

EL SENTIDO LITERAL DE LA SAGRADA ESCRITURA ENTRE LA TEOLOGÍA Y LA FILOLOGÍA

VICENTE BALAGUER *

SUMARIO: I. *La exégesis antigua hasta la escolástica*. 1. En la Biblia. 2. La exégesis cristiana antigua. 3. La escolástica. II. *El cambio de paradigma con la Ilustración y el historicismo*. 1. El historicismo y el método histórico. 2. Historia vs. Teología. III. *La exégesis contemporánea católica*. 1. El Magisterio y el sentido literal. 2. Raymond E. Brown: un ejemplo paradigmático. 3. Correcciones al modelo: cómo hacer más amplio y más relevante el sentido literal. IV. *La exégesis contemporánea de los autores protestantes*. V. *Caminos de renovación*. 1. Qué entendemos por sentido. 2. El sentido de las obras poéticas, es decir, de los textos bíblicos. 3. Corolarios. Conclusiones.

El Catecismo de la Iglesia Católica, siguiendo una enseñanza secular, afirma con expresiones de Tomás de Aquino: «Según una antigua tradición, se pueden distinguir dos sentidos de la Escritura: el sentido literal y el sentido espiritual».¹ «*El sentido literal*. Es el sentido significado por las palabras de la Escritura y descubierto por la exégesis que sigue las reglas de la justa interpretación».²

Es también el fundamento del espiritual: «*omnes sensus [sc. sacrae Scripturae] fundentur super litteralem*; todos los sentidos de la Sagrada Escritura se fundan sobre el sentido literal».³ Santo Tomás añadía además que, como «la Sagrada Escritura debe ser capaz de mostrar la verdad sin ningún tipo de sofisma [...], solo del sentido literal puede partir el argumento, no del alegórico [...]; si en el sentido espiritual hay algún contenido necesario para la fe, la Sagrada Escritura lo transmite explícitamente de manera literal en algún otro lugar».⁴

En lo que tienen de nuclear, toda la teología cristiana comparte estas fórmulas. Falta en cambio esa unanimidad cuando se trata de definir qué se entiende exactamente por sentido literal.⁵ Por ejemplo, el Documento de la Pontificia Comisión

* Universidad de Navarra, Pamplona.

¹ CCE, 115.

² *Ibidem*, 116.

³ *Ibidem*.

⁴ *STh* I q.1, a.10, ad 1.

⁵ Cfr. O.-Th. VENARD, *Introduction: Les deux asymptotes du sens littéral*, in IDEM (éd.), *Le sens littéral des Écritures*, Cerf, Paris 2009, 9-24.

Bíblica (PCB), *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), lo definía de una manera ligeramente distinta:

El sentido literal de la Escritura es aquél que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados. Siendo el fruto de la inspiración, este sentido es también querido por Dios, autor principal. Se puede discernir gracias a un análisis preciso del texto, situado en su contexto literario e histórico.⁶

Frente a la definición del Catecismo, la PCB, en cambio, pone el acento en el papel del “autor humano” de los textos sagrados. Con todo, no llega al extremo de situar el sentido en la “intención del autor”, como hacían otras definiciones clásicas de mediados del siglo pasado.⁷ Las diferencias parecen meros matices, pero si se abren a temas colaterales se agigantan: ¿el sentido literal se refiere a las palabras o a la intención del autor?, ¿se puede saber realmente la intención del autor?, ¿es realmente relevante esta intención cuando muchos textos bíblicos, por no decir casi todos, reciben nuevas interpretaciones en libros posteriores de la Biblia, en la enseñanza de Jesús, en el Nuevo Testamento o en la tradición de la Iglesia?, y un largo etcétera.

En realidad, un intento de clarificación del “sentido literal” de la Escritura exigiría convocar otras instancias como, por ejemplo, el uso del método histórico crítico o los términos que aportan la filología y la teología, para elucidar el significado del texto en sí mismo, en el canon y en la Iglesia, etcétera. Aunque pueda parecer extraño, resulta conveniente también convocar la historia de la cuestión, porque las variaciones a la hora de definir y describir el sentido literal provienen en gran parte de las preguntas que se querían responder en cada momento de la historia. Además, la respuesta se vale normalmente de los instrumentos y las teorías semióticas aceptados en ese momento de la historia.

I. LA EXÉGESIS ANTIGUA HASTA LA ESCOLÁSTICA

Un texto, en cuanto representa la comunicación de un autor con sus lectores, tiene un sentido literal. Puede definirse, con Paul Beauchamp, como “el sentido recibido en los intercambios cotidianos: el sentido obvio o inmediato (*procheiron*)”. Sin

⁶ C. GRANADOS, L. SÁNCHEZ-NAVARRO (eds.), *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura*, BAC, Madrid 2010, n.1407 (a partir de ahora EB).

⁷ Dos ejemplos: «Se puede definir el sentido literal así: la significación inmediata y querida por el autor inspirado de las palabras o de las cosas, que no son más que signos, y tal como esa significación se deduce del texto o del contexto» (C. SPICQ, *Esquisse d'une exégèse latine au Moyen Age*, Vrin, París 1944, 274); «El sentido literal, desde el punto de vista de la crítica, es el que responde a la intención del autor» (A. ROBERT, A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia. Introducción general. Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1970, 208).

un sentido literal –no literalista, o meramente gramatical: leer “literalmente”, al pie de la letra, es decir, solo gramaticalmente, una metáfora sería un sinsentido; para entenderla bien, hay que leerla “literariamente” – comprensible para el lector no hay comunicación.

Ahora bien, como ha señalado Gadamer, un texto, ya desde la primera lectura del primer destinatario, tiene una riqueza de sentido mayor que la que el autor quiso darle. Cuantitativamente, porque cada lectura es una experiencia interpretativa distinta. Cualitativamente, el sentido también se enriquece cuando el universo mental del lector es más grande o más profundo que el del autor. Aunque si un enriquecimiento concreto de sentido ha sido previsto por el autor podría decirse que pertenece al sentido literal.

En todo caso, en una comunicación por escrito, la capacidad de la obra para enriquecerse se presupone siempre. Por tanto, hay que concluir que los textos tienen siempre un sentido literal pretendido por el autor que es condición necesaria para que ese sentido pueda ser más amplio o más profundo en el lector. A eso se refiere una definición de sentido literal más precisa del mismo Beauchamp: en el «uso técnico de la exégesis moderna, el sentido literal es aquel en el que se realizó, o debería haberse realizado, en la comunicación entre un autor y aquellos a los que iba destinado. Tal sentido se inscribe en un “contrato de comunicación” delimitado por las convenciones y por las posibilidades de la época en la que el mensaje fue constituido. Se dice de un texto, más que de una palabra o de una fórmula».⁸

1. *En la Biblia*

Esto es todavía más pertinente en los textos de la Biblia. Desde su misma composición, por la pretensión de universalidad –incluso en los textos de Israel dirigidos a Israel, el monoteísmo absoluto de Israel reclama de algún modo esta universalidad– incluida en la revelación de Dios, la Biblia reclama interpretación.⁹ Esta cualidad otorga un valor permanente a los textos que lleva necesariamente a actualizarlos en sentidos pertinentes para el presente de su relectura.

La misma Biblia conoce el fenómeno de la reinterpretación de los textos en su seno; así, un oráculo del siglo VII a.C. contra Nínive se actualiza dos siglos más tarde contra Babilonia. Otro ejemplo clásico: una estipulación de la alianza señalada en el Decálogo –Dt 5,9: «No te prosternarás ante ellos y no les darás culto, porque Yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso que castigo en los hijos

⁸ P. BEAUCHAMP, *Sens des Écritures*, in J.-Y. LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris 1998, 1083-1089; aquí, 1083.

⁹ Lo puntualizó muy bien ya en 1942 E. AUERBACH, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1994.

el pecado de los padres que me odian, hasta la tercera y cuarta generación» –, es actualizada más tarde por los desterrados en Babilonia como queja ante el Señor: fueron nuestros ancestros, dos generaciones antes, los que pecaron, pero somos nosotros quienes sufrimos las consecuencias: «Los padres comieron agraces y los hijos padecen la dentera?» (Ez 18,2). Pero Ezequiel contesta en nombre del Señor reinterpretando el mandamiento del Decálogo a la luz de unas estipulaciones de carácter penal: «Los padres no han de ser castigados con la muerte por culpa de los hijos, ni los hijos por culpa de los padres: cada uno morirá sólo por su propio pecado» (Dt 24,16). Con ello propone la conocida doctrina de la responsabilidad personal (cfr. Ez 18,1-32).¹⁰

Los procedimientos de actualización y reinterpretación de los textos antiguos se desarrollan en la exégesis judía de muchas maneras. Los más significativos se encuentran atestiguados en los comentarios a los textos bíblicos de Qumram y en la exégesis rabínica documentada en el Talmud. En esta literatura rabínica es posible encontrar también elencos con las reglas de interpretación y de actualización para el presente de los textos bíblicos.¹¹ Jesús y los autores del Nuevo Testamento siguen exactamente los mismos protocolos de interpretación de las Escrituras que sus coetáneos, aunque normalmente el motivo que guía su interpretación del texto es el “cumplimiento” de las Escrituras en Jesús¹² o, lo que es lo mismo, una lectura “cristológica” y “escatológica” de las Escrituras. La nueva situación del cosmos y la historia que resulta de la vida y la resurrección de Cristo implica que los textos bíblicos, además del sentido que tuvieron en su origen y en la tradición hebrea, tienen un nuevo sentido, o un sentido más pleno, porque Jesús se vinculó a ellos y los apóstoles proclamaron a Jesús «según las Escrituras» (1Co 15,3ss).

2. *La exégesis cristiana antigua*

Genéricamente, este procedimiento de interpretación de textos antiguos para tiempos y lugares nuevos se denomina “alegorismo”: un proceso translaticio por

¹⁰ Cfr. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon, Oxford 1985, inauguró los protocolos del llamado *inner-biblical interpretation*, desarrollado después por otros exegetas en diversas direcciones; por ejemplo, B. LEVINSON, *L'herméneutique de l'innovation: canon et exégèse dans l'Israël biblique*, Lessius, Bruxelles 2005; con un largo apéndice bibliográfico comentado de J.-P. Sonnet.

¹¹ Cfr. H.L. STRACK, G. STEMBERGER, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Verbo Divino, Estella 1996, 49-69; J. LUZARRAGA, *Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo*, «Estudios bíblicos» 30 (1971) 177-193.

¹² Cfr. P. BEAUCHAMP, *Accomplissement des Écritures*, in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris 1998, 2-3.

el que una cosa puede significar otra.¹³ El procedimiento, como tal, tiene algo de universal. Cuando se predica de una realidad algo verdadero, pero semánticamente impertinente, estamos ante una metáfora; cuando la metáfora se prolonga, se traduce en alegoría.

En un sentido no técnico, la tradición judía conocía procedimientos alegóricos. Sin embargo, en un marco más particular y preciso, la alegoría alcanzó un gran desarrollo en el helenismo de los siglos III-I a.C., gracias a los filósofos estoicos que acudieron a procedimientos alegóricos para salvar la impiedad de los dioses representados en autores antiguos como Homero y Hesíodo. Los dioses y sus acciones se reinterpretaban como símbolos de los elementos naturales, de modo que los antropomorfismos resultaban compatibles con el monoteísmo filosófico y con la nueva cultura, no regida ya por el *mythos* sino por el *ethos* y el *logos*. En el judaísmo helenista, Filón invocó los mismos principios del alegorismo helenista para explicar acciones y leyes del Pentateuco.¹⁴

En el Nuevo Testamento nos encontramos con dos procedimientos de alegoresis distintos: la tipología y la alegoría propiamente dicha. La “alegoría” de matriz helenista se puede reconocer, por ejemplo, en Ga 4,21-31. Agar y Sara, la esclava y la libre, las madres de Ismael e Isaac, son alegorizadas respectivamente como el Sinaí, que según Pablo en árabe se denomina Agar; y como la Jerusalén celestial, la Iglesia, porque ella, lo mismo que Isaac, es resultado de una promesa. El otro procedimiento alegórico es la “tipología”. Aparece por ejemplo en la 1Co 10,1-13; el paso por las aguas del mar Rojo significa el Bautismo: el paso de la esclavitud a la libertad, en camino hacia la tierra prometida, donde cada uno es alimentado por el don de Dios, el maná, pan del cielo, que es figura de la Eucaristía, y donde cada uno también puede caer en la tentación como les sucedió a quienes murmuraron contra Dios. Todo esto, dice san Pablo, sucedió como en “figura”. El rasgo característico de la tipología es que el texto del Antiguo Testamento sigue conservando su significado primero en la reinterpretación, pero recibe al mismo tiempo uno nuevo: el primer significado se denomina tipo o figura (griego, *typos* = modelo; latín, *figura*) del segundo.¹⁵

La alegoría se generalizó en la exégesis cristiana desde mediados del siglo II. Por una parte, porque ante la proliferación de nuevos cultos la cultura romana

¹³ Ya en Quintiliano: «allo men agoreuō, allo de noeō: aliud verbis, aliud sensu ostendo» (*Institutio Oratoria* 8, 6, 44). La definición es de Simonetti: «Procedimiento expresivo por el que se dice una cosa para significar otra», M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Ist. Patristico Augustinianum, Roma 1985.

¹⁴ Cfr. G. DORIVAL, *Sens de l'Écriture. Les Pères Grecs*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 12, Letouzey & Ané, Paris 1992, 426-442.

¹⁵ Algo que ya notaron los padres latinos del siglo IV, cuando, examinando sobre todo las lecturas de Orígenes, intentaron proponer un cierto orden en los sentidos espirituales. Cfr. E. AUERBACH, *Figura*, Trotta, Madrid 1998.

valoraba la antigüedad de la revelación: el cristianismo enraizado en el Antiguo Testamento no era una más de las muchas religiones nuevas venidas de oriente. Pero, sobre todo, para legitimar el Antiguo Testamento. Las influencias gnósticas amenazaban con relegar los textos de la antigua alianza a una época del pasado sin relevancia para el presente. Ante esta provocación, la alegoría permeó los escritos de los apologistas que, en ese proceso, intentaron también las primeras explicaciones lógicas de la inspiración de la Sagrada Escritura: Justino, Ireneo, Atenágoras, Orígenes, etc. Estas condiciones explican el uso persistente de la alegoría que, desde el punto de vista enunciativo, reconoce la autoridad de los textos antiguos y, al mismo tiempo, los autoriza ante el destinatario de su texto.

La conciencia de la inspiración de los libros sagrados impulsó el estudio de la Escritura, de modo que la teología se convirtió en un comentario de la Escritura. Obviamente, el discurso de los Padres –el teórico-especulativo y el parenético-moral– se llenó de alegorías. Por eso, desde el siglo III, una de las preocupaciones de los escritores eclesiásticos fue urbanizar el terreno de la alegoresis, de modo que no acabara en una selva impenetrable, sin valor argumentativo. Por eso, especialmente en los padres latinos, se encuentran, aquí y allá, diversos planos arquitectónicos de los sentidos, que, todo hay que decirlo, no siempre respetaban después en sus exposiciones pastorales: “histórico – psíquico – pneumático” (Orígenes), “histórico – moral – místico” (san Ambrosio), “histórico – tropológico – escatológico” (san Jerónimo), “histórico – etiológico – analógico – alegórico” (san Agustín), etc.¹⁶

Lo más notable en toda la axiología de los sentidos en los Padres reside en que el sentido literal es siempre el punto de partida de los demás, aunque no sea el que se invoque con más frecuencia. A este propósito resulta muy ejemplar el caso de san Agustín quien, sobre todo en *Sobre la Doctrina Cristiana* y en los libros once y doce de las *Confesiones*, traza el aparato analítico que seguirán santo Tomás y otros muchos.

3. *La escolástica*

El periodo escolástico medieval constituye el momento más importante y el punto de referencia para todo lo referido al sentido literal de la Sagrada Escritura. La aparición de la Universidad y el despliegue de la Teología como saber metódico y argumentativo desembocan en la coronación del sentido literal de la Escritura como el “sentido propio” de la Biblia. Así aparece en las axiologías de los maestros

¹⁶ Cfr. M. DULAËY, *Sens de l'Écriture. Les Pères Latins*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 12, Letouzey & Ané, Paris, 1992, 442-453. La voz, además de una explicación más detallada de cada uno de los autores, ofrece el modo con que estas clasificaciones han sido tratadas en la especulación contemporánea.

medievales: Hugo y Ricardo de San Víctor, san Buenaventura, san Alberto Magno, etcétera.¹⁷ Vale la pena detenerse en santo Tomás porque es el más claro, el que más influencia tuvo en la historia posterior y el que presenta un sistema perfectamente compatible con otros modelos modernos y contemporáneos.

Santo Tomás es un teólogo sistemático. Proviene de una tradición que se esfuerza por convocar todos los conocimientos posibles, desde la retórica hasta la dialéctica, para salvar las oscuridades, las contradicciones o la polisemia de los textos. Comparte con esa tradición una teoría semiótica –que en Tomás depende de san Agustín y que afecta a los signos, al uso metafórico del lenguaje y a la referencia– encaminada a buscar el sentido de los textos sagrados con los que se pueda exponer la doctrina, ya que *sola canonica Scriptura est regula fidei*.¹⁸

En realidad, en Santo Tomás, “Sagrada Escritura” y “doctrina” son sinónimos, como se puede ver en más de un texto: «Las cosas singulares, los hechos de Abraham, Isaac, Jacob y otros, se nos transmiten en la sagrada *doctrina* no porque trate de ellos principalmente, sino como ejemplo de vida, para el conocimiento moral, o para declarar la autoridad de los varones por medio de los cuales nos ha llegado la revelación divina, sobre la cual se funda la *Sagrada Escritura o doctrina*». ¹⁹ La unión entre ambos conceptos es tal que cuando trata del Símbolo de la fe –que incluye formas lingüísticas no expresadas en la Escritura; por ejemplo, términos como substancia o persona de los primeros concilios– Tomás introduce una objeción: «La Sagrada Escritura es regla de fe, a la que no se le puede añadir ni quitar nada, como dice Deuteronomio 4: “no añadiréis nada ni quitaréis nada a las palabras que os digo”. Por tanto, fue ilícito constituir algún símbolo como cuasi regla de fe, una vez que fue compuesta la Sagrada Escritura». ²⁰ A lo que contesta: «La verdad de fe se contiene en la Sagrada Escritura de manera difusa y de varios modos; y en algunos lugares de manera oscura. De ahí que elucidar la verdad de la fe desde la Sagrada Escritura requiere un largo estudio y ejercicio, que no todos son capaces de realizar [...]. Por eso fue necesario recoger de manera sumaria algo manifiesto de las sentencias de la Sagrada Escritura, para proponerlo a todos para ser creído. Lo que no significa añadir algo a la Sagrada Escritura, sino más bien extraer algo de ella». ²¹

Ahora bien, la necesidad de un conocimiento cierto de lo revelado –la doctrina– exige un sentido claro en los textos, que es el sentido literal. ²² Santo Tomás recoge y

¹⁷ Cfr. C. SPICQ, *Esquisse d'une exégèse latine au Moyen Age*, Vrin, París, 1944; B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Basil Blackwell, London 1952.

¹⁸ Cfr. *Super Io.*, cap. 21, l.6.

¹⁹ *STh* I, q. 1, a. 2, ad 2.

²⁰ *STh* II-II, q. 1, a. 9, arg. 1.

²¹ *STh* II-II, q. 1, a. 9, ad 1.

²² De ahí también la exigencia de que el sentido literal sea claro: «*Non contingit plura simul*

acepta la tradición anterior que proponía diversos sentidos de la Sagrada Escritura. Pero señala expresamente que «solo del sentido literal puede partir un argumento, no del alegórico. [...] Si en el sentido espiritual hay algo necesario de fe, la Sagrada Escritura en algún otro lugar lo transmite explícitamente en sentido literal».²³ Y lo mismo negativamente: «Para combatir el error no se procede más que por el sentido literal [...], ya que la teología simbólica no es argumentativa».²⁴

Santo Tomás ofrece al menos dos definiciones precisas del sentido literal. Una considera la referencia de la locución: «*Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus, vel litteralis*».²⁵ La otra, la intención comunicativa mostrada por el autor: «*Sensus litteralis est qui primo per verba intenditur, sive proprie dicta sive figurate*».²⁶ Las dos definiciones no se excluyen; se complementan. Hay una prioridad de lo dicho, la *intentio operis*, sobre una imaginable *intentio auctoris*: se trata de buscar no lo que quiso decir el autor, sino lo que consiguió decir. Hay también un vínculo directo a la referencia –el objeto: una realidad, un hecho o un concepto– designada por el autor.

Llegados aquí, merece la pena convocar la cuestión de la posibilidad de que un texto tenga más de un sentido literal.²⁷ Santo Tomás lo afirma expresamente: «El sentido que se propone un autor es el literal. Pero el autor de la Sagrada Escritura es Dios, que comprende todo al mismo tiempo. Por tanto, no hay inconveniente en afirmar –tal como dice San Agustín en el libro XII de las Confesiones– que, también en lo que se refiere el sentido literal, un texto de la Sagrada Escritura puede tener varios sentidos».²⁸ En otro lugar, lo ejemplifica. Se pregunta Santo Tomás por el sentido de Gn 1,2; es decir, si la tierra fue creada a partir de una materia informe. El Aquinate recoge varias interpretaciones y señala dos que se adaptan al sentido literal: una de ellas le parece más sólida; la otra, más vulnerable a las burlas de los infieles. Sobre cuál es el sentido literal anota que, acerca del sentido de las palabras con las que Moisés divinamente inspirado expone el principio del mundo, en primer lugar hay que evitar entender en las palabras de la sagrada Escritura lo que es falso de manera patente, pues la Escritura, entregada como divina por el

intellegere» (*Quodlibet* VII, q. 6, a.14, ad 1). Frente a esta necesidad, santo Tomás se encontraba con la tradición del sentido literal que solucionaba así: «La variedad de sentidos, que no proceden uno de otro, lleva a la multiplicidad de locuciones; pero el sentido espiritual siempre se funda en el literal, y procede de él; por eso, que la Escritura se exponga literal y espiritualmente, no ocasiona en ella ninguna multiplicidad» (*Quodlibet* VII, q. 6, a. 1, ad 1).

²³ *STh* I, q. 1, a.10, ad 1.

²⁴ *Super Sent.*, q. 1, a. 5, co.

²⁵ *STh* I, q. 1, a. 10, co.

²⁶ *Super Job*, cap. I.

²⁷ Con más detalle, en M. F. JOHNSON, *Another Look at the Plurality of the Literal Sense*, «*Medieval Philosophy and Theology*» 2 (1992) 118-142.

²⁸ *STh* I, q. 1, a. 10, co.

Espíritu Santo, no puede tener nada de falso, como tampoco la fe que se enseña con ella. Y sigue: «La otra cosa que debe evitarse es que alguien quiera limitar el sentido de la Escritura a uno solo, y pueda de esa manera excluir totalmente otros sentidos que contienen la verdad y que se corresponden con la Escritura, respetando el contexto literal [...]. Pues no es una cosa increíble que a Moisés y a otros autores de la Escritura Dios les haya concedido conocer las diversas verdades que los hombres puedan conocer, y que las hubieran expuesto con una única expresión, de forma que cada una de estas fuera el sentido literal. Por lo que, si se corresponde con las palabras de la Sagrada Escritura alguna verdad que el autor no conoció, sin duda sí la conoció el Espíritu Santo que es el autor principal de la Sagrada Escritura. Por tanto, cualquier verdad, que respetando el contexto literal [*salva litterae circumstantia*] se corresponde con la divina Escritura, es su sentido».²⁹

Desde el punto de vista histórico y filológico, se puede concluir que Santo Tomás y los autores medievales, al hacer depender la doctrina del sentido literal de las Escrituras, lo ensancharon todo lo que pudieron.³⁰ Pero más allá de esa actitud, lo que se encuentra es un respeto por el texto, en su significado, más allá de lo que quisiera proponer el intérprete. A lo que no podía contestar el santo es a las dificultades que planteó el desarrollo posterior de la exégesis.³¹

II. EL CAMBIO DE PARADIGMA CON LA ILUSTRACIÓN Y EL HISTORICISMO

La modernidad inició un cambio de paradigma en la interpretación de los textos bíblicos. Los humanistas renacentistas desarrollaron el recurso *ad fontes*, a las fuentes originales, buscando el sentido del texto más que su contenido doctrinal. Pero esta actitud no representa ningún obstáculo en la comprensión correcta de la Escritura.

Los primeros reformadores desecharon el sentido espiritual y se atuvieron sin más a Cristo como principio de la Escritura.³² Los textos del Antiguo Testamento,

²⁹ *De potentia*, q. 4, a. 1, co.

³⁰ Cfr. G. DAHAN, *Le sens littéral dans l'exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge*, in O.-Th. VENARD (ed.), *Le sens littéral des Écritures*, Cerf, Paris 2009, 237-262.

³¹ En la teología neoescolástica de la primera mitad del siglo XX, autores acreditados como Spicq, Perrella, y otros muchos, para preservar la validez de la teología tomista en un momento en que se aceptaba por válido el sentido literal tal como lo entendía la exégesis historicista, intentaron mostrar que santo Tomás aceptaba únicamente un sentido literal: R. SYNAVE, *La doctrine de Saint Thomas D'Aquin sur le sens littéral des Écritures*, «Revue Biblique» 35 (1926) 48-61. La exégesis contemporánea ha detectado en cambio las limitaciones del planteamiento historicista: J.C. OSSANDÓN, *La interpretación bíblica según santo Tomás. Antecedentes y alcance de su doctrina sobre el sentido literal*, «Isidorianum» 34 (2008) 227-271.

³² Escribe Lutero: «Cuando era monje, era un maestro de la alegoría. Hacía alegoría de cualquier cosa. Pero sólo con la carta a los Romanos llegué a conocer un poco a Cristo [...] Jerónimo y

en su sentido literal, plano, evidente, son testigos de Cristo antes de Cristo; los textos del Nuevo lo son después de Cristo. En los casos más extremos, como pueden ocurrir con algunos textos de la Ley, el texto veterotestamentario señala simplemente el contrapunto: muestran qué es el hombre sin Cristo. El principio de interpretación es el conocido aforismo de Lutero: *was Christus treibet*, «lo que conduce a Cristo». La Escritura se impone por sí misma: no necesita de instancias exteriores para su interpretación. En todo caso, viene acompañada en la Iglesia primitiva de la regla de fe, pero esta regla de fe no propone otra cosa que la regla de la Escritura.

El “cambio de paradigma” tuvo lugar propiamente en el marco de la Ilustración. El planteamiento deísta de los empiristas ingleses se tradujo en una interpretación de los textos bíblicos que reducía su sentido a aquello que coincidía con la razón humana de los ilustrados. En la historia de la exégesis se suele invocar el nombre de Baruc Spinoza como iniciador del movimiento. Spinoza, aplicando reglas estrictamente filológico-históricas, proponía el significado de los textos bíblicos en términos de religión, no de revelación. El significado de un texto de Isaías, por ejemplo, tenía que limitarse a lo que quería decir Isaías. Pero el contenido de verdad religiosa del texto de Isaías no podía ser otro que el que cada uno es capaz de descubrir por medio de su razón. El axioma, *Deus sive natura* del *Tratado teológico político* rige la interpretación. Si Dios ha revelado algo, lo ha hecho en la razón: Isaías pudo ser un genio religioso, pero otro genio puede descubrir lo mismo ahora sin necesidad de invocar la revelación.³³

1. *El historicismo y el método histórico*

Este vuelco de la interpretación bíblica se consumó, como señalan claramente los tratados de “Historia de la hermenéutica (filosófica)”, en el marco del historicismo alemán.³⁴ Este movimiento es resultado de la confluencia de varias corrientes. La

Orígenes, que Dios les perdone, sólo nos han servido para hacernos buscar alegorías. En todo Orígenes no hay una Palabra de Cristo»; el texto es tardío, 1532, y pertenece a las conversaciones de sobremesa (WA TR 1, 136). En Calvino, la explicación es más técnica, pero el contenido es casi idéntico. Lo señala un *dictum* repetido a menudo: «si la Biblia habla de Jerusalén, siempre se refiere a la ciudad de Judea». Sobre las consecuencias de un cambio tan drástico, cfr. P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'esegesi cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987, 124-125.

³³ Con más detalle en V. BALAGUER, *El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura*, «Scripta Theologica» 36 (2004) 509-563.

³⁴ Cfr., por ejemplo: J. GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona 1999; M. FERRARIS, *Historia de la hermenéutica*, Akal, Madrid 2000. Pero el mismo H.G. GADAMER, *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca 1977, de quien dependen en gran parte estos autores, lo trata con agudeza en la segunda parte del volumen.

primera, el nacimiento de la “ciencia histórica”, que reconoce en Leopold von Ranke (1795-1886) a su fundador. Desde Tucídides, la historia se había concebido como una narración verdadera de los acontecimientos sucedidos en el pasado; el criterio fundamental era la erudición del historiador. Ranke propuso un cambio que resultó radical: lo importante no es la erudición sino la “crítica de los documentos”. La historia del pasado se escribe con fuentes que son los documentos. Pero los documentos deben ser tratados críticamente; por ejemplo, el texto de un tratado entre dos países es un documento de primer orden, cuyo significado es en principio claro si se conoce el contexto. En cambio, una narración de la historia de ese tratado, lo que llevó a la firma y las consecuencias que se derivaron, es un documento de segundo orden: debe ser estudiado críticamente porque es necesariamente parcial, subjetivo. De la narración hay que extraer lo objetivo y componerlo con las demás evidencias, pruebas, de lo realmente sucedido.³⁵ Para esta crítica de los documentos, Ranke se sirvió de los procedimientos de crítica filológica que usaban sus colegas de exégesis bíblica en la Universidad de Berlín; por ejemplo, Wilhelm L. M. de Wette (1780-1849), quien, mediante el estudio del vocabulario de los textos veterotestamentarios, en el contexto de la historia de Israel, ya proponía las partes del Pentateuco que no procedían de Moisés, sino de la reforma en tiempos de Josías (c. 612 a.C.) o de épocas posteriores.³⁶

Esta corriente historiográfica, la Historia-ciencia, se impuso en las nacientes universidades alemanas como modelo de las humanidades.³⁷ De la misma manera que en Gran Bretaña el empirismo ilustrado dio lugar a la fundamentación de las ciencias de la naturaleza, el pensamiento alemán pensó que mediante lo histórico se podía formular el modelo para las ciencias del espíritu. El hombre, lo humano, no podía describirse mediante un razonamiento meramente externo, desde la razón, sino desde su singularidad humana tal como se manifiesta en cada momento singular de la historia ya que lo que se busca conocer con las ciencias del espíritu no es el espíritu humano en su interioridad, sino la objetivación de ese espíritu en obras culturales. Fue Dilthey, a finales del siglo XIX, quien lo formuló en categorías precisas, aunque el planteamiento estaba latente antes. Lo que pertenece a los hombres son “experiencias de vida” (*Erlebnis*), es decir, actos de conciencia de los hombres ante las realidades históricas. Esas experiencias de vida se hacen “expresión de vida” (*Ausdruck*) comunicable, de las que disponemos en las obras

³⁵ Cfr. J. BURROW, *Historia de las Historias. De Heródoto al siglo XX*, Crítica, Barcelona 2008, 535-550. Más erudito, A. GRAFTON, *The Footnote. A Curious History*, Harvard U.P., Harvard 1999.

³⁶ Cfr. A. TUCKER, *Our Knowledge of the Past. A Philosophy of Historiography*, Cambridge U.P., Cambridge 2004.

³⁷ Cfr. G.G. IGGERS, *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales. Una visión panorámica y crítica del debate internacional*, Idea Books, Barcelona 1998.

que son “expresiones de experiencia vivida” (*Erlebnisausdrücke*). Por eso, «la comprensión de la estructura de la vida interior se basa en la interpretación de las obras, en las que la textura de la vida interior se expresa perfectamente». ³⁸ El método objetivo, necesario para que las humanidades fueran una ciencia, era el método hermenéutico de Schleiermacher que en lo esencial es el método histórico crítico. El objetivo, llegar a conocer la intención del autor, es decir, su experiencia de vida, que no es otra cosa que el impacto de lo históricamente acontecido en el autor.

De esta manera, aunque el razonamiento tiene algo de circular, a través del estudio crítico de un texto, se formula una hipótesis de lo que está detrás del texto, la mente del autor y la historia que lo provocó. El sentido literal del texto expresa la intención, la mente del autor. La interpretación tiene como «tarea última *no aquello que dice un texto sino aquello que se expresa en él*. De esta forma el objeto de la hermenéutica es deportado sin cesar del texto, de su sentido y su referencia, hacia lo vivido que en él se expresa». ³⁹

Este modelo epistemológico tiene como condición necesaria que literalmente el texto signifique únicamente en el presente inmediato de la comunicación, porque de lo contrario el análisis quedaría falseado desde el inicio. A la teología cristiana que parte de que los autores sagrados están inspirados, este planteamiento, por sí mismo, no le resulta ajeno. Sin embargo, el hecho de limitar el sentido del texto al momento histórico preciso de su composición, lo mismo que el hecho de reconstruir los acontecimientos históricos narrados, pasando por encima de la narración autorizada de los mismos que presentan los textos, tuvo consecuencias devastadoras en la teología.

2. Historia vs. Teología

El método histórico crítico quedó consagrado como “el método” de análisis de los textos bíblicos. Al fin y al cabo, resulta más convincente operar con método que sin él. Sin embargo, la aplicación práctica llevó en un primer momento a consecuencias no tan positivas. La más importante quizás sea la oposición entre historia y teología que se encarnó, sobre todo, en la teología protestante.

Pero la aceptación de la crítica histórica según el modelo de la ciencia histórica llevaba anejos un conjunto de problemas para la exégesis protestante. La crítica textual llevó consigo la debilitación del concepto de inspiración verbal; la

³⁸ Para todo este apartado, cfr. R.E. PALMER, *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Ediciones Arco-Libros, Madrid 2002; aquí, 146ss.

³⁹ P. RICOEUR, *La tâche de l'herméneutique*, in IDEM, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, París 1985, 86.

aplicación sistemática del método histórico concluyó con el resultado de que la Escritura no podía ser regla de la verdad, más que cuando se corregía con otros principios; y así con otras disciplinas críticas. Lo ejemplifica J. S. Semler, considerado comúnmente el fundador del método histórico crítico. Semler distingue entre Palabra de Dios (por tanto, autoritativa) y Escritura Santa. Algunos libros –Rut, Ester, el Cántico, etcétera– no pertenecen a la Palabra de Dios, aunque sean Escritura Santa. La *sola Scriptura* no podía ya ser la única autoridad en lo referente a la Palabra de Dios.

Las investigaciones sobre la vida de Jesús que dominan la exégesis del siglo XIX lo ejemplifican todavía mejor. Las vidas de Jesús nacen de la investigación liberal, libre del dogma, con una metodología meramente histórica y filológica. El Nuevo Testamento es considerado un documento de segundo orden, parcial: un conjunto de textos necesitados de un análisis histórico crítico para significar correctamente. Así, por ejemplo, D.F. Strauss, en su *Vida de Jesús críticamente elaborada*, parte del presupuesto de que los evangelios revisten a Jesús con el lenguaje del momento, que es el lenguaje mítico. Una vida de Jesús histórica y crítica debe traducir estas categorías míticas en categorías racionales. Algo análogo ocurre en todos los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento. El sentido literal de las obras no es el que declaran las palabras, sino el que construye el investigador a través del análisis histórico de los textos, que concluye normalmente en una reducción al sentido religioso del texto.⁴⁰

Examinada en su conjunto, toda la exégesis protestante del siglo XIX presenta una doble dirección: una desatiende el estudio histórico de los textos y los entiende teológicamente, como testimonios de la fe revelada, en la significación inmediata de las palabras inspiradas; la otra los considera históricamente y entiende el sentido de los textos como el sentido religioso secular expresado por el autor en el momento en que compuso el texto. El camino de mayor recorrido fue el segundo, de modo que a comienzos del siglo XX tuvo lugar lo que se conoce como la “crisis del principio de la Escritura”.⁴¹ Esta crisis la ejemplifica muy bien la obra de A. Harnack: los textos bíblicos –y, con ellos, los sacramentos, fe cristológica, etc.– no son otra cosa que figuras, y figuraciones, históricas de la expresión nuda de la relación del alma con Dios.⁴²

⁴⁰ Cfr. C. THEOBALD, *Le sens de l'écriture du XVIIIe siècle au XXe siècle*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément 12*, Letouzey & Ané, Paris 1992, 470-514.

⁴¹ Cfr. M. LEINER, O. RIANDEL, *Sola Scriptura et solo verbo: par L'Écriture seule, par la parole seule*, «Revue Théologique de Louvain» 48 (2017) 317. Más preciso, aunque focalizado en la cuestión vecina del canon, C. MARKSCHIES, *Époques de la recherche sur le canon du Nouveau Testament en Allemagne: quelques remarques provisoires*, in G. ARAGIONE et al. (éd.), *Le canon du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève 2005, 11-33.

⁴² Cfr. E. DASSMANN, *El Lehrbuch der Dogmengeschichte y Das Wesen des Christentums de Adolf von Harnack*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 13 (2004) 179-198.

Toda la exégesis del siglo XX ha sido una continuación o una reacción al planteamiento historicista del XIX.

III. LA EXÉGESIS CONTEMPORÁNEA CATÓLICA

1. *El Magisterio y el sentido literal*

En la Iglesia católica, la teología contó muy pronto con la orientación del Magisterio. El sentido literal no es el objeto primero que abordan sus documentos, pero sí uno de los que se incluyen en la respuesta a la exégesis liberal que, con su propuesta de un estudio “libre del dogma” tendía a proponer como sentido literal de los textos uno distinto al recibido por la tradición y el dogma.⁴³

Providentissimus Deus (1893) alentaba a leer atentamente los textos bíblicos para proponer después su sentido. Para eso, «el primer consejo es que se observen las normas aprobadas para toda interpretación con un cuidado más atento, cuanto más apremie la contradicción de los adversarios. Por ello, al estudio de sopesar cuál es el valor de las palabras, qué implica la sucesión de las realidades o la semejanza de los lugares y otras cosas por el estilo, se le debe añadir la ilustración externa de una erudición adecuada».⁴⁴ Evidentemente, sin usar la palabra, está tratando del sentido literal desde el punto de vista histórico-filológico. Ahora bien, como León XIII es consciente de que el sentido literal tal como se proponía en la exégesis liberal del momento no siempre coincidía con el recibido en la fe de la Iglesia, enseguida añadía: «De aquí se pasará con seguridad al uso de la Sagrada Escritura en materia teológica. Conviene hacer notar a este respecto que [a causa de la inspiración divina] ... su sentido es a veces más amplio y más recóndito de lo que parece expresar la letra e indican las reglas de la hermenéutica; además, su sentido literal oculta en sí mismo otros significados que sirven unas veces para ilustrar los dogmas y otras para inculcar preceptos de vida».⁴⁵

Cincuenta años más tarde, la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) de Pío XII quería señalar los logros de la exégesis tras el impulso de *Providentissimus Deus*; quería también salir al paso de una corriente que juzgaba infecunda la exégesis crítica porque, como afirmaba Paul Claudel, acababa muchas veces en un sentido literal chato, sin hondura teológica o espiritual. En algún caso la corriente revestía tintes polémicos como en el opúsculo de Dain Cohenel –comúnmente considerado el detonante para la publicación de la encíclica– que llevaba por título: «Un gravísimo peligro para la Iglesia y para las almas. El sistema crítico

⁴³ Cfr. M. REASONER, *Dei Verbum and the Twentieth-Century Drama of Scripture's Literal Sense*, «Nova et vetera (English Edition)» 15/1 (2017) 219-254.

⁴⁴ EB 107.

⁴⁵ *Ibidem*, 108.

científico en el estudio y en la interpretación de la Sagrada Escritura, sus funestas desviaciones y sus aberraciones». ⁴⁶ Pío XII alentaba el estudio de la crítica textual, de los géneros literarios del momento de composición del escrito, etc. Todo con una finalidad: «Los intérpretes católicos tengan siempre ante sus ojos que lo que más ahincadamente han de procurar es el discernir claramente y precisar cuál es el *sentido* de las palabras bíblicas, que llaman *literal*. Este *literal* significado de las palabras resulta de que lo averigüen con toda diligencia por el conocimiento de las lenguas, por el examen del contexto y por la comparación con los lugares semejantes; pues de todo esto suele hacerse uso también en la *interpretación de los escritos profanos*, para que *aparezca clara la mente del autor*». ⁴⁷ Desde aquí, como ya hacía *Providentissimus Deus*, puesto que «aquí se trata de una palabra divinamente inspirada», ⁴⁸ propone un segundo paso de carácter hermenéutico: poner «singular empeño en no exponer solamente –como con dolor vemos se hace en algunos comentarios– lo tocante a la historia, a la arqueología, a la filología y a otras disciplinas semejantes, sino que, empleando éstas oportunamente en cuanto pueden contribuir a la exégesis, expliquen principalmente cuál es la doctrina teológica de fe y costumbres en cada libro o en cada lugar». ⁴⁹ Por ello, concluía: «El exegeta debe investigar y exponer el significado propio, o, como dicen, *literal*, de las palabras, intentado y expresado por el hagiógrafo, y también el *significado espiritual*, siempre que conste haber sido realmente dado por Dios». ⁵⁰

Si se leen con atención los textos se distingue enseguida la tarea de la exégesis de la tarea de la teología. La tarea de la exégesis coincide con lo que se ha llamado siempre la Filología, que en el ámbito de la Escritura se traducía por el uso del método histórico-crítico. El segundo paso, la interpretación teológica, es ya una operación hermenéutica.

La exégesis católica ha considerado la encíclica de Pío XII como su *charta magna*, aunque algunos autores piensan que *Dei Verbum* n. 12 compone mejor los dos lugares de la interpretación bíblica: la exégesis y la teología. El documento conciliar no se refiere al “sentido literal” sino al “sentido” de la Sagrada Escritura, sin precisar a qué sentido se refiere. Cuando recoge las indicaciones de *Divino afflante Spiritu*, no habla, como hacía la encíclica, del sentido literal. Afirma expresamente que el exegeta se debe servir del estudio filológico e histórico, para «descubrir (*eruendum*) la *intención* de los hagiógrafos» (12, b) pero sin mencionar el sentido.

⁴⁶ Cfr. M. GILBERT, *Les enseignements magistériels sur le sens littéral*, in O.-Th. VENARD (éd.), *Le sens littéral des Écritures*, Cerf, Paris, 2009, 27-46; R. FABRIS, *Bibbia e Magistero. Dalla Providentissimus Deus (1883) alla Dei Verbum (1965)*, «Studia Patavina» 41/2 (1992) 315-340.

⁴⁷ EB 550.

⁴⁸ *Ibidem*, 551.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

Cuando sí lo menciona es en el tercer párrafo (12, c) donde afirma que para «descubrir correctamente el sentido de los textos sagrados (*recte sacrorum textuum sensum eruendum*)», el intérprete debe «atender con no menor diligencia [de la que debe poner en el estudio de la intención del hagiógrafo] al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe».⁵¹

En realidad, el Concilio retoma expresiones conciliares anteriores. Trento afirmaba que a la Iglesia le competía juzgar «sobre el verdadero sentido (*vero sensu*) y sobre la interpretación de las Escrituras Santas»⁵² y el Vaticano I que «debe considerarse verdadero sentido (*vero sensu*) de la Sagrada Escritura aquel que ha creído y cree la Santa Madre Iglesia, a quien le compete juzgar del sentido y la interpretación auténtica de la Sagrada Escritura».⁵³ El Vaticano II ha omitido el calificativo “verdadero”, pero ha añadido el adverbio “correctamente”. Y esa operación incluye la consideración de la unidad de la Escritura, la tradición viva y la analogía de la fe, que no solo se refieren al sentido espiritual, sino que son condiciones también del sentido literal.

Leídos atentamente los textos del Magisterio, se entiende que la Exhortación apostólica *Verbum Domini* (2010) alentara a no pasar por alto la dimensión teológica de los textos en la investigación del sentido. Dejarla de lado es cambiar una hermenéutica de la fe por una hermenéutica secularizada. De hecho, una gran parte de las carencias de la exégesis católica de las últimas décadas se debe a malas lecturas de *Divino afflante Spiritu* y *Dei Verbum*.⁵⁴ Se puede percibir mejor si se ejemplifica.

2. Raymond E. Brown: un ejemplo paradigmático

Raymond Edward Brown, Sacerdote Sulpiciano (1928-1998), fue uno de los exegetas católicos más relevantes del pasado siglo. Además de sus trabajos de exégesis del Nuevo Testamento,⁵⁵ escribió diversos estudios referentes al papel de la exége-

⁵¹ *Ibidem*, 688-690.

⁵² *Ibidem*, 62.

⁵³ *Ibidem*, 78.

⁵⁴ Con más detalle en BALAGUER, *El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura*.

⁵⁵ R.E. BROWN, *The Gospel According to John* (Anchor Bible), Doubleday, New York, 1966.1970; IDEM, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, Paulists Press, New York, 1979; IDEM, *Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, Doubleday, New York, 1977. (2)1998; IDEM, *The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Doubleday, New York, 1994.

sis donde reflejaba su práctica exegética.⁵⁶ Por ello, y porque bastantes exegetas comparten en lo esencial sus convicciones, la exposición de sus planteamientos puede resultar bastante orientativa.

Normalmente, las obras exegéticas de Brown aparecieron publicadas con el *nihil obstat* eclesiástico y en sus escritos se percibe que conoce bien el Magisterio de la Iglesia sobre las cuestiones dogmáticas y teológicas, de modo que no es fácil encontrar ningún texto suyo donde traspase expresamente las fronteras del dogma. Sin embargo, sus críticos, que fueron bastantes, le acusaban de cierta ligereza al juzgar los asuntos controvertidos que aparecían en el debate eclesial: ordenación de las mujeres, virginidad de María, etc. Él, sin embargo, se definía a sí mismo como un exegeta «de centro» (*centrist*), es decir, perteneciente al grupo de «los investigadores católicos más conocidos hoy en día, que si fueran juzgados por colegas protestantes –es decir, por quienes hayan tenido un conocimiento práctico del radicalismo o sean capaces de detectarlo– serían considerados centristas o moderados».⁵⁷

Propone una definición de sentido literal:

La mayoría de los exegetas, a juzgar por sus comentarios a la Escritura, trabajan habitualmente con una definición de sentido literal muy parecida a ésta: el sentido que el autor humano pretendió directamente y que las palabras escritas transmitieron (*the sense which the human author directly intended and which the written words conveyed*).⁵⁸

Después de la definición, Brown precisaba algunas expresiones. Por “autor” entiende tanto al escritor de una parte del texto como al del libro entero: «la búsqueda del sentido literal incluye ambas instancias, la de las partes antes de la edición final

⁵⁶ R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament* (Anchor Bible Reference Library), Doubleday, New York, 1997. Las cuestiones sobre interpretación y sobre el sentido en: IDEM, *The Critical Meaning of the Bible*, Paulist Press, New York, 1981; IDEM, *Biblical Exegesis and Church Doctrine*, Wipf & Stock, Eugene (Oregon) 1985; IDEM, *Responses to 101 Questions on the Bible*, Paulist Press, Mahwah 1990. De manera sumaria, aunque bastante completa, expone sus posiciones en el capítulo *Hermeneutics* de R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990, & 71. Su tesis doctoral sobre *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, St. Mary's University, Baltimore 1955, la completó más tarde con otros artículos: R.E. BROWN, *The Sensus Plenior in the last ten years*, «The Catholic Biblical Quarterly» 25 (1963) 262-285, y IDEM, *The Problems of sensus plenior*, «Ephemerides Theologicae Lovaniensis» 43 (1967) 460-469. Con el tiempo, consideró irrelevante el tema del *sensus plenior*; de hecho, aunque le dedicó un espacio en la voz *Hermeneutics* de *The Jerome Biblical Commentary* de 1970, esta parte desapareció en el *The New Jerome Biblical Commentary*.

⁵⁷ R.E. BROWN, *Biblical Exegesis and Church Doctrine*, 14.

⁵⁸ R.E. BROWN, *Hermeneutics*, 71.9.

y la del libro entero»; al decir “directamente”, excluye la expansión de sentido que los textos puedan adquirir más tarde, de los que el autor no pudo haber sido consciente. La frase “que las palabras escritas transmitieron” otorga prioridad a lo escrito frente a una hipotética intención del autor propuesta por el intérprete.⁵⁹

Esta definición es hija natural, sin novedad alguna, del planteamiento historicista: un texto no se entiende como dicho desde un momento concreto hacia la historia, sino como algo dicho desde la historia para ese momento preciso. En consecuencia, el valor significativo del texto, su sentido literal, pertenece al pasado.

Pero eso, para Brown, no significa cercenar la teología, que cuenta con otras instancias para proponer la palabra de Dios. Brown distingue el sentido literal de un texto –*what the Bible meant*, lo que el texto significó– de los sentidos que el texto puede alcanzar a lo largo de su historia en una comunidad: *what the Bible means*: lo que el texto significa. Estos sentidos, que Brown denomina supraliterales, pertenecen a la teología, pero no a la exégesis. Los más importantes son el sentido canónico y lo que denomina sentido bíblico, *biblical meaning*.

El sentido canónico se da «cuando nos movemos desde el sentido que tiene el libro en sí mismo hacia el sentido que tiene ese libro cuando se une a los otros libros del canon de la Escritura». ⁶⁰ Para Brown, este sentido está documentado en la Biblia misma. Por ejemplo, cuando las cartas deuterocanónicas de Pablo se unen con las indudablemente paulinas y muestran los desarrollos de la teología de Pablo. Otro ejemplo: cuando la obra de Lucas se separa en dos volúmenes, el Evangelio y los Hechos, la idea del autor, que pensaba que no se podía separar la acción de Dios en Jesús con la acción en el Espíritu Santo, se modifica creando nuevas significaciones. O, de manera más constructiva, el paralelismo Eva-María quizás no pueda verse con nitidez como intención del autor en Jn 2,1-12; Jn 19,25-30 y Ap 12,1-6. Pero cuando Juan y Apocalipsis se unen en el mismo canon, las dos mujeres se toman juntas y el paralelismo entre Eva y María resulta mucho más probable. Esta interpretación canónica no le parece improcedente, ya que los libros de la Biblia, tomados individualmente no son normativos.

Más allá incluso del sentido canónico inmediato, el modo con que «la Iglesia en su vida, liturgia, y teología llega a entender la Biblia constituye el “sentido bíblico”, porque ha sido principalmente en este contexto donde esa colección ha servido como Biblia a sus creyentes». Ahora bien, este sentido bíblico, como el canónico, no deben tenerse como normativos «de una vez para siempre. Quienes escribieron los libros bíblicos y les dieron lo que denominamos sentido literal tuvieron una visión parcial de la verdad; lo mismo que aquellos que dieron a los libros el sentido canónico; la Iglesia tiene también una visión parcial cuando

⁵⁹ *Ibidem*, 10-12. Cfr., también, R.E. BROWN, *The Critical Meaning of the Bible*, 23-44.

⁶⁰ *Ibidem*, 30.

encuentra un sentido en esos libros para su propia vida. La cuestión del sentido es algo abierto y cerrado, y la interacción entre estos sentidos variados ofrece interés y vigencia a la exégesis. Es todo un reto para hacer exégesis de manera constructiva pero no de modo insípido». Además, debe tenerse en cuenta que la Iglesia no recibe solamente la Palabra de Dios de la Biblia, ya que el desvelarse de Dios en la revelación encuentra muchos caminos «en la Biblia y fuera de la Biblia». ⁶¹ La única prevención que señala Brown es que el sentido que se extraiga sea resultado de una “exégesis”, no de una “*eisegesis*”; la primera se ocupa del sentido literal y del sentido canónico y eclesial, la *eisegesis* es el ejercicio de aplicaciones y acomodaciones ajenas al significado literal del texto que le impone el intérprete. ⁶²

A partir de estas premisas, Brown entiende que existe y, probablemente, debe existir una cierta tensión entre las afirmaciones de la Escritura y la doctrina de la Iglesia. En concreto, señala que hay doctrinas de la Iglesia sobre las que poseemos en la Escritura una base abundante, aunque incipiente: por ejemplo, la doctrina sobre la Trinidad. Hay otras doctrinas donde la base de la Escritura es débil; por ejemplo, la concepción virginal de Jesús: la historicidad de la concepción virginal no se puede probar por medio del estudio histórico crítico –como se puede comprobar, más allá de una duda razonable, que Jesús fue crucificado–, aunque la exégesis histórica “favorece” la historicidad de la concepción virginal y la enseñanza infalible de la Iglesia resuelve la ambigüedad dejada por el análisis histórico. Hay, finalmente, doctrinas en las que las Escrituras son prácticamente silentes; por ejemplo, la perpetua virginidad de María, que sin embargo encuentra testigos tempranos en la patrística. ⁶³

Para R.E. Brown, este modo de trabajar teológica y exegéticamente posibilita el esfuerzo ecuménico, pues el sentido literal es idéntico para todos: se mide por criterios filológicos e históricos. Sin embargo, esta solución no deja de plantear problemas. Por una parte, la Escritura así entendida no puede ser el “alma de la teología”; es posible tenerla por juez, o por regla, por canon, pero no por alma. Además, según el presupuesto hermenéutico toda comprensión de un texto lleva consigo una pre-comprensión, un pre-juicio. El prejuicio de esta aproximación es el de una hermenéutica secularizada: examina los textos únicamente como testigos religiosos de un momento determinado. Brown quiere tender puentes entre el estudio histórico crítico liberal –en el sentido de “libre del dogma”– y la teología, pero la cabeza de puente del sentido literal está tan arraigada en el estudio histórico que no llega a alcanzar la orilla de la teología: quizás entraría

⁶¹ Cfr. *ibidem*, 31-35 passim; 8.

⁶² *Ibidem*, 34.

⁶³ Cfr. R.E. BROWN, *Biblical Exegesis and Church Doctrine*, 31-42; IDEM, *The Critical Meaning of the Bible*, 36-44. 124-146.

en el capítulo de lo que Guardini denominaba “el liberalismo limitado por el dogma”.⁶⁴

3. *Correcciones al modelo: cómo hacer más amplio y más relevante el sentido literal*

En los últimos cincuenta años la mayor parte de la exégesis ha trabajado con la idea de que el estudio histórico crítico de los textos bíblicos es imprescindible y que existe también necesariamente una tensión entre el sentido literal de los textos y la doctrina cristiana: al fin y al cabo, son dos discursos distintos. Sin embargo, tampoco han dejado de notar que el sentido literal que resulta de la exégesis historicista plantea a menudo más que una tensión; se resuelve en un hiato entre el texto y la doctrina.

Además, el sentido propuesto por esta exégesis historicista tiene algo de artificial en su afán restrictivo. Como afirma Gadamer, si la hermenéutica no es una mera tarea reproductiva sino productiva, el sentido de un texto sobrepasa siempre el sentido inscrito por el autor. Lo señalaba Bajtín con un ejemplo significativo: «Podemos decir que ni Shakespeare ni sus contemporáneos conocían al “gran Shakespeare” como nosotros lo conocemos. Comprimir a nuestro Shakespeare en la edad isabelina es absolutamente imposible». ⁶⁵ Con esto se quiere decir, sobre todo, que el gran Shakespeare, al que algunos autores atribuyen la “invención de lo humano” –porque en sus obras es capaz de expresar el valor de la duda, la ambición, la mezcla de lo grande y lo miserable en las personas, etc.– ha sido puesto de manifiesto en la lectura posterior de Shakespeare. Aunque el propósito inmediato de Shakespeare fuera la crítica de las costumbres del momento o la diversión de los espectadores, o la pervivencia de su compañía teatral, la manera con que expresa lo humano forma parte de su intencionalidad: tanto si Shakespeare lo conocía de manera reflexiva y expresa, como si no era consciente de ello.

Con mayor razón se puede decir esto de los libros sagrados. Por ello, la epistemología historicista se ha intentado completar y corregir desde diversas perspecti-

⁶⁴ J.C. OSSANDON, *Raymond E. Brown y el sentido literal de la Escritura*, «Annales theologici» 20/2 (2006) 337-356. Las objeciones mayores, más que a la manera de hacer exégesis de Brown, se refieren al método histórico crítico en sí mismo. Pueden verse en J.R. NEUHAUS (ed.), *Biblical Interpretation in Crisis. The Ratzinger Conference on Bible and Church*, Eerdmans, Grand Rapids-Michigan 1989. Sobre todo, la conferencia de J. RATZINGER: *Biblical Interpretation in Crisis. On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today*, 1-23; y la de R.E. BROWN: *The Contribution of Historical Biblical Criticism to Ecumenical Church Discussion*, 24-36, con unos *Addenda*, 37-49; el diálogo posterior entre los participantes, en P.T. STALLSWORTH, *The Story of an Encounter*, 102-190.

⁶⁵ Cfr. P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, 144.

vas.⁶⁶ En primer lugar, desde la hermenéutica filosófica. Desde Gadamer, todo el pensamiento en torno a la comprensión ha hecho notar que la hermenéutica de la reproducción de Schleiermacher o Dilthey es una imposibilidad: la lectura, la interpretación de un texto es siempre productiva. Por eso, junto con el estudio de la intención del autor es necesario proponer el estudio de la tradición del texto y de los efectos del texto en la historia. El sentido literal de un texto no es el sentido literal que se puede proponer desde la mera aplicación del método histórico crítico.⁶⁷

En segundo lugar, las ciencias humanas han considerado que la búsqueda de la *intentio auctoris* es una utopía. Si el autor no ha declarado explícita y reflexivamente en algún lugar su intención, no tiene ningún sentido plantearse buscarla: la *intentio auctoris* será siempre la intención que el crítico quiera asignarle; no será otra cosa que una forma de *intentio lectoris*. Por eso se ha propuesto definir como objeto de interpretación la *intentio operis*. Este término, acuñado por Umberto Eco, se ha impuesto en la exégesis bíblica. Eco hace notar que cuando un autor escribe un texto, tiene presente un “lector modelo” que comprenderá lo que escribe; lo que comprenderá este lector modelo es la *intentio operis*. Lo ejemplifica, entre otros modos, así: «Agustín, en el *De Doctrina Christiana*, decía que una interpretación, si en un cierto punto de un texto parece plausible, puede ser aceptada cuando viene confirmada –o al menos si no queda cuestionada– por otro punto del texto. Esto es lo que entiendo como *intentio operis*»;⁶⁸ es decir, el sentido literal será no lo que quiso decir el autor, sino lo que consiguió decir con sus palabras.

Pero esta posición tiene sus consecuencias: en el estudio de los textos bíblicos y de su significación es tan importante el método histórico crítico como los métodos de análisis literario de los textos: el retórico, el narrativo, etc. Así viene recogido expresamente en el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993):

La exégesis histórico-crítica ha tenido, con demasiada frecuencia, la tendencia a limitar el sentido de los textos, relacionándolos exclusivamente con circunstancias históricas

⁶⁶ Un *status quaestionis* antiguo, pero todavía valioso, M. DUMAIS, *Sens de l'Écriture. Réexamen à la lumière de l'herméneutique philosophique et des approches littéraires récentes*, «New Testament Studies» 45 (1999) 310-331.

⁶⁷ Señaladas brillantemente por F. DREYFUS, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église*, «Revue Biblique» 82 (1975) 321-359; IDEM, *L'actualisation à l'intérieur de la Bible*, «Revue Biblique» 83 (1976) 161-202; IDEM, *L'actualisation de l'Écriture, I. Du texte à la vie*, «Revue Biblique» 86 (1979) 5-58; IDEM, *L'actualisation de l'Écriture, II. L'action de l'Esprit*, «Revue Biblique» 86 (1979) 161-193; IDEM, *L'actualisation de l'Écriture, III. La place de la tradition*, «Revue Biblique» 86 (1979) 321-384.

⁶⁸ U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1991, 32-33.

precisas. Ella debería, más bien, procurar precisar la dirección de pensamiento expresada por el texto; dirección que, en lugar de invitar al exégeta a detener el sentido, le sugiere, al contrario, percibir las extensiones más o menos previsibles. Una corriente hermenéutica moderna ha subrayado la diferencia de situación que afecta a la palabra humana puesta por escrito. Un texto escrito tiene la capacidad de ser situado en nuevas circunstancias, que lo iluminan de modo diferente, añadiendo a su sentido determinaciones nuevas.⁶⁹

Todos estos nuevos caminos se podrían tratar más detalladamente, pero, en el fondo, ponen sobre la mesa un asunto latente en la epistemología liberal: la misma configuración del planteamiento historicista –buscar a través del texto el impacto que tuvo un acontecimiento en la mente, en la comprensión, del autor del texto– exige que el objeto de investigación esté situado en un momento y un lugar determinados. El método histórico crítico, en consecuencia, se ha utilizado únicamente en esa dirección.⁷⁰

Por tanto, primera deben definirse de nuevo tanto el objetivo del estudio –qué es el sentido literal– como el método con que acceder a él. Más de un autor ha señalado que no se ha llegado todavía a una nueva síntesis, pero hay que intentar trazar caminos.⁷¹ Al final del trabajo, volveré a este punto.

IV. LA EXÉGESIS CONTEMPORÁNEA DE LOS AUTORES PROTESTANTES

La exégesis protestante del último medio siglo ha reproducido con los matices propios del momento la misma controversia entre la aproximación historicista y la aproximación teológica que se ha ido repitiendo desde finales del siglo XVIII. Frente al *main stream* del historicismo, en la década de 1970, Brevard S. Childs invocó una aproximación teológica en nombre de una lectura canónica de la Escritura.

Para Childs hay dos contextos de lectura de los libros la Sagrada Escritura. El primero, el “contexto canónico”, lee cada libro –y ahí descubre, por tanto, el sentido literal– como testigo del plan divino en el contexto de la regla de la fe. Es

⁶⁹ EB 1408-1410.

⁷⁰ Pero esto les resulta difícil de aceptarlo a quienes han dedicado toda la vida a esta orientación exegética. Puede verse en J.A. FITZMYER, *The Interpretation of Scripture: In Defense of the Historical-critical Method*, Paulist Press, New York 2008. El libro también podría titularse una defensa de la exégesis de R.E. Brown y la suya propia. El enriquecimiento de sentido les parece desproporcionado; pero lo que sí se observa en Brown, en Fitzmyer y en otros es un desconocimiento del proceso de significación en los textos.

⁷¹ Cfr. M. DUMAIS, *Sens de l'Écriture. Réexamen à la lumière de l'herméneutique philosophique et des approches littéraires récentes*, 311; O.-Th. VENARD, *Introduction: Les deux asymptotes du sens littéral*, in IDEM (éd.), *Le sens littéral des Écritures*, Cerf, Paris 2009, 9-24.

la lectura que hacían Calvino y los padres de la Reforma que retomó, por ejemplo, Karl Barth para enfrentarse a la “crisis del principio de la Escritura”. En cambio, la investigación historicista lee el libro en un “contexto histórico” reconstruido por los mismos investigadores. El sentido que encuentra depende esencialmente del contexto que reconstruyen los mismos investigadores; no puede ser teológico, sino meramente religioso. Además, el sentido descubierto será siempre una reliquia del pasado. De hecho, si se examina la investigación de los autores del siglo XIX, se puede reducir el espectro a tres tipos. En primer lugar, están los autores “ostentivistas”; piensan que el sentido literal de los textos es el estado de cosas en el mundo espacio-temporal al que se refieren. Los ostentivistas pueden dividirse en dos grupos: los supernaturalistas, que piensan que se dan milagros en el mundo, y los naturalistas, que no creen que haya milagros y, por tanto, cuando aparecen los entienden como formas literarias para desplegar una enseñanza. En segundo lugar, están los propiamente “naturalistas”, que se preocupan únicamente de las ideas religiosas o morales que están detrás del texto, que, por tanto, en las narraciones bíblicas no ven otra cosa que alegorías de estas ideas. Un tercer tipo de autores lo conforman los “mitólogos”, que entienden que detrás de los textos únicamente hay un estado de la mente que después, textualmente, se ha transformado en un mito.⁷²

El contexto canónico, en cambio, ofrece un “sentido literal crítico”, es decir, no literalista, ni alegórico, sino resultado de un estudio literario e histórico del texto: es decir, el sentido que ofrecía el texto cuando fue leído en el contexto canónico, primero por la comunidad apostólica y después por los padres de la Reforma. Es el que Calvino denominaba *sensus literalis*, o *sensus simplex*, que en la tradición se denominaba también *sensus historicus*. Childs propone llamarlo *plain sense*, entendiendo la expresión como sinónima a las tres que se acaban de citar. Lo definía así:

El sentido literal del texto es el sentido claro [*plain*] testimoniado por la comunidad de fe. No reclama ser el sentido original, ni tampoco el mejor. Más bien, el sentido de las Escrituras canónicas que ofrece una norma teológica crítica para la comunidad de fe sobre cómo funciona autoritativamente la tradición para las futuras generaciones de creyentes.⁷³

Esta definición es una respuesta a la investigación moderna y contemporánea cuando propone un “sentido verbal original” o el “significado literal” de un texto

⁷² Con detalle en P.R. NOBLE, *The sensus literalis: Jowett, Childs, and Barr*, «The Journal of Theological Studies» 44/1 (1993) 1-23.

⁷³ B. S. CHILDS, *The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem*, in H. DONNER et al. (eds.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie, Festschrift für Walther Zimmerli zum 70.*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1977, 92.

bíblico con un horizonte heterogéneo al recibido en la tradición. Un ejemplo extremo pero claro: el *Cantar de los cantares*. Si se entiende el libro en el sentido de muchos comentarios contemporáneos, como un poemario de amor humano, sensual, con préstamos de poemas eróticos de culturas vecinas a Palestina, ¿qué relación tiene este sentido literal con el sentido que tiene en el canon de la tradición judía y cristiana?⁷⁴ Incluso si se acepta que el poema no habla del amor de alianza esponsal Dios por Israel, sino únicamente del amor humano, ¿hay razones claras que expliquen por qué se incluyó como libro autoritativo?, ¿realmente, era el amor humano un tema que preocupara a Israel como para incluirlo entre los libros sagrados? ¿No resulta más plausible pensar que desde el principio de su emisión y recepción como libro, la lectura literal era una lectura figurada? Lo cierto es que el Cantar se ha leído en el cristianismo y en el judaísmo literalmente de manera figurada; también se ha leído alegóricamente, trasladando las figuras del amado y la amada a Cristo y la Iglesia, y a Dios, o a Cristo, y al alma.

La propuesta de Childs, en su intento de clarificación, no dejaba de tener sus inconvenientes. En primer lugar, el cambio de terminología;⁷⁵ en segundo lugar, el hiato que establece entre el sentido verbal original y el sentido literal;⁷⁶ en tercer lugar, la propuesta llama la atención sobre la importancia del contexto en el que se leen los textos, pero lo cierto es que no existe un “contexto cero” actualizado en las lecturas. Los textos solo se entienden en contextos, y el contexto original tiene que decidir sobre los demás; si no se establece este contexto filológicamente, no puede darse el contexto de la regla de fe.⁷⁷

En realidad, en la práctica interpretativa de los autores que son modelo para Childs –san Agustín, santo Tomás, Calvino, Barth– el *plain sense* es el resultado de leer el “sentido verbal”, el sentido que tiene un pasaje, una frase, de un texto, en el contexto de la regla de fe; o, mejor, el *plain sense* es resultado de una “negociación” del sentido verbal con el contenido de la regla de la fe. Esos autores clásicos, cuando tropiezan con las frases o los textos polisémicos, se sirven de regla de fe para limitar la polisemia por un lado y favorecerla por otro.⁷⁸

Salvados estos extremos, la exégesis protestante no ha seguido derroteros distintos a los de la católica que se ha descrito arriba: en los dos casos hay un esfuerzo

⁷⁴ Cfr. H. PATMORE, *The plain and literal sense: on contemporary assumptions about the Song of songs*, «Vetus Testamentum» 55/2 (2006) 239-250.

⁷⁵ Cfr. J. BARTON, *The Nature of Biblical Criticism*, WJKP, Kentucky 2007.

⁷⁶ Cfr. R. WILLIAMS, *The Literal Sense of Scripture*, «Modern Theology» 7 (1991) 121-134.

⁷⁷ Cfr. F. KERMODE, *The plain sense of things*, in IDEM, *An Appetite for Poetry. Essays in Literary Interpretation*, Collins, London 1989, 173-188.

⁷⁸ K. GREENE-MCCREIGHT, *Literal Sense*, in K. VANHOOZER (ed.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Baker Publishing Group, Grand Rapids 2005, 455-457; más detalladamente, en K. GREENE-MCCREIGHT, *Ad Litteram: How Augustine, Calvin and Barth Read the Plain Sense of Genesis 1-3*, Peter Lang, New York 1999.

por entender el sentido literal original de los textos, intentando limitar las interpretaciones abusivas del historicismo con otras metodologías.⁷⁹

V. CAMINOS DE RENOVACIÓN

Se ha dicho que el “sentido literal” es, propiamente, un concepto teológico: como ya afirmaba santo Tomás, «en Teología solo se puede argumentar con el sentido literal». Sería el sentido propuesto por el autor del libro sagrado y expresado en su texto que resulta homogéneo con el discurso teológico –de orden pastoral, especulativo, espiritual– del presente del receptor de la Escritura.⁸⁰ Se podría formular también desde el punto de vista de la recepción: el sentido literal sería el sentido del texto sagrado que comprende el lector, que es homogéneo con su propio discurso cuando propone la palabra de Dios o cuando se la aplica a sí mismo. Pero, como la argumentación teológica no puede ser falaz, no puede partir de una proposición con varios sentidos ni de palabras que dan a entender muchas cosas al mismo tiempo: por tanto, el sentido literal de un texto debe ser unívoco.

Ahora bien, en la Sagrada Escritura, este sentido literal resulta problemático por varias razones. En primer lugar, porque “todos” los textos de la Sagrada Escritura son “literarios” o “poéticos”, en el sentido más general y originario de estas palabras; la Escritura no es un conjunto de proposiciones lógicas. En los textos literarios el sentido literal es el sentido banal, el que no dice nada. Por esencia, en una composición literaria, el texto denota una realidad o un concepto y connota otra cosa: no muere en la mera designación. Por esta razón Santo Tomás también lo denominaba “principal”: «*In sacra Scriptura praeter principalem sensum quem auctor intendit, possunt alii sensus non incongrue aptari*». ⁸¹ Aquí, el sentido literal se toma desde el punto de vista “filológico”.

En realidad, el sentido literal es en primer lugar filológico, solo que santo Tomás da por supuesta esa significación. Lo mismo ocurre en las obras poéticas. Sin un sentido literal, no existen los otros sentidos. Por otra parte, como señalaba Gadamer una obra “sobrepasa siempre” la significación pretendida por su autor. Por ello, si se repasan con atención todos los momentos de la historia de la interpretación establecidos antes, se descubre que el sentido literal, el sentido obvio de un discurso, no es otra cosa que un “control de la interpretación” de modo que no se entregue el discurso escrito a la arbitrariedad del receptor. Así ocurría en

⁷⁹ Cfr. J.-D. MACCHI, *Interprétations de la Bible dans le protestantisme*, «Transversalités» 145 (2018/2) 23-38.

⁸⁰ Cfr. O.-Th. VENARD, *Introduction: Les deux asymptotes du sens littéral*, in IDEM (éd.), *Le sens littéral des Écritures*, Cerf, Paris 2009, 9.

⁸¹ *Super Sent.*, lib. 4, d. 21, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 3.

la hermenéutica antigua, en san Agustín, en santo Tomás, en los primeros reformadores y en los documentos del magisterio católico: el sentido literal –obvio, filológico– del texto era el punto de partida para ulteriores sentidos, normalmente de orden teológico, congruentes con ese sentido literal.

Lo mismo ocurre con el planteamiento historicista, solo que ahora el sentido literal obvio se utiliza como punto de partida no para mirar delante del texto, sino detrás del texto. Se trata de descubrir la “mente del autor”, o mejor, el impacto de un acontecimiento, de una idea, en la mente del autor. Después, el texto se propone como expresión de esa mente del autor descubierta por el análisis. Pero, de resultas del planteamiento historicista, se ha cambiado el sentido literal. La tensión entre sentido literal y sentido teológico del texto se resuelve ahora en una disociación: el sentido literal pertenece al pasado y el teológico al presente. Se entenderá mejor con un ejemplo extremo. San Marcos afirma que en el Bautismo de Jesús se oyó una voz del cielo que decía: «Tú eres mi hijo, el amado, en ti me he complacido» (Mc 1,11). Según una corriente de la exégesis contemporánea, el texto de Marcos apunta hacia una cristología adopcionista: Jesús fue “adoptado” como hijo en el Bautismo.⁸²

Los extremos de esta interpretación pueden variar entre un exegeta y otro, pero es evidente que en una interpretación de este tipo el sentido literal del texto es mucho más estrecho; es más, depende esencialmente de la interpretación del exegeta: se propone un sentido literal que quizás no estuviera al alcance de los primeros destinatarios del texto. A veces parece que, en nombre de un decreto metodológico discutible, se propone un sentido del texto en el pasado heterogéneo con el discurso teológico del presente.

El historicismo plantea así problemas que la epistemología clásica no se había planteado en profundidad. Por eso, es necesario volver a los principios epistemológicos: qué hay de parcial en la epistemología historicista o de incompleto en la epistemología clásica.

1. *Qué entendemos por sentido*

Benveniste afirmaba que el sentido es un concepto tan obvio, tan de sentido común, que corremos el riesgo de utilizarlo incorrectamente. La “palabra” es polisémica en la mayoría de los idiomas modernos. De manera general suele usarse en relación con la percepción humana y sus instrumentos: el sentido de la vista,

⁸² Así R. E. BROWN, *Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, Doubleday, New York 1998². Brown señala bastantes veces a lo largo del libro que Mateo y Lucas parten de una cristología “creacionista” (Jesús fue creado en el seno de María) y Juan de una cristología transcendente (el Verbo se hizo hombre), mientras que Marcos es adopcionista: Jesús fue adoptado como hijo en el Bautismo.

el oído, el gusto; el sentido de la orientación; el sentido común como sinónimo de la prudencia; etc. En la filosofía del lenguaje y en la lingüística contemporáneas, el sentido se ha entendido en relación con el significado preciso del acto de enunciación de un discurso, considerando la referencia y la coherencia.⁸³

Referido al sentido de un discurso, o de un enunciado, se podría definir con Ricoeur como «el contenido noético de un acto de habla [enunciación]» que el emisor pretende y el receptor entiende.⁸⁴ A pesar de los tecnicismos, la noción aparece clara. Por ejemplo, si en un contexto neutro se afirma: «Cristo nació en Belén», el sentido de esa frase se refiere al hecho histórico del nacimiento de Jesús en aquella aldea de Palestina.

En ese “enunciado” sencillo se han convocado tres elementos importantes que concurren en el acto de enunciación del discurso: la referencia extralingüística –aquello de lo que se habla: Cristo, Belén, etc.–, la cadena lingüístico-gramatical –las palabras, las frases, en su composición como cadena de habla– y el sentido. El sentido es el aspecto de la referencia que el autor de la enunciación le propone mediante su enunciado al lector. Es importante notar que una referencia puede tener diferentes sentidos: por ejemplo, del nacimiento de Cristo se puede predicar el lugar geográfico, Belén; el lugar físico, un pesebre; el momento, etc. En cambio, si se considera al revés, el acto de enunciación sólo tiene un sentido; este sentido puede ser ambiguo, o, incluso anfibológico –dos sentidos al mismo tiempo–, pero en ese caso el sentido es uno, que es ambiguo o anfibológico. Si no fuera así, no podría haber comunicación. La sucesiva reflexión filosófica y lingüística ha precisado alguna cosa más: que la referencia de las proposiciones más que un objeto es un “estado de cosas”,⁸⁵ y que las unidades lingüísticas, más que un significado, tienen “significación”.

En realidad, tanto en exégesis como en teología se opera con este paradigma. Por ejemplo, si nos preguntamos por el sentido del Bautismo de Jesús tal como

⁸³ La Bibliografía en este punto es descomunal. También puede ser confusa. Una panorámica muy general en J. GRACIA, *Meaning*, in K. VANHOOZER (ed.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Baker Publishing Group, Grand Rapids 2005, 492-499. De todas formas, en el cuerpo de la argumentación nos ceñiremos a lo relevante de la teoría semiótica cuando se aplica a los textos bíblicos, identificable fácilmente por el lector no iniciado en los temas filosóficos y lingüísticos.

⁸⁴ «Hay que entender por significación del acto del lenguaje (o más precisamente por el *noema* del decir) no sólo la frase en el sentido restringido del acto proposicional, sino también la fuerza ilocucionaria y la acción perlocucionaria» (P. RICOEUR, *Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte*, in IDEM, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1987, 186). «El sentido es, en una primera aproximación, el significado noemático del acto noético consistente en entender algo» (P. RICOEUR, *Evento e senso*, in G. NICOLACI (ed.), *Segno ed evento nel pensiero contemporaneo*, Jaca Book, Milano 1990, 20).

⁸⁵ Así Wittgenstein en el *Tractatus* párr. 4.5: L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid 2003.

viene propuesto por Marcos (Mc 1,9-11), resultan varios sentidos, según los estados de cosas que se consideren. Se puede proponer el sentido del relato en relación con la Transfiguración (Mc 9,2-13), o con la pasión –Mc 10, 38: «¿Podéis beber el cáliz que yo he de beber o bautizaros con el bautismo con que yo me voy a bautizar?»–, o con los pasajes que le preceden y le siguen (Mc 1, 4-8.12-13), o con el entero relato de Marcos, o con el hecho histórico de Jesús acudiendo al bautismo de Juan, etcétera.

En este punto es importante notar varias cosas. En primer lugar, que en cada uno de los marcos que hemos enumerado se da un sentido, que ese sentido es coherente, que está declarado por el texto –por tanto, es literal–, y que se puede dar gracias a que las palabras y las frases tienen “significación” y representan un “estado de cosas”. En segundo lugar, que este mismo paradigma se puede aplicar a todos los otros géneros literarios de la Biblia: incluso un dicho sapiencial, con un contenido de designación preciso, tiene un sentido distinto –no diverso, ni diferente– según sus contextos: el antes y el después, la estructura del libro, etc. Finalmente, hay que considerar también la situación de enunciación del autor. Así, por ejemplo, sería un sinsentido preguntarse qué sentido tiene “para el autor de san Marcos” su relato del Bautismo en relación con el cuarto evangelio, pues el cuarto evangelio no pertenece al estado de cosas de Marcos; en cambio, al revés sí tendría sentido, pues parece que Juan conoce el evangelio de Marcos.

Pero, para que estos sentidos puedan darse tiene que haber antes un sentido literal del texto entero de Marcos, de su acto de enunciación. Además, ¿puede concebirse que Marcos haya querido inscribir todos esos sentidos en su texto? Aquí es donde conviene ir con más precaución porque aquí es donde radican la mayor parte de los desacuerdos en la reflexión moderna. Unos desacuerdos que han venido, al menos en parte, por el desconocimiento del funcionamiento del sentido en los textos

2. *El sentido de las obras poéticas, es decir, de los textos bíblicos*

El enunciado, un tanto paradójico, quiere señalar que los *textos* bíblicos son *obras poéticas*. Es necesario precisar estos términos. Técnicamente, un “texto” es un discurso escrito; es decir, es un modo de comunicación peculiar, caracterizado sustancialmente porque se compone de dos actos separados en el tiempo y en el espacio: la escritura [emisión] del texto y la lectura [recepción]. Frente al discurso oral, se caracteriza por la ausencia de los elementos ostensivos: la referencia de la que se habla y los interlocutores, el autor para el lector y viceversa. Una “obra” no es más que un texto completo: tiene un inicio, una clausura, y está teleológicamente organizado desde el principio hasta el final. Tiene una cara externa, constituida por las expresiones utilizadas según formas y géneros convencionales,

y una cara interna que es el significado expresado. Al calificarla de “poética”, no se quiere decir que esté llena de figuras o artificios, sino que es una creación, una obra (*poiesis*) del autor: con la escritura de la obra se crea algo que antes no existía.⁸⁶

Desde esta perspectiva apenas descrita, una carta, un salmo, un evangelio, son obras poéticas. También los libros como el Pentateuco, los Salmos o Proverbios, son una obra, aunque en estos casos el fenómeno de las convenciones es un tanto más complejo porque va más allá del género y la forma literaria. De estas notas, especialmente de las señaladas a propósito del texto, se derivan un conjunto de características que se dan en la comunicación por obras escritas y que se enumeran en favor de la claridad:

1. La comunicación escrita es siempre unidireccional, es decir, va del autor al texto y del lector al texto. No hay posibilidad de preguntar por parte del lector si no ha entendido algo. Ricoeur solía afirmar que el autor, una vez escrito el texto, está muerto. Para algunos es una exageración; en todo caso es una metáfora. Pero es claro que el autor, si quiere que se le entienda y no se le malentienda, tiene que inscribir en el texto todo lo necesario para la comprensión de los lectores en los que piensa al escribir su obra: técnicamente, el “lector implícito” de un texto.

2. Lo que el autor quiere comunicar mediante una obra poética –el sentido de su texto– no lo entenderá nunca de la misma manera exacta el lector. Lo que ha puesto de manifiesto la filosofía hermenéutica contemporánea –de modo distinto a como ya se proponía en la filosofía clásica– es que los pre-juicios –entendidos como condición de comprensión– del lector y el autor son distintos, incluso cuando ambos sean contemporáneos. Es más, en cuanto el autor tiene que proponer el texto en un lenguaje que tiene sus significados y convenciones asentados socialmente, se puede afirmar que en el proceso de comunicación por medio de obras hay tres “mundos” distintos que coinciden en una gran parte, pero no del todo: el mundo del autor –lo que el autor quiso decir–, el mundo del texto –lo que consiguió decir– y el mundo del lector: lo que éste comprendió. El que interesa es el mundo del texto, que coincide con lo que propiamente llamamos el “sentido” literal de un texto.

3. Cuando un autor propone una obra a sus destinatarios, lo que transmite es propiamente una representación, una “imagen” de la realidad, de la referencia, de la que habla. Esta imagen, según lo que propone Aristóteles, es una “imitación” de la realidad, pero una imitación poética, que construye el autor. De hecho, el autor imita la realidad “según la totalidad”, porque propone la “esencia”, más que “cada una de las cosas” de la realidad que imita. Por utilizar un símil, lo que una obra propone se parece más a un “cuadro” que a una “fotografía” en cuanto

⁸⁶ Tomo aquí sobre todo nociones de Ricoeur. Las he expuesto con más detalles en los capítulos tercero y cuarto de mi monografía V. BALAGUER, *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*, Eunsa, Pamplona 2002.

la fotografía reproduce todas y cada una de las cosas, pero solo de “un instante”, y en ese sentido es más imperfecta y no puede reproducir la esencia.

Para realizar esta creación poética, el autor de una obra “extrae” unas impresiones de la realidad, con las que “construye aquello [la imagen] que imita”: es decir, crea una imagen mental de esa realidad, que propone después –o inmediatamente, pues, si se quiere comunicar algo, no hay pensamiento sin lenguaje– verbalmente, con las expresiones y convenciones literarias que pueden entender sus destinatarios. En toda obra poética, sus componentes son, como decía R. Barthes, «seres de papel»: proponen sólo unos rasgos según una “lógica” y una “tradición” de representación por escrito. Por ejemplo, los personajes: el rey Herodes de Marcos, tiene una referencia exterior –Herodes Antipas– pero viene representado “solo” por algunos rasgos: su capacidad para ajusticiar impunemente al Bautista, su debilidad respecto de Herodías y Salomé, su admiración por Juan Bautista, su curiosidad ante Jesús, y poco más. Lo mismo puede decirse de Jesús, de Pedro, de todos los personajes del Evangelio. Además de los personajes, en una narración, también hay que concebir según la lógica de la tradición y la representación las acciones y la trama –la organización según una cosa a causa de la otra– del relato. Eso lo propone el autor desde paradigmas y arquetipos comunes al autor y al lector.

4. Ahora bien, todo lo que se ha resumido arriba, conlleva un corolario inmediato que Ricoeur señala muy bien: en las obras poéticas escritas, en una primera instancia, “su sentido es su referencia”. Los materiales lingüísticos y literarios que figuran en él todos juntos contribuyen a representar un “mundo”: el mundo del texto, la imagen mental objetivada verbalmente para ser comunicada. Eso es lo que se denomina el sentido [literal] del texto. Por eso, cuando uno pregunta cuál es el sentido de un poema, o de una obra literaria, el autor contesta: “la obra misma”, con sus posibilidades de generar sentidos.⁸⁷ La imagen pictórica que se ha convocado arriba puede servir como analogía: el significado primero, principal, de un cuadro es el cuadro mismo.

Naturalmente, la obra poética, en su totalidad, tiene una referencia externa, extralingüística, que puede ser una realidad natural o histórica, o ficticia: normalmente la referencia última de las obras ficticias es una idea o un concepto que se expone de manera indirecta. Pero abordar este aspecto nos desviaría ahora del objeto principal. Lo que importa notar es que, como la obra propone un “mundo” y en el mundo las cosas pueden tener más de un sentido, así también en la obra poética. Por eso se afirma que las palabras, las frases, el género literario, los

⁸⁷ Cfr. F. KERMODE, *The plain sense of things*, in IDEM, *An Appetite for Poetry. Essays on Literary Interpretation*, Collins, London 1989, 173-188 ; M. RIFFATERRE, *La ilusión referencial*, «Coherencia» 14/2 (2017) 13-37 [originalmente en inglés «Columbia Review» 57/2 (1978) 21-35]; VENARD, *Introduction: Les deux asymptotes du sens littéral*, 12, con Northop Frye.

elementos verbales y comunicativos no tienen dentro de la obra un sentido, sino una “significación”. Las posibilidades de significación de cada una de las unidades lingüísticas y literarias permiten la relación creadora de sentido de unas cosas con otras.⁸⁸ Así, por ejemplo, como se ha señalado arriba, el relato del Bautismo en Marcos –o la voz del cielo– pueden tener y tienen, de hecho, más de un sentido en una lectura literal del Evangelio.

5. Ahora bien, estas posibilidades de sentido tienen que haber sido inscritas por el autor. Propiamente, como se ha visto, la intención del autor (*intentio auctoris*) es imposible conocerla; resulta más asequible conocer la intención del autor manifestada por el texto en su contexto de emisión (*intentio operis*). En realidad, el autor de un discurso quiere que su mensaje se entienda y busca evitar que se le malentienda. Por tanto, en un texto complejo o relativamente complejo, como es el caso de todos los libros bíblicos, es evidente que el autor ha previsto de alguna manera las posibilidades de sentido de las diversas configuraciones que pueden darse.

Si se atiende bien a los pormenores descritos, hay que concluir que el autor de una obra poética, de un libro, realiza dos acciones distintas. La primera, de orden poético: “componer” una obra –con un mundo del texto: un sentido literal– pensando obviamente en sus destinatarios inmediatos, aunque, por ser escrita, la obra tendrá presentes también a otros que puedan leerla y comprenderla. La segunda operación es de orden comunicativo: consiste en “entregar” la obra a los primeros lectores. Con ello lo que hace es “proponer una obra, con su mundo del texto” a los receptores.

3. Corolarios. Conclusiones

El sentido literal entendido como el “compuesto” por el autor en su obra es capaz de explicar la manera con que se ha propuesto este sentido a lo largo de la historia; es capaz también de salvar los escollos que se presentaban.

Es perfectamente coherente con las exposiciones clásicas de san Agustín y santo Tomás, que no proponían una explicación tan compleja simplemente porque no se les había planteado el problema. Es capaz, sin embargo, de dar razón de lo que las encíclicas bíblicas denominaban “sentido literal” y “sentido teológico” de la Escritura. El sentido teológico de las unidades textuales es la lectura de los sentidos que tienen las unidades del texto en nuevos contextos –en el caso del

⁸⁸ De manera parecida en J.-E. DE ENA, *Le Cantique des Cantiques au risque du sens littéral (ou textuel)*, in O.-Th. VENARD (éd.), *Le sens littéral des Écritures*, Cerf, Paris 2009, 123-151; O.-Th. VENARD, *Conclusion: Problématique du sens littéral*, in IDEM (éd.), *Le sens littéral des Écritures*, 293-315.

sentido teológico es la doctrina contenida en esa unidad– en coherencia con el sentido literal del texto compuesto por el autor.

Explica también de manera coherente lo que los primeros reformadores entendían por sentido literal. Es el mismo sentido literal del texto, pero en el contexto de la entera revelación, en relación sobre todo con Cristo. Respecto de lo señalado por la lectura canónica, que quiere volver al planteamiento originario de la Reforma, esta explicación corrige un tanto la posición de Childs y es capaz de asentar los puentes que tienden otros autores entre lo que denominan sentido verbal original y sentido literal.

El reto es la exégesis historicista que, como se ha visto, restringe el ámbito del sentido literal a lo que ella se impone a sí misma por decreto metodológico, y que aquí se ha ejemplificado con R.E. Brown. Según una propuesta de Brown, Marcos parece proponer una cristología adopcionista. Pero esto deberíamos decir que es un sentido historicista deducido del sentido literal que propone Marcos. A decir verdad, una interpretación de Mc 1,11 –«Tú eres mi hijo, el amado, en ti me he complacido»– que entiende que Jesús, por ser hijo, el único, es comisionado por Dios para ser el siervo del Señor en quien Dios se complace, tiene las mismas garantías de ser correcta. La cuestión es la coherencia de estas interpretaciones en el mundo del texto que ofrece Marcos. Es indudable que Marcos no utiliza las palabras persona y sustancia de las que se sirvieron los concilios posteriores, pero el texto está abierto a ello. El sentido literal, tal como se ha propuesto arriba en coherencia con la interpretación de todas las obras, sean históricas o de ficción, corrige los abusos de una exégesis minimalista.

Sobre todo, entender el sentido literal como el sentido “compuesto” en la obra permite al lector acercarse a los textos bíblicos sin el temor de encontrarse con un ángel de espada flamígera que prohíbe la entrada a los no iniciados en la exégesis especializada en un momento determinado. El autor ha propuesto la obra para que se entienda y el lector la entiende normalmente. Es verdad que se le impone la tarea de estudiar más porque, como solía repetir Ricoeur, «explicar más es comprender mejor», pero esto lo hace desde aquello que ya comprende.

ABSTRACT

La teología necesita trabajar con el sentido literal de la Sagrada Escritura expuesto con claridad. Sin embargo, no hay una definición aceptada por todos de sentido literal. En unas ocasiones este sentido se describe desde el punto de vista teológico; en otras desde el punto de vista exegético o filológico. Además, unas veces se refiere al sentido de las obras bíblicas y otras al sentido de un pasaje o de una realidad. El trabajo describe los términos del problema a lo largo de la historia y

propone después una tesis en la que el sentido literal entendido filológicamente es una base suficiente para aplicarlo también teológicamente.

Theology needs to work with clearly stated literal sense of the Sacred Scripture. However, there is no universally accepted definition of literal sense. This sense is described, at times, from a theological point of view and, at other times, from an exegetical or philological point of view. In addition, it refers, sometimes, to the meaning of biblical works and, in other occasions, to the meaning of a passage or reality. This article describes various stances on this issue throughout history and subsequently proposes a thesis according to which the philologically understood literal meaning is a sufficient basis for its application in theology.