás la revelación se puede constituir en un conjunto de verdades que pueda esgrimir una institución”. De allí que sea necesario mostrar el sentido polisémico y polifónico de la revelación, que permite “destruir toda forma totalitaria de autoridad que pretendiera retener la verdad revelada”<sup>48</sup>.

### 3.2.4. La respuesta de una filosofía hermenéutica

Cuando hablamos del texto sagrado hablamos de géneros literarios, que son aquellos que le dan el marco exterior a la obra y son los que despliegan, cada uno bajo su modo particular, tanto en la narrativa, la profecía, la sabiduría, la prescripción, el himno, etc., la multiplicidad del mundo general que quieren comunicar: el mundo bíblico. El cual se abre camino a través de la experiencia ordinaria del hombre. La revelación, un rasgo fundamental de ese mundo de la Biblia, es expresada en la totalidad de estos géneros en cuanto que ejercen una función referencial. Ellos no presentan la función descriptiva del lenguaje ordinario y del discurso científico; por el contrario, abren a ese mundo expresado no diciendo cómo son las cosas, sino cómo las ven<sup>49</sup>.

En este sentido, toda la Escritura debería ser puesta bajo la función poética, ya que encarna un concepto de verdad que escapa a la definición por adecuación y al criterio de falsificación y verificación. Ahora verdad significa manifestación, es decir, dejar que sea aquello que se muestra. Y lo que se muestra es la proposición de un mundo, de un mundo tal que pueda yo habitarlo para proyectar en él uno de mis posibles más propios. Por eso el discurso religioso es poético, y se encuentra colocado bajo una doble referencia, propia de la función poética. Por un lado, la escritura nos sustrae del horizonte finito de sus autores y de sus primeros destinatarios; por otro, nos abre al mundo bíblico del texto, a los mundos múltiples desplegados ante el libro por los diversos géneros literarios; a un mundo nuevo, al Reino de Dios, que es la “cosa del texto” desplegada ante el texto<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ib.*, 152-153.

<sup>49</sup> *Ib.*, 157-158.

<sup>50</sup> Cf. *ib.*, 157-159.

Las grandes gestas de Dios en la historia, como el Éxodo y la Pascua del Señor, están evocadas y presentadas como grandes poemas que se dirigen, en una primera vertiente, a nuestra imaginación, a nuestra apertura al texto y su mundo expresado. Ellas buscan el testimonio histórico de los hechos que nuestra reflexión quiera profundizar, antes que a nuestra obediencia y sacrificio de la razón. Nos comprendemos a nosotros mismos frente al texto en la medida de nuestra apertura a lo manifestado. Concluye Ricoeur: “La imaginación es aquella parte de nosotros que responde al texto en cuanto poema y que es la única que puede salir al encuentro de la revelación no como una pretensión inaceptable, sino como un llamado no coactivo”<sup>51</sup>.

Como corolario de este punto podemos afirmar que la hermenéutica bíblica es una parte de la hermenéutica general y que asocia la hermenéutica filosófica como instrumento propio. Ella es un caso particular en cuanto que la Biblia es uno de los grandes poemas de la existencia que une todos sus discursos parciales al nombre divino. Que es el punto de interpretación de todos los argumentos. Este mundo del texto, unificado por el nombre de Dios, relaciona la revelación en el sentido poético general y la revelación en el sentido específico bíblico<sup>52</sup>.

#### 4. Conclusión

Sin duda, la hermenéutica provoca “conflicto”, ya que es la actualización de un proyecto literario, de una búsqueda de sentido que, inicialmente, viene cargada de los prejuicios primeros y de las limitaciones de los hábitos conscientes e inconscientes de cada lector, del contexto cultural y de su formación intelectual personal. Una lectura serena y crítica del texto y un intento de mayor comprensión, como segundo momento hermenéutico, elaborando un primer proyecto, algo preliminar que permita captar un sentido es el resultado de la aplicación de un método crítico. Esta es la primera y necesaria herramienta para una interpretación más clara y objetiva.

Por lo general partimos de preconceptos iniciales, de “lecturas ingenuas primeras” que, en la medida en que permitimos que el proyecto inicial se manifieste, se van puliendo y cargando de nuevos y diferentes sentidos. En una segunda etapa, formada por el comprender poscrítico, pasamos a

---

<sup>51</sup> *Ib.*, 170.

<sup>52</sup> *Ib.*, 160.

una interpretación consciente del texto, del autor, de las situaciones contextuales, de los géneros literarios; nos abocamos a lo dicho y manifestado.

Este camino sistemático del pensamiento implica una hermenéutica, que se volverá filosófica cuando al final del sendero nos interroguemos acerca del ser, es decir, de nosotros mismos frente al escrito. Que dejemos que el propio texto nos interroge, nos envuelva, nos sumerja en “aquello sobre lo que se habla” y busquemos, en última instancia, comprendernos en él.

De allí deducimos que la hermenéutica de Paul Ricoeur es filosófica en cuanto intenta alcanzar la comprensión del sentido del ser. Comprensión que solo se logra recorriendo los diferentes pasos donde aparece y se despliega el ser. Para ello es necesario considerar las realizaciones de la cultura, las pulsiones de la vida, el deseo y las obras del espíritu, los acontecimientos de la historia. Y por detrás de un sentido primero y literal manifestado se exige un discernimiento hermenéutico que permita interpretar en una mayor profundidad.

Ahora bien, todo texto, y con mayor énfasis los sagrados, para una lectura interpretativa, exige que el lector se deje guiar por “el mundo del texto” y logre integrar su propio significado y realidad en el sentido y en la manifestación que la obra despliega. Este mundo del texto no es la intención presunta del autor ni la estructura de la obra, sino el mundo visualizado fuera del texto en calidad de referencia de él mismo. Es aquello acerca de lo cual se dice. Sin duda hay hechos primeros y fundacionales que permanecen en la memoria del hombre y son constituyentes de su ser personal y comunitario, y de su fe. Acontecimientos y sentido que van más allá de cómo se los haya narrado y pasado del lenguaje oral al escrito; es decir, de los diversos géneros literarios que los expresan y que componen los textos sagrados. En ellos leemos una historia de salvación, de diálogo entre Dios y los hombres; una historia sagrada en la cual se desvela el sentido del ser. Por eso no es el centro y la clave de los textos la historiografía de Israel, de Jesús o de la primera Iglesia; al igual que tampoco lo es el estudio científico de los escritos. Lo importante es la manifestación de Dios, lo revelado y la relación y respuesta del hombre frente a lo divino. La hermenéutica filosófica destaca la relación específica de la Escritura con las cosas dichas y transmitidas y con el sentido del ser.

Además, para comprender un libro religioso se necesita creer. Necesitamos leer e interpretar con el mismo espíritu de fe con que fue escrito, y no podemos más que creer interpretando. Debemos partir de una fe articulada, en un círculo hermenéutico del creer y comprender: creo para comprender, comprendo para creer.

Sin duda, el hombre se comprende en y por los textos sagrados; ellos descentran al sujeto demostrándole que no es el origen del sentido, sino que el sentido le es dado desde el pasado y desde el futuro. Por eso el hombre se descubre a sí mismo al comprenderse ante el texto, y lo logra mediante una interpretación subjetiva y un ponerse en camino, según la exhortación y orientación del texto develado por la explicación objetiva. También es cierto que la comprensión de un escrito no es la constitución de un sentido cuya clave la tendría el sujeto. Al respecto, sería más justo decir que el “sí mismo” está constituido por el mundo del texto. No es imponerle a la obra un sentido, sino exponerse al escrito y abrirse, y recibir de él una propuesta de existencia, de un modo de ser en el mundo, mucho más amplio que la limitada comprensión humana. No nos damos cuenta de que la Escritura intenta abrir nuestra imaginación al testimonio histórico, a los hechos originarios; al fundamento de Israel y de la Iglesia cristiana, y que nuestra reflexión se debe interiorizar.

Ricoeur sostiene que tal vez pensamos en la revelación como algo a lo que nuestra voluntad e inteligencia deben someterse sin el ejercicio de una razón creyente; y no tanto en una imaginación solicitada a abrirse a la propuesta y manifestación divina.

Ricoeur nos enseña que la hermenéutica filosófica es el mismo hombre comprendiendo y comprendiéndose, y que, en esa búsqueda de significado, los textos sagrados le hacen descubrir que el sentido, tanto metafísico como direccional, le es dado por Otro, que lo llama y requiere. En última instancia, en la interpelación del texto se manifiesta una existencia como deseo y esfuerzo de ser.

DANIEL ADOLFO TORINO