



Meza, José Luis, Dir. *El arte de interpretar en Teología. Compendio de hermenéutica teológica.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017.

El libro da cuenta del trabajo de un grupo de profesores y profesoras de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana en torno al lugar que ocupa la hermenéutica y su plurivocidad creciente en el trabajo teológico y en el seno de la experiencia de fe. Cada uno de los trece capítulos que componen tiene tres apartados: en el primero se describe la especificidad del enfoque hermenéutico particular desarrollado en la contribución; el segundo expone el modo como «opera» dicho enfoque y el tercero se centra en las problemáticas que podrían ser abordadas recurriendo a las particularidades de la hermenéutica expuesta, así como sus perspectivas y desafíos.

En esta reseña opto no por una descripción o crítica rigurosa de cada uno de los capítulos, sino más bien por señalar algunos

rasgos centrales de la hermenéutica que se exponen en diversos pasajes de la obra que nos ocupa.

El primer rasgo de la hermenéutica que se resalta en el texto es la *crítica a un modo monolítico, cerrado, de entender el saber, el conocimiento y la experiencia*. Es muy conocido que la hermenéutica del siglo xx, con Heidegger, Gadamer y Ricœur a la cabeza, recoge una larga tradición que critica la reducción del saber y del conocimiento a los cánones del método científico, así como la universalización de lo que habría de entenderse respecto a qué es el ser humano, qué es la sociedad o la historia. Este libro es un eco de esas críticas y cada una de sus contribuciones se ubica, precisamente, en las antípodas de una reflexión teológica científicista, universalista, descontextualizada, desencarnada. Por ejemplo, en

palabras de Vergara: «La teología trasciende, a partir de la memoria [añadamos: también del relato, de la simbología, de la experiencia, de la historia] los portentosos muros racionalistas y positivistas que la consideran incapaz de reclamar y argumentar públicamente desde un clamor del pasado venido de la cruz»¹.

Vale la pena recordar que una de las reflexiones, especialmente de Gadamer, que más contrastan con la idea y la práctica de la ciencia moderna está relacionada con la *experiencia*. Para el hermenauta, la experiencia es algo que nos pasa, que no dominamos, que no es del reino de la voluntad subjetiva, metódica, calculadora. Nada más lejos de la filosofía hermenéutica que declarar sin matices que el centro de la interpretación lo ocupa el sujeto². Por el contrario, en la experiencia el sujeto se disloca, se pone ante sus límites; el

acontecimiento señala la finitud propia y, al conmover nuestras convicciones, al zarandear nuestros modos típicos de actuar, de vernos a nosotros mismos, nos obliga a vivir de otro modo.

En el libro que hoy nos ocupa leemos varios pasajes en los que aparece la experiencia de Dios en el modo como acabamos de señalar. La experiencia de Dios es algo que nos pasa, que nos transforma, que configura «una línea de sentido para quien lo vive, por cuanto cuestiona la linealidad del sentido precedente y su suficiencia explicativa, al tiempo que pone en escena los elementos para el establecimiento de una nueva dirección»³. Y más adelante:

Si el acontecer originario de la revelación no es una palabra pronunciada sino una vivencia interpretada, entonces el punto de partida originario de la teología ha de ser, antes que el análisis de un texto, el recurso a la experiencia misma. Considerar la experiencia como punto de partida de la tarea interpreta-

1 José Vergara, «Hermenéutica anamnética. Hacer memoria de la pasión y muerte de las víctimas de ayer y hoy», en *El arte de interpretar en Teología. Compendio de hermenéutica teológica*, ed. José Luis Meza (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017), 115.

2 De ahí que sea necesario matizar lo que afirma Luis Escalante en: «Hermenéutica liberadora. Praxis del Reinado de Dios para la liberación del pobre y del oprimido», en *El arte de interpretar en Teología*, 224.

3 Olvani Sánchez, «Hermenéutica de la revelación. Comprender para orientar mejor la experiencia creyente», en *El arte de interpretar en Teología*, 58.

tiva de la teología tiene como intención primera vislumbrar su momento final, su objetivo, que no es solo la producción de discursos teológicos, sino la reorientación de la praxis del creyente⁴.

El segundo rasgo distintivo de la hermenéutica es la *recuperación de la pregunta por el sentido del ser y su historicidad*. Si nos remontamos a dos de las obras centrales de Heidegger –*Ontología. Hermenéutica de la facticidad y Ser y tiempo*– y seguimos el hilo hasta Gadamer y el mismo Ricoeur, nos encontramos con un llamado de atención para la filosofía, en particular, y para la cultura en general: es necesario salir de eso que llama Heidegger «el olvido del ser» y recuperar la pregunta por quiénes somos, esto es, por el *sentido* de nuestra existencia, aquí y ahora; volver a interrogarnos por nuestro ser-en-el-mundo.

La Teología, según se insiste a lo largo del libro, da cuenta de una experiencia que interroga al creyente en primera persona, en su propia historia, en su fac-

tividad. De ahí que la teología ha de decidirse siempre «por la ontología de la historicidad del ser en situación y concreción»⁵, decisión que implica, a su vez, una apertura radical «al misterio de amor y de gracia que lo constituye de modo singular y nominal»⁶. Dicha decisión por la historicidad de la revelación tiene como consecuencia la asunción de una obra de amor en la que Dios salva *dentro* de la historia, puesto que «interviene como compañero que se encuentra con los seres humanos y se encarna en sus historias»⁷.

De otra parte, la asunción de la historicidad de la experiencia humana obliga al teólogo a reconocerse marcado por una cultura, una identidad de género, un idioma, unas condiciones económicas, políticas, culturales, específicas en las que Dios mismo se manifiesta, pero también

4 Olvani Sánchez, «Hermenéutica de la revelación. Comprender para orientar mejor la experiencia creyente», 63.

5 Alberto Parra, «Heidegger y la teología hermenéutica. Sobre el ser, el pensar, el creer», en *El arte de interpretar en Teología*, 43.

6 Alberto Parra, «Heidegger y la teología hermenéutica. Sobre el ser, el pensar, el creer», 51.

7 Juan M. Torres, «Hermenéutica de la correlación. Encuentro entre lo divino y lo humano, entre la revelación y la fe», en *El arte de interpretar en Teología*, 175.

en las que su acción salvífica parece imposible o lejana. El compromiso con su condición histórica obliga al teólogo no solo a comprender la acción de Dios en un contexto adverso, sino a proponer caminos para que dicho contexto pueda transformarse: «se busca... salvar la historia, haciendo presente y activo el poder amoroso y salvador de Dios y ubicando en el centro de las acciones y de la reflexión ese poder divino revelado –sugestiva y reveladoramente– en Jesús de Nazaret»⁸.

Una última consideración sobre la historicidad como eje central de la reflexión hermenéutica concierne al reconocimiento del carácter histórico de la teología misma, sobre el que llama la atención Óscar Arango: «toda teología debería explicitar su historicidad, su matriz referencial, su horizonte ideológico, su medio histórico, el desde dónde comprende e interpreta el misterio. Y si las teologías poseen historicidad también la tienen

sus verdades, su lenguaje, sus mediaciones»⁹.

El tercer rasgo de la hermenéutica que se resalta en el texto concierne a *la centralidad del lenguaje en la comprensión de uno mismo*. Tal como testifica el libro que presentamos, la hermenéutica puede decirse de muchas maneras, no es una escuela cerrada de pensamiento, ni un cuerpo teórico clausurado, ni mucho menos un método bien definido. Sin embargo, es necesario tener presente que una de sus marcas de agua radica en la centralidad del *lenguaje* como modo de acceso privilegiado a la comprensión del ser que uno mismo es y del ser con otros.

Entre las diversas formas de nombrar la plurivocidad de la hermenéutica, hallamos la muy conocida idea de Ricœur según la cual existirían dos vías de la hermenéutica: la vía corta y la vía larga. La primera tendría en Heidegger e incluso en Gadamer a sus principales representantes, y señala que habitamos el mundo comprensivamente; así, «herme-

8 Luis Escalante, «Hermenéutica liberadora. Praxis del Reinado de Dios para la liberación del pobre y del oprimido», 239.

9 Óscar Arango, «Hermenéutica de la realidad histórica. Una inteligencia volcada sobre la realidad», en *El arte de interpretar en Teología*, 204.

néutica» nombra no un método de interpretación ni un paradigma particular de las ciencias del espíritu, sino la condición de nuestra existencia en la que uno mismo se comprende en su historicidad, en su situacionalidad. La reflexión filosófica explicita esta condición, la apalabra de un modo particular, pero jamás reemplaza la experiencia primigenia del existir comprendiendo.

La vía larga, en cambio, supone que la comprensión de sí mismo requiere el rodeo por los símbolos culturales. Para Ricoeur, nos comprendemos mejor gracias al rodeo por los textos en los que hemos configurado nuestra identidad personal, de donde hemos bebido para aprender los valores y las convicciones que orientan nuestra acción, y en cuyo seno comprendemos formas de ser, pensar, sentir o actuar diferentes a las nuestras; del mismo modo, dejarse instruir por los textos, eso que Ricoeur llama «discipulado del texto», nos ayuda a (re)orientar nuestra vida, nos permite imaginar otras formas de vivir, crear otras formas de narrarnos. Del mismo modo, el rodeo exigido por esta perspectiva puede ir a las acciones –entendidas como

textos– o al cuerpo de imaginarios sociales (ideologías y utopías, por ejemplo¹⁰) en los que vivimos y que son pieza clave para comprender nuestro ser.

Si nos atenemos a esta «clasificación» de Ricoeur, diríamos que en *El arte de interpretar en teología* se articulan las dos vías¹¹. Por un lado, me parece que ninguno de los autores convocados en el libro negaría que «cuando hablamos de hermenéutica teológica, nos referimos a una manera de ser en el mundo y de estar frente a la realidad; a la manera como por medio de nuestra experiencia leemos (interpretamos) lo que nos sucede y lo que nos rodea, lo que recibimos y comunicamos»¹². Por otro, varias contribuciones proponen esa especie de rodeo por los textos, especialmente por el texto bíblico. El *rodeo por los textos* será la característica del trabajo hermenéutico que resaltaremos enseguida.

-
- 10 José Vergara, «Hermenéutica anamnética. Hacer memoria de la pasión y muerte de las víctimas de ayer y hoy», 116; Oscar Arango, «Hermenéutica de la realidad histórica. Una inteligencia volcada sobre la realidad», 213.
- 11 Para una problematización de esta postura ricœuriana, ver: Emmanuel Falque, «¿Es fundamental la hermenéutica?», *Ideas y valores* 152, Vol. LXII, (2016): 199-223.
- 12 José Luis Meza, «Introducción», en *El arte de interpretar en Teología*, 14.

Insistamos en que preguntar por el sentido de nuestro ser, por quiénes somos, supone también una vuelta a los textos que han configurado nuestra existencia, textos en los cuales se ha sedimentado nuestro ser histórico, pero que se abren a interpretaciones siempre novedosas. Como se ve en el libro que hoy celebramos, la interpretación de textos no se reduce a la aplicación rigurosa de un método, aunque puede exigirlo —especialmente si aceptamos la célebre sentencia ricœuriana según la cual «Explicar más es comprender mejor»—. En otras palabras, no hay por qué renunciar a «respetar al texto bíblico, en su textura, en su configuración interna»¹³, para lo cual siguen siendo pertinentes los recursos que nos ofrece la exégesis bíblica, así como el auxilio de otras disciplinas que amplíen la mirada que puede tenerse sobre un texto¹⁴.

La *lectura*, en su más auténtico sentido, supone también que uno mismo se comprenda ante

el texto¹⁵. ¿Qué significa esto? Al menos desde la perspectiva ricœuriana —y seguramente desde otras presentes *El arte de interpretar en Teología*—, tal comprensión supone: a) capacidad de interrogarse por la propia vida ante el texto, de *aplicar* sus propias preguntas a las preguntas que se ofrecen allí, cuidando que el texto no desaparezca ni sea reducido a la subjetividad de quien lee¹⁶. b) refiguración de la propia identidad. Uno no

13 José M. Siciliani, «Hermenéutica teológico-narrativa. La fe cristiana como una historia», en *El arte de interpretar en Teología*, 91.

14 Olga Vélez, «Hermenéutica crítica feminista. Mediación para reconstruir la presencia de las mujeres en el cristianismo», en *El arte de interpretar en Teología*, 259.

15 José María Siciliani, «Hermenéutica teológico-narrativa. La fe cristiana como una historia», 101. En este sentido, podría ser artificiosa la tajante separación entre lectores profesionales y lectores comunes. El «lector» profesional que presenta Hans de Wilt es «el exégeta que escudriña el texto como texto, como entidad lingüística, y espera resultados relacionados con el texto, no tanto con la propia vida». Hans De Wilt, «Hermenéutica empírica. Ver a través de los ojos del otro», 306. «Para el lector profesional el acto de lectura del texto sagrado implica un ejercicio cerebral, científico, controlable y metódicamente realizado; para el lector común es más bien un ritual, caótico a veces, exótico, asociativo». Hans de Wilt, «Hermenéutica empírica. Ver a través de los ojos del otro», 307). A mi juicio, este es un lector «deforme», «caricaturizado», muy lejano del que se propone en hermenéutica, un lector de escritor que no es capaz de ver la articulación entre el mundo del texto y el mundo del lector, entre la lectura metódica y la lectura que podríamos llamar existencial del texto.

16 No podemos olvidar que la *aplicación* no es prescindible para quien dice trabajar según el modo hermenéutico. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, vol. 1 (Salamanca: Sígueme, 1988), 413-14.

sigue siendo el mismo después de dejarse cuestionar por el texto, de entrar en la propuesta de mundo que nos lanza el texto, de «dejarse tocar por los personajes, recrearse en el texto y dejar que el mensaje toque la vida de quien se acerca, no permanecer lejanos o inmunes a lo que el texto o el personaje quiere transmitir»¹⁷; c) (re)activación de la capacidad de actuar, narrar y hacerse responsable de las acciones propias. Ricœur ha mostrado, por ejemplo en *Temps et récit* y *Soi-même comme un autre*, que el texto literario –y podríamos decir aquí: el texto bíblico– abre nuestra capacidad de reconocernos sujetos capaces de acción, de iniciativa; el texto literario también abre nuevos horizontes de sentido en el que *lo posible* se articula con *lo existente* en el cruce entre el mundo del texto y el mundo de uno mismo como lector. En palabras de algunos autores del libro: en la lectura, los textos pueden aparecer como «una posibilidad nueva de existencia,

17 Gabriel Suárez, «Hermenéutica analógica-icónica. Entre el univocismo y el equivocismo de las interpretaciones», en *El arte de interpretar en Teología*, 164-65.

como una historia susceptible de ser emprendida, vivida y realizada en la historia actual de la humanidad»¹⁸; asimismo, la lectura puede permitir «contar de nuevo –en clave diferente–» un relato en el que las mujeres, los negros, los homosexuales, entre otros seres humanos denostados o invisibilizados, son silenciados sistemáticamente por el texto bíblico o por los textos de la tradición y el magisterio¹⁹. Y, por último, leemos a Moltman, citado por Vergara: «en los momentos en que amenaza el riesgo de muerte, los relatos sagrados de la Biblia hablan para despertar la esperanza allí donde no hay nada que esperar»²⁰.

La relación con el/lo otro será el último rasgo de la hermenéutica que presentaremos. La hermenéutica ha tenido como eje central de sus discusiones la relación con *el otro* y con *lo otro*

18 José María Siciliani, «Hermenéutica teológico-narrativa. La fe cristiana como una historia», 77.

19 Olga Consuelo Vélez, «Hermenéutica crítica feminista. Mediación para reconstruir la presencia de las mujeres en el cristianismo», 263.

20 José Vergara, «Hermenéutica anamnética. Hacer memoria de la pasión y muerte de las víctimas de ayer y hoy», 119.

(la tradición, la historia, los textos son considerados como formas de alteridad que nos constituyen²¹). Aunque hay diferencias notables entre los autores e incluso matices y autocorrecciones explícitas dentro de sus obras, los más importantes representantes de la hermenéutica no dudan en señalar el carácter constitutivo de la alteridad en la configuración del sí mismo. En respuesta a dicho carácter, se han desarrollado fructíferas discusiones sobre las implicaciones éticas de la asunción del carácter constituyente de la *alteridad*.

Podríamos comenzar por señalar que Dios mismo es *alteridad*: se revela, se encarna, se hace historia, comparte el sufrimiento con los seres humanos y, sin embargo, sigue siendo insondable, inconmensurable. Es en este sentido como puede entender que la experiencia de fe tenga un carácter *responsivo* a un Amor que ama primero, y que esa respuesta, a su vez, se revierta en beneficio de mis semejantes a

quienes Dios también ha amado en igualdad de condiciones.

También es necesario referirnos brevemente al carácter *otro* de los textos. Asumir la extrañeza de los textos es una de las características centrales de un modo de entender la existencia humana que desentroniza la subjetividad, que pone entre paréntesis el carácter primordial de la iniciativa del sujeto. Que los textos sean *otro que yo* y que la alteridad, para que sea tal, no pueda ser subsumida a mis categorías, a mis conceptos, a mi contexto, es uno de los principios de interpretación de textos, cuyas implicaciones éticas se dejan oír a lo largo de la tradición hermenéutica. De igual forma, el reconocimiento de la alteridad de los textos impide que cualquier persona, comunidad, corriente o iglesia se atribuya *la* interpretación única posible. Más bien, asumir la alteridad del texto es entrar en una «hermenéutica de la hospitalidad»²², en la que se

21 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, 1:335-36.

22 Hans de Wilt, «Hermenéutica empírica. Ver a través de los ojos del otro», 300; José Luis Meza, «Hermenéutica diatópica. Elaborar una teología que procura una comunión en el mythos», en *El arte de interpretar en Teología*, 346.

da la bienvenida a otras lecturas posibles y en la que el texto potencia la fuerza de su alteridad al entrar en contacto con la pluralidad de lecturas, validadas intersubjetivamente.

Lo anterior está ligado a una idea que se repite en varias ocasiones en el libro que estamos presentando. Para la hermenéutica, responder al otro es posible si quien responde se *abre* a la pluralidad humana constitutiva de nuestro carácter finito. Esta pluralidad marca también la rica experiencia religiosa de los seres humanos en las que el cristianismo, sin renunciar a su especificidad, reconoce que es únicamente *una* de las perspectivas posibles para leer el mundo. En consonancia con esta idea, encontramos en *El arte de interpretar en Teología* declaraciones como la de Torres, para quien es necesario «reapropiarse de un cristianismo que en sus orígenes fue también plural y abierto»²³, o la de Hans de Witt, que anota: «Desde sus inicios el cristianismo ha sido un fenómeno

transcultural. Traspasar la propia frontera representa una característica central de su difusión»²⁴.

Sin embargo, la pregunta por la alteridad tiene una resonancia muy fuerte en la hermenéutica que abraza este libro en la convicción de que el teólogo, y en general el creyente, tiene un compromiso con la situación del otro, debe responder a su clamor –para usar una expresión querida por Levinas–, tal como leemos en el texto de Reyes: «En el fondo, los “gritos” son las fronteras en las cuales se enseña y se estudia teología»²⁵. En este libro, huelga decir, no se habla del *otro* en abstracto, o en términos genéricos, sino especialmente del otro sufriente, del que ha sido borrado de la Historia²⁶; de la *otra*, así, declinado en femenino, que ha sido negada por «el núcleo patriarcal de las tradicio-

23 Juan M. Torres, «Hermenéutica de la correlación. Encuentro entre lo divino y lo humano, entre la revelación y la fe», 195.

24 Hans de Wilt, «Hermenéutica empírica. Ver a través de los ojos del otro», 340.

25 José Reyes, «Hermenéutica sapiencial. Hontanar de la racionalidad teológica», en *El arte de interpretar en Teología*, 139.

26 José Vergara, «Hermenéutica anamnética. Hacer memoria de la pasión y muerte de las víctimas de ayer y hoy», 109; Olga Consuelo Vélez, «Hermenéutica crítica feminista. Mediación para reconstruir la presencia de las mujeres en el cristianismo», 262.

nes bíblicas»²⁷; de los pueblos *otros*, «aquellos cuya historia se sintetiza en su opresión y en su fe cristiana»²⁸, que reclaman salir de los cánones establecidos por el capitalismo globalizado, matriz generadora de violencia, de injusticia y deterioro de la dignidad humana²⁹.

Al retomar lo que significa comprenderse ante un texto y el reconocimiento de la centralidad de la relación con la alteridad que acabamos de esbozar, entendemos que *en el corazón mismo de la hermenéutica* –no solo la analógica, como sugiere Suárez³⁰– no puede plantearse la separación entre teoría y práctica. Esta relación está señalada a lo largo de todo el trabajo, y tiene sus rendimientos en la pastoral, la catequesis, la liturgia, la formación de religiosos, o la educación

religiosa escolar y, en últimas, en el testimonio de vida del teólogo que es, ante todo, creyente.

Para terminar quiero insistir en que a lo largo de *El arte de interpretar en Teología* el término «hermenéutica» es plurívoco; incluso a veces parece que es usado para remitirse de modo *muy general* a «interpretar», «leer» o «comprender» la experiencia de fe, el fenómeno religioso o el texto bíblico. Serán los lectores quienes juzguen los alcances, límites y desafíos de una plurivocidad semejante.

Manuel Prada Londoño

27 Olga Consuelo Vélez, «Hermenéutica crítica feminista. Mediación para reconstruir la presencia de las mujeres en el cristianismo», 256.

28 Luis Escalante, «Hermenéutica liberadora. Praxis del Reinado de Dios para la liberación del pobre y del oprimido», 231.

29 Daniel Garavito, «Hermenéutica de la acción. Apropiación para una teología de la acción humana», en *El arte de interpretar en Teología*, 296.

30 Gabriel Suárez, «Hermenéutica analógica-icónica. Entre el univocismo y el equivocismo de las interpretaciones», 149.

Doctor en filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos por la Universidad de Barcelona, Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana y Licenciado en Filosofía por la Universidad de San Buenaventura. Es director del Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona de la Universidad de San Buenaventura y miembro del Grupo de Investigación «Devenir». Contacto: mprada79@yahoo.es.