

¿ES FUNDAMENTAL LA HERMENÉUTICA?*

Is Hermeneutics Fundamental?

EMMANUEL FALQUE**

Institut Catholique de Paris-Francia

RESUMEN

Se interroga el fundamento de la hermenéutica del texto y lo que significa retomarla a la letra en filosofía y en teología. Una hermenéutica es fundamental si se afina en un modo de existencia adecuado a su propósito, de modo que se diferencie mejor y sea identificada claramente. La hermenéutica protestante del sentido del texto y la hermenéutica judía del cuerpo de la letra serán sustituidas aquí por una hermenéutica católica del texto del cuerpo, en una tentativa al menos programática.

Palabras clave: E. Lévinas, P. Ricoeur, hermenéutica, teología.

ABSTRACT

The article inquires into the basis of textual hermeneutics and what it means to apply it literally in philosophy and theology. Hermeneutics is fundamental if it is grounded in a mode of existence that is adequate to its purpose, so that it is better differentiated and clearly identified. The Protestant hermeneutics of the meaning of the text and the Jewish hermeneutics of the body of the letter are here replaced by a Catholic hermeneutics of the text of the body, in an attempt that is at least programmatic.

Keywords: E. Lévinas, P. Ricoeur, hermeneutics, theology.

.....
Artículo recibido: 17 de octubre del 2012; aceptado: 05 de diciembre del 2012.

* Leído con ocasión del Cincuentenario del Coloquio Castelli, celebrado en el Instituto Católico de París el 07 de enero del 2011. Traducido del francés por Marta González de Díaz y Jorge Aurelio Díaz.

** *efalque@orange.fr*

En homenaje a Paul Ricoeur

Punto de partida: *Un homenaje a Paul Ricoeur debe medir su grandeza y también sus límites, al menos en su repetición actual y simple. No se honra nunca a un autor, por célebre y fecundo que sea, con solo repetirlo, sin proponerse continuarlo e incluso estudiarlo de otra manera.*

Scriptura cum legentibus crescit (la Escritura crece con quienes la leen). Se conoce la célebre fórmula de Gregorio Magno en la introducción a sus *Homilías sobre Ezequiel*, en donde muchos hermeneutas y fenomenólogos contemporáneos han encontrado con qué reanimar una hermenéutica bíblica que a veces tiene dificultades para renovarse (cf. I VII 10 251).¹ Sin embargo, el sentido profundo de la fórmula no se refiere a la multiplicación de los lectores, ni tampoco a su transformación por el incremento del texto. No es que “quienes leen” crezcan al leer el texto, sino a la inversa: es la “Escritura” la que crece con quienes la leen. En otras palabras, y tal vez de manera ejemplar y única en el marco del texto bíblico, no soy yo quien me transformo al leer el texto, en una egoidad o en una apropiación que, al fin de cuentas, tendría siempre la primacía, sino que es *el texto mismo* el que se crece gracias a mi propia lectura, es decir, que vive de mi vida, en lugar de que solo yo viva de la suya. Es cierto que resulta asombroso que se considere el texto como un “ser vivo”, e incluso como un cuerpo capaz de crecer y de experimentar con nosotros una especie de intercorporeidad. Sin embargo, Paul Claudel no dudará en afirmarlo –“la Biblia es un ser vivo que vemos crecer y desarrollarse ante nuestros ojos” (1956 71)–, y Henri de Lubac nos dice, al explicar a Orígenes:

[...] la Escritura se muestra como una *primera incorporación del Logos*. El que por naturaleza es invisible, puede ser visto allí y tocado como en la carne que él debía revestir luego y, recíprocamente, esa carne es una letra que nos lo hace visible. (340, citado en Chrétien 2008 26 y 33)

No se podría ser más claro. La Escritura, al menos cuando es bíblica (aunque tal vez no exclusivamente), es una Vida que se dirige a una vida, un Ser viviente que se dirige a un ser viviente, más aún, y esta será aquí nuestra perspectiva, un cuerpo que le habla a un cuerpo. Por lo tanto, si hay una hermenéutica a la manera “católica” (tendremos

1 La fórmula ha sido comentada por J. Greisch y por J.-L. Chrétien (cf. 2008, en particular 35).

que entendernos sobre este término), tal hermenéutica será del cuerpo y no solo del texto, de la voz y no únicamente de la palabra.

La cuestión acerca de la posibilidad de ir hasta el cuerpo sin quedarse en el texto, y de vivir *en* la Biblia más bien que hacerla vivir *en nosotros*, resulta tanto más importante, ya que la hermenéutica del texto, luego de haber desplegado con toda razón sus tesoros de conceptualización, parece haber alcanzado hoy un cierto agotamiento, pero no, ciertamente, por falta de elaboración, sino por hallarse a la espera de un relevo que lo *descriptivo fenomenológico* podría ofrecerle, al menos en principio. Por lo demás, ya lo habíamos señalado a manera de primicias de este ensayo: “El exceso de atención al *soporte* o a la *mediación* mata a veces aquello que soporta o vehicula, a saber, el *sentido con frecuencia indecible* de la experiencia que él busca, sin embargo, describir” (Falque 2004 215).

No obstante, hay que tener cuidado. Aquí no se trata de cuestionar la intención, sino de lo contrario. La hermenéutica filosófica, la de Hans Georg Gadamer, y tal vez aún más la de Paul Ricoeur, le rinden beneficios a la teología que no cabría negar, ni tampoco renegar –hasta el punto de hacer del sintagma “teología hermenéutica” el pórtico por el que hay que pasar también necesariamente. Bastan razones históricas para justificar esa estrecha colaboración de la hermenéutica con la filosofía “y” con la teología, corroborando así su papel de “transversalidad”. Mejor aún, el *relevo hermenéutico*, tanto en teología como en filosofía, ha tenido motivos perfectamente establecidos, al menos en el momento en que tal relevo se llevó a cabo.

El relevo hermenéutico en teología

En teología, en primer lugar, creemos que con el relevo hermenéutico sucede lo mismo que con los cuatro sentidos de la Escritura, no únicamente en cuanto a la pluralidad de interpretaciones, sino también en cuanto a la contextualización histórica de la asunción de variados modelos filosóficos por la teología.

Littera gesta docet (la letra enseña lo que aconteció), *quid credas allegoria* (la alegoría, lo que hay que creer), *moralis quid agas* (el sentido moral [tropológico], lo que tienes que hacer), *quo tendas anagogia* (el sentido anagógico, hacia dónde hay que tender).

Este célebre resumen de los cuatro sentidos de la Escritura, enunciado por el dominico Agustín de Dacia,² contemporáneo de santo

2 La fórmula de Agustín de Dacia ha sido citada y traducida al francés por P. Beauchamp en su artículo “Sentido de la Escritura”, citado en Lacoste (*cf.* 1087) y ha sido comentada por J. Greisch.

Tomás de Aquino (hacia 1260), permite ver, en efecto y a nuestro parecer, el significado y el contexto de la renovación de la hermenéutica textual en el momento en que surge y se impone, a comienzos de los años 1970, en Francia, es decir, hace ya cuarenta años o más.

En efecto, cuando Ricoeur publica su famoso texto *Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica* en 1975 –junto con otros textos que conformarán luego la primera parte de *Del texto a la acción*, bajo el título de *Para una fenomenología hermenéutica*–, la exégesis textual en teología aparece de alguna manera “averiada”, al haber agotado ya todos los recursos de un método histórico-crítico que también por sí mismo se hallaba plenamente justificado. La atención al referente y a las fuentes relacionaba la lectura con una diversidad de tradiciones (yahvistas, sacerdotales, etc.) y de acontecimientos (Éxodo, Exilio, etc.), de manera que lo que contaba sobre todo era “lo que había ocurrido” en el asunto, el gesto al pie de la letra (*littera gesta*), es decir, el sentido literal. De manera paradójica, el método histórico-crítico no tenía como propósito decir “lo que había ocurrido” tal como había sucedido o como estaba escrito. Al contrario, se proponía indicar que no había ocurrido como estaba escrito, sino que las circunstancias de la escritura eran suficientes para explicar que ello había sido escrito así y no de otra manera. El paso que se dio allí fue considerable. El *Génesis* podía finalmente ser entendido como un “mito”, precisamente porque ello no había ocurrido como estaba dicho, sino que otros lugares explicaban que ello hubiera sido dicho así y no de otra manera (por ejemplo, los mitos babilónicos), sin explicar, por lo demás, la función del mito mismo. Con el método histórico-crítico, la conexión con el referente se mantiene esencial y hasta patente, incluso si el referente como tal ha cambiado: ya no la letra del texto tal como ella ocurrió, sino el lugar y el contexto desde el cual fue escrito el texto y que puede explicarlo. La pastoral misma se comprometió con ello, particularmente en Francia, al considerar cristiana y teológicamente formado al creyente capaz de distinguir las fuentes, de hacer emerger los contextos y de recomponer los textos.

La hermenéutica textual, inervada por Paul Ricoeur, constituía entonces el relevo que la exégesis y la teología no creían, o ya no creían, deber alcanzar. El texto mismo por sí solo es un “mundo”, señala con toda razón *La función hermenéutica del distanciamiento* (1975), “en el que toda referencia a la realidad dada puede ser abolida”. Una triple “reducción” o *epojé* constituye entonces el distanciamiento: “liberación con respecto a quien escribe el texto (el autor)”, “liberación de quien lo recibe (el lector)” y “liberación de aquello a lo que remite el texto (el referente)”. Queda entonces y únicamente lo que Paul Ricoeur llama con sus mismos términos “la autonomía del texto”: “el

distanciamiento no es el producto de la metodología y, por ello, algo añadido y parasitario: es constitutiva del texto como escritura; y por ello mismo es también la condición de la interpretación” (2010b 105). Aquí el avance es inmenso, y a la hermenéutica teológica le corresponde todo el mérito de haber sacado las consecuencias. El “mundo del texto” le otorga a este último su autonomía, que constituye su “unidad de sentido”, suficiente por sí misma para efectuar la referencia:

[...] aquí mi tesis es que la abolición de una referencia de primer orden, abolición que opera la ficción y la poesía, es la condición de posibilidad para que se libere una referencia de segundo orden, la cual atañe al mundo ya no solamente en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designaba con la expresión *Lebenswelt* y Heidegger con la de *ser-en-el-mundo* [...]. Lo que efectivamente hay que interpretar en un texto es una *proposición de mundo*. (2010b 107)

En efecto, con el mundo del texto es el texto mismo el que constituye mundo o, como tal, “mundifica” –y este es, a nuestro parecer, el inmenso mérito husserliano de la hermenéutica de Paul Ricoeur (el mundo de la vida), aunque, como tendremos ocasión de mostrar, esta ganancia nos parece que se habrá de pagar con una pérdida (propia de una hermenéutica que llamaremos aquí “protestante”): el desprendimiento y la absoluta autonomización de la “escritura” con relación a la “palabra”, e incluso al cuerpo y a la voz que la porta.

A esta “proposición de mundo”, y como consecuencia del distanciamiento, Paul Ricoeur le añade entonces, y no como anexo, sino a manera de “calderón”,³ “la entrada en escena de la subjetividad del lector”; “la apropiación (*Aneignung*) o la aplicación (*Anwendung*) del texto a la situación presente del lector”; en pocas palabras, la capacidad de “comprenderse frente al texto”, de “exponerse al texto y recibir de él un sí mismo más amplio” (cf. 2010b 108 ss.). El texto *me* toma entonces como objeto, o mejor, como su principal sujeto. *Yo* soy su destinatario, aunque yo nunca lo reduciría a mi personalidad singular a manera de receptor. Es verdad que, como lector, “me encuentro al perderme”, aunque la pérdida haya tenido como objeto, ante todo y principalmente, el encontrarme o el ser encontrado por el texto, de manera que *yo* sigo siendo, en última instancia, el destinatario, más aún, el objeto de esa escritura dirigida a mí: “el texto es la *mediación* por la cual *nos comprendemos a nosotros mismos* [...]. La entrada en escena de la subjetividad prolonga ese carácter fundamental que tiene todo discurso de estar *dirigido a alguien*” (*ibíd.*). Mediante la

3 Signo musical por el cual se indica que la nota se prolonga a voluntad del intérprete (N. de los T.).

apropiación del texto yo me he apropiado de mí mismo, aunque desappropriándome previamente. Lo otro del texto me constituye como un “otro yo-mismo”, al menos y siempre para constituirme a mí mismo.

Es posible verlo, o al menos sentirlo: la hermenéutica textual viene a liberar de la camisa de fuerza metodológica propia de la exégesis histórico-crítica. Se vuelve al fin posible leer el texto, o releerlo por sí mismo, con independencia de sus fuentes, al decirme necesariamente también algo, *diciendo* él mismo la misma cosa, e incluso otra cosa (y con la única condición de su adecuada comprensión para mi propia apropiación). También la práctica pastoral habrá de corroborar a la teología hermenéutica, y recíprocamente. La Palabra, o más bien el texto, no se estudia o no se sigue estudiando únicamente en la objetividad de una historia, sino que *se comparte* (para utilizar una palabra actualmente tan degradada) en una intersubjetividad de las conciencias. Su “efecto de mundo para mí” puede constituir también “efecto de mundo para otro”, con las numerosas desviaciones que se conocen en las incesantes proyecciones de sí mismo en un texto, y contra las cuales Paul Ricoeur mismo luchó incansablemente.

Si retomamos ahora los cuatro sentidos de la Escritura, la intención ya no es “literal” o relativa a lo que “enseña la letra” (*littera gesta docet*) –método histórico-crítico–, sino moral o tropológica, dependiendo esta vez de lo que “hay que hacer” (*quid agas*) –hermenéutica del texto–, buscando sobre todo lo que el texto *me* dice, más bien que aquello mismo que se dice. Aquí el hacer no es únicamente *poiesis* –aunque, en Ricoeur, *del texto a la acción* la conclusión es válida–, sino *praxis*: “formación y transformación *por el texto* según su intención del *ser-sí-mismo* del lector” (2010b 111). La tropología hace del texto el lugar de mi propia transformación, y mi mundo no habitará su mundo sino únicamente en cuanto que, en última instancia, *yo* también llegue a ser capaz de reencontrarme en él.

A semejanza de la separación de la Escritura con respecto al eje de la palabra y del cuerpo por su autonomización, el texto llega a ser entonces el lugar de la transformación del yo, de manera que la egoidad no viene a ser verdaderamente destituida, sino únicamente modificada. Hermenéutica del cuerpo más bien que hermenéutica del texto, e incorporación de sí mismo en la Escritura, más que transformación de sí por la Escritura, vendrán entonces a conformar los dos rasgos, sobre los cuales volveremos luego, de una hermenéutica heredada más de la ritualidad llamada “católica” del cuerpo (eucaristía) y del mundo (*Cántico de las criaturas*), que de la ritualidad llamada “protestante” del texto (*sola scriptura*) y de la gracia (*sola gratia*). Allí donde el sentido literal (método histórico-crítico) y el sentido tropológico (hermenéutica del texto) han venido dominando con justa razón, llega

entonces hoy el momento de desplegar un sentido alegórico (“lo que tienes que creer”), más aún anagógico (“hacia dónde hay que tender”), aceptando esta vez plenamente, y de manera cuasi monástica, ser desplazado de sí mismo y del sí mismo, e incorporado plenamente en el cuerpo de otro que no es yo ni lo será jamás. Es cierto que la “experiencia pura y, por decirlo así, todavía muda” espera ser “conducida a la expresión pura de su propio sentido”, para retomar el célebre *leitmotiv* del parágrafo 16 de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Pero esta conducción hacia el sentido no se hará, o ya no se hará, a modo de “injerto” (la hermenéutica) que, habiendo crecido muy saludable, se ha desprendido de su tronco (la fenomenología). Se efectuará según un *mismo tronco* o bajo el impulso de una *misma planta*, en virtud de lo cual toda primera palabra se mantiene en realidad silenciosa o del orden de la *infancia*,⁴ aunque haya que decirla luego, o incluso expresarla. Como dice Claude Romano en *Au cœur de la raison*:

Hay sin duda una autonomía de orden prelingüístico de la experiencia antepredicativa con respecto a las formas superiores del pensamiento y del lenguaje. (12)

La hermenéutica auténtica es una fenomenología, y la fenomenología no llega a ser completa sino como hermenéutica [...], lo que haría superfluo el “injerto” de la una sobre la otra, para retomar la célebre imagen de Ricoeur. Hermenéutica y fenomenología vendrían a ser las floraciones de una misma “esencia”, de un mismo botón. (874)

El relevo hermenéutico en filosofía

Resulta entonces claro: el relevo hermenéutico en teología (hermenéutica bíblica) depende de su relevo en filosofía (relación entre fenomenología y hermenéutica) –así como la “fenomenología hermenéutica” (primera parte de *Del texto a la acción*) depende del “injerto de la hermenéutica en la fenomenología” (inicio del *Conflicto de las interpretaciones*). También entonces, la situación histórica en filosofía, conjugada con el agotamiento del método histórico-crítico en teología, no podía dejar de conferirle a la época, y con plena justicia a la hermenéutica del texto, todos sus derechos de ciudadanía.

En efecto, en pleno auge de las ciencias humanas y en el contexto de los años 70, cuando la sociología, la lingüística y el psicoanálisis constituían la renovación más significativa, no era cuestión de desplegar una hermenéutica, y ni siquiera de pensar en ello, y tampoco una

4 El término *infancia* está tomado aquí en su sentido etimológico de quien todavía no posee el habla: *in-* = *no*; *fans* = *hablante*. Según el Diccionario de la Lengua Española, el término *infante* se aplica a los niños menores de 7 años (N. de los T.).

filosofía sin más, que no pasa por tales *mediaciones* –hasta el punto de que llama la atención su casi total desaparición en numerosos ámbitos de la filosofía contemporánea, y en particular la fenomenología. En ese momento, la elección era clara y la alternativa se formulaba con nitidez: “hay dos maneras de fundamentar la hermenéutica en la fenomenología –señala Ricoeur al comienzo del *Conflicto de las interpretaciones*. Tenemos la *vía corta*, de la que hablaré en primer lugar, y la *vía larga*, que voy a proponer que recorramos” (2003 11). La diferencia entre estas dos vías es tan conocida, que no es necesario volver sobre ello: la “vía corta” de la “ontología de la comprensión”, por un lado, heredada de Husserl (*Lebenswelt*) y de Heidegger (*Dasein*); y la “vía larga” de los “análisis del lenguaje” que insertan e imponen la mediación de la historia (Gadamer) o del texto (Ricoeur), como rodeo indispensable para fundamentar verdaderamente el acto de interpretar. En realidad, solo cuenta la decisión, deliberada y a la vez contextualizada: “*sustituir* la vía corta de la analítica del *Dasein* con la vía larga iniciada por los análisis del lenguaje” (*ibid.*). Este es el resultado inevitable y también ineluctable, a los ojos de Ricoeur, quien lo retoma constantemente y en forma reiterativa:

[...] la relación intersubjetiva *corta* –dice en *Del texto a la acción*– se encuentra coordinada, al interior de la conexión histórica, con las diversas relaciones intersubjetivas *largas*, mediatizadas por diversas instituciones, por los papeles sociales, por instancias colectivas (grupos, clases, naciones, tradiciones culturales, etc.). (Ricoeur 2010b 47)

“Solo nos comprendemos mediante el *gran rodeo* de los signos de humanidad depositados en las obras de la cultura” (Ricoeur 2010b 130). Y a la cuestión que se plantea el mismo Ricoeur en *La tarea de la hermenéutica*, “¿por qué no detenernos y declararnos simplemente heideggerianos?”, responde el hermeneuta: “una filosofía que rompe el diálogo con las ciencias no se dirige más que a sí misma”. En otras palabras, solo un “camino de *retorno*” (a la ciencia) justifica la estrategia del *rodeo* (por la vía larga), y condena el acceso directo (la vía corta) a una autarquía del pensamiento que la filosofía no está en condiciones de justificar, al menos históricamente (*id.* 84).

Entre la “vía corta” y la “vía larga” hay en realidad algo más que una elección, ya que se trata de un verdadero giro de la fenomenología, e incluso de la filosofía misma. Allí donde la fenomenología, y en particular Husserl y Heidegger, se habían esforzado por poner entre paréntesis a las ciencias humanas, e inclusive también a las positivas, al considerarlas ópticas con respecto a una postura llamada ontológica, el Ricoeur de “la hermenéutica” (más que el del hombre falible o el del *cogito* herido) hace explotar en forma deliberada todo lo que

había de exclusivamente existencial, o mejor de existencial, en Husserl y en Heidegger, y consagra el “comprender” (*Verstehen*) como atado necesariamente a la “explicación”: “no podría decirse que el paso por la *explicación* sea destructor de la comprensión intersubjetiva. Se trata de una *mediación* exigida por el discurso mismo” (Ricoeur 2010b 149).

Se habrá entendido entonces que el doble contexto, tanto teológico (agotamiento del método histórico-crítico) como filosófico (retorno a las ciencias humanas), llevaba a insistir, por una parte, en el sentido tropológico del texto en cuanto que, por su sentido, se halla dirigido a mí en primer término y de manera exclusiva, y a reconocer, por la otra, que únicamente el paso por “mediaciones” o por la “vía larga” podía justificar el rodeo por ese retorno. La teología encontró allí su recompensa (mediaciones, instituciones, historicidad, textualidad, etc.), y también la filosofía (en su conexión con la lingüística, la semiología, la sociología e incluso con el psicoanálisis). Sin embargo, quedaba sin respuesta una pregunta para el hermeneuta que leía a Heidegger y que dedicaba toda su vida a responderla: “¿cómo dar cuenta de una cuestión crítica en general en el marco de una *hermenéutica fundamental*?” (Ricoeur 2010b 105).

¿Una hermenéutica fundamental?

Parafraseando la célebre interrogación con la que Emmanuel Lévinas titula su artículo en *Entre nosotros*: ¿Es fundamental la ontología?, podemos preguntar: ¿Es fundamental la hermenéutica? Los términos del debate son los mismos, pero difieren las intenciones, e incluso se oponen.

Para el primero (Lévinas), lo “fundamental” de la ontología será relevado, o más bien desviado, por lo todavía “más fundamental” de la ética o de la figura del otro. Toda referencia al ente no es ciertamente otra cosa que su comprensión como ente a partir de nuestro ser, y consiste por lo tanto en el hecho “de dejarlo ser como ente”, recalca el fenomenólogo, retomando a Heidegger –“salvo para el otro”. Dicho de otra manera, el otro, en su referencia ética, no me deja ser, ni yo lo dejo ser a él, en el horizonte simplemente ontológico de la comprensión, así no sea más que un modo de ser del *Dasein*:

[...] en nuestra relación al otro –precisa Lévinas– no se trata únicamente de dejarlo-ser [...]. El otro no es primero objeto de comprensión y luego interlocutor. Ambas relaciones se confunden. Dicho de otra manera, de la *comprensión* del otro viene a ser inseparable su *invocación*. (Lévinas 1993 16-17)

Para el segundo (Ricoeur), lo “fundamental” se desvía, o más bien se vuelve de manera explícita hacia lo “general”, incluso hacia lo

“regional”. Con Gadamer, subraya Paul Ricoeur asumiendo así plenamente su posición, se inicia el “movimiento de *retorno* de la ontología hacia los problemas epistemológicos con referencia a Heidegger”, es decir, hacia “la hermenéutica general” (problemas epistémicos de los métodos) y hacia “hermenéuticas regionales” (interés por objetos específicos de la ciencia histórica, incluso de la semiología o de la sociología) (cf. Ricoeur 2010b 71). Si para el uno (Lévinas) la ontología no es *suficientemente* fundamental –ya que el otro (*autrui*) ofrece un fundamento diferente y nuevo–, para el otro (Ricoeur) la hermenéutica es *demasiado* fundamental (al excluir en la comprensión, como modo exclusivo del *Dasein*, todo otro modo de explicación). Los campos divergen (ontología, por un lado, y hermenéutica, por el otro), pero la cuestión es la misma: ¿conviene radicalizar lo fundamental o lo existencial (Lévinas), o más bien externalizarse de ello, e incluso aceptar regionalizarlo y mediatizarlo (Ricoeur)? En pocas palabras, “verdad y método” (desvelamiento ontológico y ciencias ópticas), y no “verdad o método” (*aletheia* o *epistémé*), es la conexión indisoluble que mantiene Ricoeur, al punto de acusar a Gadamer de caer también a veces en la alternativa por la fuerza de su proximidad con Heidegger.⁵

Ahora bien, puesto que hay un “pero” oposicional o un “salvo” de excepción en *¿Es fundamental la ontología?* de Lévinas dirigiéndose a Heidegger (“salvo para el otro”), habrá también un “pero” o un “salvo” en nuestra *¿Es fundamental la hermenéutica?*, al menos en la lectura que propone de ella Ricoeur. A pesar de las conexiones que se tejen por todas partes entre hermenéutica y teología, e incluso fenomenología, y como si la cosa fuera evidente, convendría, en efecto y ante todo, medir las capacidades de “resistencia” de la fenomenología a desposar e incluso a confabularse con la hermenéutica, al menos en el sentido en que lo entiende Ricoeur. En la filosofía francesa, o en la filosofía en general, hoy en día los giros son múltiples, hasta el punto de que ya no se sabe muy bien dónde estamos ni hacia dónde vamos. Se ha dado el “giro teológico de la fenomenología francesa” (Janicaud), luego el “giro hermenéutico de la fenomenología” (Ricoeur) y, finalmente, el “giro fenomenológico de la hermenéutica” (Gadamer, leído así por Jean Grondin), e incluso el “giro fenomenológico de la teología” (ciertas tentativas contemporáneas

5 [...] así pues, el título de la obra confronta el concepto heideggeriano de verdad al concepto diltheyano de método. La cuestión, entonces, es saber hasta qué punto la obra merece llamarse *Verdad Y Método*, o si debería titularse más bien *Verdad O Método*. En efecto, si Heidegger podía eludir el debate con las ciencias humanas mediante un movimiento soberano de superación, Gadamer, por el contrario, no puede sino involucrarse en un debate cada vez más áspero, precisamente porque él toma en serio la cuestión de Dilthey (Ricoeur 2010b 91).

de cristología fenomenológica, por ejemplo).⁶ Pero hay también, y además de los “giros”, ciertas “rupturas” que se viven sin que sean expresadas. Enunciarlas es por lo menos exhibirlas, aunque no analizarlas.

En efecto, ¿quién no se extraña del débil eco de la “fenomenología hermenéutica” de Paul Ricoeur entre los mismos fenomenólogos franceses (M. Henry, J.-L. Chrétien, J. Derrida, J.-L. Marion, J.-Y. Lacoste, etc.), y de su eco resonante entre los teólogos (en particular, en los centros católicos de formación, pero también, y de manera muy amplia, en el extranjero)? Para explicarlo no bastan las razones contextuales. Es probable que se trate más bien, y sobre todo, de razones conceptuales. D. Janicaud, en el capítulo IV de *La phénoménologie éclatée* (Articulaciones/Desarticulaciones), señala:

Tanto en el origen como en su autonomización relativamente reciente, la fenomenología y la hermenéutica, sin ser extrañas una a la otra, se muestran más *lejanas* que *cercanas*. (76)

En definitiva, lo que diferencia y sitúa recíprocamente a la fenomenología y a la hermenéutica (sin articularlas propiamente) es la delimitación de la primera al seno de un *horizonte de esclarecimiento o de manifestación* (la estabilización de un horizonte para la presencia/ausencia), y el carácter ilimitado de la segunda en los *meandros de la lectura y de la interpretación de textos de referencia* (cuya conexión con lo sagrado tal vez nunca puede ser por completo inexistente). (86)

Se lo habrá comprendido, entonces, porque aquí también la posición es clara; ya que, sin agredir, tiene el mérito de explicitar, e incluso de darle a cada quien lo suyo. La fenomenalidad del *logos* como “esclarecimiento” o “manifestación”, en su función “apofática” (*Sein und Zeit* §7), ya no es la de comprender, y aún menos la de explicar, en la interpretación del texto como “mediación” (Primera parte de *Del texto a la acción*). Por una parte, el simple modo de ser ontológico del *Dasein* (Heidegger) y, por la otra, su conexión con las ciencias de la interpretación de tipo óntico (Ricoeur); por un lado, el simple arte de vivir sin aprendizaje y, por el otro, el arte de leer con su disciplina y los requisitos de su método.

Cabe entonces hacer una doble pregunta: a) ¿no es acaso el rodeo por el *texto*, y exclusivamente por “la mediación del texto escrito”, lo que en Paul Ricoeur autonomiza, en cierta forma, de manera definitiva el injerto de la hermenéutica en la fenomenología? b) El relevo hermenéutico –al menos en régimen de catolicidad, por supuesto–, ¿no debería derivarse por el lado de la *corporeidad* más bien que de

6 Para lo que concierne al doble giro, véase Grondin 99; y para un ensayo de fenomenología teológica elaborada por dos doctores en teología, véase: Manzi y Pagazzi.

la *textualidad*, dejándole así a Paul Ricoeur la nobleza de su protestantismo, que el catolicismo podría, también él, haber usurpado (al asimilar de manera integral el simple retorno a la textualidad), –y dejándole a Emmanuel Lévinas la grandeza de su judaísmo, que el catolicismo podría, también allí, haber recuperado con interpretaciones desviadas acerca de la figura del otro, por ejemplo (confusión de la huella del rostro con el sacramento del hermano)? Se trata de preguntas que la filosofía contemporánea, en particular en el marco de la catolicidad, tendrá el mérito de plantear, por supuesto que no para acusar, sino para aprender de la *diferencia*, incluso la confesional, lo que corresponde a su propia *identidad*.

La hermenéutica protestante o el sentido del texto

Parece al menos incongruente, para no decir fuera de lugar, hablar de hermenéutica “protestante”, así como de hermenéutica “judía” y de hermenéutica “católica”, dado que la cuestión de la interpretación no es ante todo asunto de la religión o de la confesión, sino de la filosofía y del modo de su conceptualización. El mismo Paul Ricoeur lo ha reivindicado siempre, y más aún Emmanuel Lévinas. Toda su filosofía puede y debe comprenderse con independencia de cualquier creencia o confesión de fe, en lo cual ella es posiblemente compartida de manera unánime, y no se esclerosa en una “tontería” a la que solo estarían en condiciones de acceder los creyentes. Es claro que hay algo más. Porque nunca pensamos por fuera de un “suelo primordial” (*Urgrund*), para decirlo con Husserl, y de ese suelo dependen, si no nuestras explicitaciones, al menos sí nuestros puntos de partida y los primeros gérmenes. Entonces, si en Paul Ricoeur hay una “hermenéutica protestante”, no es porque ella configure una escuela en el marco del protestantismo (parece, incluso, que ella ha hecho escuela paradójicamente sobre todo en el catolicismo), sino porque ella despliega uno de los fundamentos del protestantismo, más aún, su eje central: la llamada *sola scriptura* o el retorno a la Escritura como “texto”, de manera que ni el cuerpo, como presente “realmente” en el pan (eucaristía), ni la tradición y el magisterio, que relevan e interpretan el mensaje bíblico (pilares del catolicismo), podrían rivalizar y, menos aún, desprenderse del texto. “Para la Iglesia, la Sagrada Escritura no es *la única referencia*”, recalca *Fe y razón* (Juan Pablo II §55), y Benedicto XVI, en su reciente Exhortación apostólica *Verbum Domini*, insiste: “pertenece al magisterio viviente de la Iglesia interpretar de manera auténtica la Palabra de Dios, escrita o transmitida” (§33). Tal es, entonces, el doble desprendimiento que una hermenéutica llamada “católica” del cuerpo y de la voz no podría aceptar, en su relación con una hermenéutica “protestante” del texto y de la Escritura: el desprendimiento del texto

con respecto a la palabra y al cuerpo, y de la palabra con respecto a la eucaristía como incorporación a la Iglesia como cuerpo. Una elección *filosófica* de Paul Ricoeur guía aquí la decisión *teológica*.

1. En primer lugar, la elección filosófica: “a la exigencia husserliana del retorno a la intuición se opone la necesidad, para toda comprensión, de ser *mediatizada* por una interpretación”, señala en forma de tesis *Fenomenología y hermenéutica*; de manera que “la *mediación por el texto*, es decir, por expresiones fijadas por la escritura, pero también por todos los documentos y monumentos que tienen un rasgo fundamental en común con la escritura” (Ricoeur 2010b 33, cf. también 104), da razón ella sola de la explicitación en el nivel de la trasmisión de una tradición histórica. Mejor aún, agrega *La función hermenéutica del distanciamiento*, es precisamente porque ella es “texto” y no “palabra” “que la escritura hace autónomo al *texto* con respecto a la intención del autor” (*id.* 103). El texto, en cuanto se halla *escrito* y no *hablado*, hace precisamente que su autor esté ausente, e incluso su destinatario, al menos en su particularismo de lector simplemente singularizado. El *medium* del texto no es, o no es únicamente, el medio de la interpretación, sino también su lugar propio, ejemplar y cuasi exclusivo, o al menos paradigmático.

2. Luego, la decisión teológica. Hemos señalado cómo la orientación del “mundo del texto” hacia “la comprensión de sí mismo ante la obra”, es decir, la función de distanciamiento, podría muy bien desplazar la hermenéutica hacia la tropología o hacia la apropiación como “formación y transformación del ser sí mismo del lector”, a expensas de la vivencia del texto mismo. Pero, además de ello, la rebaja sistemática que lleva a cabo *Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica* de la palabra con respecto a la Escritura, no es aceptable sin más desde una perspectiva católica: “la hermenéutica bíblica recibe de la hermenéutica filosófica una importante advertencia”, señala Paul Ricoeur como hermeneuta y también como sincero protestante:

[...] la de no construir demasiado rápido una teología de la Palabra que no incluya, de manera inicial y en su principio mismo, el *paso de la palabra a la escritura*. Esta advertencia no carece de sentido, una vez que la teología es llevada a colocar la Palabra por encima de la Escritura. (2010b 111)

Sin embargo, ambos imperativos, a saber, la elección para la filosofía del *medium* del “texto” e incluso del “lenguaje” y, para la teología, la elevación de la Escritura sobre la Palabra o el mundo, no son aceptables sin más ni para la filosofía ni para la teología.

1. En primer lugar, para la filosofía. Si seguimos a Claude Romano, quien, en *Au cœur de la raison*, cita en este punto indiscriminadamente a Paul Ricoeur y a Hans-Georg Gadamer, y acusa la inversión de la relación entre lenguaje y mundo, podemos preguntarnos:

[...] ya no es, entonces –según estos autores–, porque estemos en el mundo que tenemos el lenguaje, sino que, porque tenemos el lenguaje, estamos en el mundo [...]. En este punto Ricoeur sigue expresamente a Gadamer, y da incluso un paso más en dirección a un *idealismo lingüístico*. En virtud del primado que le otorga a lo escrito y al texto en general por su definición de la hermenéutica, tiende a sustituir el lenguaje en su más amplia extensión por un modelo textual que se considera que *mediatiza* toda comprensión de sí mismo y del mundo [...]. En pocas palabras, es el texto el que es aquí revestido con el poder de transformar un simple entorno en mundo. (580-581)

Ahora bien, esta tesis de la mediación del texto, ya sea “escritura” (Ricoeur), o más bien el acervo de tradiciones capaces de constituir una “historia” (Gadamer), no es aceptable sin más, y es lo menos que se puede decir. *Filosóficamente*, se trata, sin duda, de una experiencia del cuerpo previa al lenguaje, pero también de la afectividad e incluso de la sensibilidad, cuyo lenguaje, más bien que determinarlos, recibe los signos. “Todos hemos sido *infantes* antes de ser hombres, hemos tenido que ser gobernados largo tiempo por nuestros apetitos y nuestros preceptores”, nos recuerda Descartes en la segunda parte del *Discurso del método* (AT VI 13). La infancia del ser humano es tal que no conviene olvidarla, porque se corre el riesgo, a la inversa, de perder el *in-fante* o el sin-palabras que constituye nuestra carne.

2. A su vez, para la teología, y se entiende que probablemente en su modalidad “católica”, el texto o libro de la Escritura (*liber Scripturae*) no domina necesariamente al libro del mundo (*liber mundi*), sino a la inversa. Lo que se produce es lo contrario. Dios no le dio a Adán una Escritura (las tablas de la ley o un pergamino), para decirse y darse luego en la naturaleza (el jardín del Edén). Fue más bien porque el hombre había perdido su lectura o su hermenéutica de la naturaleza (por el pecado), que tuvo necesidad de la Escritura como relevo del libro del mundo (para reencontrarlo allí):

[...] cuando el hombre hubo caído y hubo perdido el conocimiento –recalca el Doctor seráfico en un célebre texto del *Hexaemeron*–, no había nadie para reconducirlo a Dios [...]. Este libro (*iste liber*), es decir el mundo (*scilicet mundus*), se hallaba entonces como muerto y borrado. Por eso fue necesario otro libro (*alius liber*) por el cual el hombre fuese esclarecido para interpretar las metáforas de las cosas. Este libro es el de la Escritura (*autem liber est Scripturae*). (Buenaventura 307-308)

En Buenaventura, fiel en esto al *Cántico de las criaturas* del hermano Francisco y en una hermenéutica llamada “católica”, el “libro del mundo” (*liber mundi*) precede y fundamenta al “libro de la escritura”

(*liber Scripturae*), al servir este último solo como relevo de la naturaleza en el estado post-lapsario, precisamente mediante el uso de metáforas. Tanto hablaba la naturaleza por sí misma, que en el Edén, al menos, no era necesaria la Escritura.⁷

A pesar del anacronismo, patente sin duda pero asumido, la elección deliberada por la vía larga como hermenéutica del texto (Ricoeur) frente a la vía corta como hermenéutica del ser en el mundo o de la facticidad (Heidegger), ha sido cuestionada en cierta manera desde la Edad Media. La lectura, lejos de ser el modelo de una escritura, es ciertamente una ayuda para descifrar, no los textos, ya que eran demasiado pocos los monjes que sabían y podían leerlos, sino la presencia de Dios en uno mismo y en el mundo, compartida esta vez de manera más unánime:

[...] este *mundo sensible* (*mundus iste sensibilis*) es como un libro escrito por el dedo de Dios (*quasi quidam liber est scriptus digito Dei*) –escribe magníficamente Hugo de san Víctor, retomado íntegramente más tarde por san Buenaventura–; todas las criaturas tomadas en sí mismas son como figuras (*quasi figurae*) que no han sido descubiertas según el capricho del ser humano, sino instituidas según el juicio divino para manifestar la sabiduría de los invisibles de Dios (*ad manifestandam invisibilium Dei sapientiam*). (Hughes de Saint-Victor p. L. 176 814B)⁸

El asunto es claro: razones a la vez filosóficas (la experiencia muda y silenciosa) y teológicas (el primado del libro del mundo sobre el libro de la Escritura) impiden, por una parte, la elección del “*medium del texto*” a manera de paradigma para toda lectura y, por la otra, la anterioridad o al menos la primacía de la Escritura sobre la palabra, e incluso sobre el cuerpo. En el segundo estudio de *Sí mismo como otro*, Ricoeur buscaba recordarlo, al inclinar esta vez el discurso hacia la corporeidad. Falta ahora cumplir con ese propósito, al recorrer lo que nos podría enseñar una hermenéutica que hemos llamado aquí judía (Lévinas), que abre el camino y se dirige hacia lo que la catolicidad estaría en condiciones de aportar en materia de interpretación.

La hermenéutica judía o el cuerpo de la letra

Como en el caso de Ricoeur con su protestantismo, respetaremos e interrogaremos a Emmanuel Lévinas acerca de su judaísmo. Nuestra actitud será aquí la misma; no de desconfianza, sino más bien de pleno reconocimiento, prestando atención, sin embargo, a la diferencia.

7 Sobre este punto, puede consultarse: Falque 2012 372-375.

8 Para confrontar la influencia de Hugo de san Víctor sobre San Buenaventura véase: *Obras I Breviloquium II 11*.

La hermenéutica, o mejor, la relación con el texto –porque es *también* de esto de lo que se trata en el caso de Lévinas, a semejanza de Ricoeur– es aquí de cierta manera trasformada, o más bien orientada en otra dirección. Allí donde el texto era *medium* (Ricoeur), se convierte en *huella* (Lévinas); donde era *escritura* (Ricoeur), se convierte en *palabra* (Lévinas). La confesión casi póstuma de Lévinas sobre este punto, cuando se le preguntó por su proximidad con Derrida y con Blanchot, no puede haber sido más clara: “pero no es a partir de la escritura que se me presentan los problemas” –ya se entienda con ello el acto de escribir o la lectura de lo escrito (Lévinas 1995 175).

Entonces, ¿a partir de qué piensa Lévinas o, mejor, “le viene Dios a la idea”? No ciertamente a partir del solo texto (hermenéutica protestante), ni tampoco del mundo o del cuerpo (hermenéutica católica), sino de las glosas talmúdicas sobre el texto, precisamente en cuanto ellas le dan “cuerpo” al texto (hermenéutica judía). En el judaísmo, la interpretación es “comunitaria” o no lo es. Mejor aún, ella despliega el Decir infinito de una Palabra que, en primer lugar, se dice y se escucha *oralmente* en un Dicho, aunque ella se dejará insertar luego en un escrito. En Emmanuel Lévinas no se va, o ya no se va, del texto a la palabra, sino, a la inversa, de la palabra al texto, de manera que la escritura marca el momento de la *inscripción de una huella*, más bien que de la *transformación de un medium*. De acuerdo con un exegeta de Lévinas, cabe recalcar, que

[...] la Revelación es la inscripción de la Palabra de Dios en el libro, en el que su decir se deja capturar por lo dicho, pero donde es invitado también a compartirse al infinito entre las múltiples voces de quienes constituyen la comunidad interpretante. (Calin 334)

El Dios que se inscribe, cuyo cuerpo se escribe (en la Escritura), hace de lo escrito, no el signo de su trascendencia, sino la huella de su retiro. (*id.* 343)

Así pues, con respecto a la hermenéutica de Ricoeur, lo que la hermenéutica levinasiana aprende, y que por lo tanto nos enseña, es, por una parte, a superponer la pluralidad de las significaciones hasta el punto de esperar la lectura de la comunidad y no, o ya no, de la individualidad, y, por la otra, a no ver en la letra del texto sino las huellas de una ausencia, más que un modo de la presencia, con el riesgo, a la inversa, de querer encerrar en el “sí mismo” de la apropiación el mundo del texto, “desapropiado” así para siempre.

Sin embargo, Dios se inscribe y se inscribe precisamente allí, en el texto mismo. Si en el judaísmo no se trata de la encarnación de Dios en un cuerpo (cristianismo), sin embargo, se lleva a cabo una especie

de incorporación de Dios en la letra, de “contracción de lo infinito en la Escritura” (Lévinas 2006 11), o de “precaria morada en las letras” (*id.* 127): “la idea de encarnación divina es extraña a la espiritualidad judía”, insiste Lévinas, quien ya solo por esta razón basta para ser considerado y respetado en su judaísmo.

Pero la *kenosis* o la humildad de Dios, que consiente a descender a las condiciones serviles de lo humano [...], se halla ya atestiguada por los mismos textos bíblicos. Los términos que evocan la Majestad o la Grandeza divinas son con frecuencia seguidos o precedidos de aquellos que describen a un Dios que se inclina sobre la miseria humana o que habita en esa miseria. (Lévinas 1988 133)

En otras palabras, si Dios no viene en un cuerpo, como en el cristianismo, en el judaísmo Él se escribe como cuerpo, al consagrar –una vez no es costumbre– la letra de la Tora, no como texto, sino como vida, en una especie de incorporación del *logos*, para retomar aquí a Henri de Lubac (*cf.* 340), o en cuanto modo de habitación por un Dios que, sin embargo, no se deja encerrar allí:

Hay que señalar que en Lévinas Dios no se encarna, sino que se inscribe. Desciende a la letra, se inscribe y se deposita en esa letra. Dicho de otra manera, su cuerpo es un cuerpo escrito, más aún, un cuerpo que se escribe, ya que la letra asegura aquí la conexión del cuerpo y de la escritura. Si Dios habita la miseria de los seres humanos, él no puede habitarla sino de manera miserable, es decir, haciendo de las letras su morada. (Calin 336-337)

Allí donde Ricoeur, como protestante, huía en cierta forma del sentido literal para preferir el sentido tropológico, y lo hacía justamente desde su perspectiva hermenéutica, Lévinas, como judío, reencuentra la literalidad, pero esta vez no del texto (método histórico-crítico), sino de la letra misma como lugar para que Dios habite hasta en “la materialidad última de la tinta y de la forma del libro” (Calin 51). Aquí se avanza un paso más hacia lo que llamaremos, de manera un poco abrupta, una “hermenéutica católica”, pero no en el sentido de su dogmaticidad, sino más bien de su identidad y de su especificidad: del *texto escrito* al *cuerpo viviente y encarnado*, por una parte, y de la *palabra proferida* a la *voz ejemplificada*, por la otra.

La hermenéutica católica o el texto del cuerpo

En efecto, no hablaremos sin precauciones de catolicidad para expresar un modo o una manera de interpretar, ya que, por una parte, no pretendemos darle carácter universal, ni, por la otra, imponer dicha manera. Existe hoy una forma de ecumenismo en materia de

teología, e incluso de filosofía, que debe reivindicarse con fuerza, aunque el reencuentro de la alteridad no debería dispensarnos nunca de declinar nuestra propia identidad. Para expresarlo, o mejor, para cantarlo con Paul Claudel en su *Segunda Oda*, el término “católico” de la hermenéutica debe entenderse aquí en el sentido de la alabanza de lo creado, más que del desciframiento de la textualidad; del espesor de la corporeidad, más que de la apropiación de una conciencia que deba ser transformada:

¡Salud, pues, oh mundo nuevo a mis ojos, o mundo ahora total!
 ¡Oh, credo entero de las cosas visibles e invisibles, yo os acepto con
 un *corazón católico!*
 A donde vuelvo el rostro,
 Observo la inmensa *octava de la Creación*. (Claudel 240)

Con el mundo, y sobre todo con mi ser en el mundo, en declaraciones que aquí solo pueden ser programáticas, a) lo que asciende a la superficie es la eventualidad filosófica de la “vía corta” contra la “vía larga”; b) así como la posibilidad teológica, e incluso la necesidad de un sentido alegórico (*quid credas* –lo que debes creer–), e incluso anagógico (*quo tendas* –hacia dónde debes tender–), tanto de la hermenéutica como también de la Escritura.

1. La elección, o más bien, el retorno filosófico hoy en día en dirección a la “vía corta” de la comprensión del *Dasein* (Heidegger), ya sea más acá, ya sea en contra de la “vía larga de los análisis del lenguaje” (Ricoeur), no debe entenderse aquí ni como simple complacencia de una fenomenología que tendría todas las de ganar deshaciéndose de la hermenéutica, ni como deferencia absurda con respecto al filósofo de Friburgo, al que no podríamos analizar sin dejar por ello de exponernos. En realidad, todo depende de lo que signifique “hermenéutica”, así como la fenomenología que se le adjunta o, más bien, con la cual se la identifica. Lo hemos mencionado. No se trata ya de pensar hermenéutica y fenomenología, sino que hermenéutica *es* fenomenología, y recíprocamente, en el sentido de un axioma en el que toda idea de injerto debe ser definitivamente erradicada o suspendida, ya que ambas provienen de una misma savia (la experiencia muda o el mundo de la vida) bajo diferentes modalidades: por una parte, el “describir” (fenomenología) y, por la otra, el interpretar (hermenéutica). La razón, ciertamente injustificada desde el punto de vista del vocablo, del abandono explícito y definitivo del término “hermenéutica” por parte de Heidegger en su *Conversación entre un japonés y un inquiridor* (1953), tiene en realidad, incluso hoy, algo que enseñarnos:

[...] no se os habrá escapado –responde el filósofo– que en mis escritos ulteriores no utilizo ya la palabra “hermenéutica”, ni el adjetivo

correspondiente [...]. He abandonado una posición anterior, no para cambiarla por otra, sino porque el lugar donde me hallaba antes no era más que un alto en el camino. (1987 89-90)

Y ese “lugar” donde se hallaba el filósofo entonces, su “proveniencia”, la conocemos por haber hablado de ella varias veces y haberla también delimitado en este diálogo: “la noción de hermenéutica me era familiar desde mis estudios de teología [...]. Sin esta proveniencia teológica nunca hubiera llegado al camino del pensamiento. Proveniencia es siempre un porvenir” (*id.* 95).

Sin embargo, lo esencial aquí no es la proveniencia (teológica, a la que se suele prestar atención), sino su dependencia (la hermenéutica, con la que, en esta ocasión, se la conecta de manera explícita). Sobre el vocablo mismo de “hermenéutica”, más que sobre el de “teología”, recae aquí la sospecha de haber desviado todo. Porque la hermenéutica habría podido, a los ojos de Heidegger, matar “el encaminamiento hacia la palabra”, si la textualidad se hubiera convertido precisamente en una especie de entidad o de ontología regional que habría simplemente que descifrar. Y en esto, precisamente, creemos que consiste el “giro”. Así pues, al renunciar a la hermenéutica, el último Heidegger la sustituirá con el hablar, como para indicar una hospitalidad que, para expresarlo con los términos de Jean-Louis Chrétien, se efectúa en “el arca de la palabra” y no en una *episteme* que la hermenéutica podría todavía significar:

[...] los animales fueron reunidos *por la palabra humana* y recogidos *en esa palabra que los nombra* –podemos leer al comienzo del *Arca de la palabra*–, mucho antes de haberlos recogido en el arca de Noé, según esa misma narración, para ser salvados del diluvio y de la destrucción. (Chrétien 1998 3)

2. Viene ahora teológicamente “lo que hay que creer” (sentido alegórico), e incluso “aquello hacia lo que hay que tender” (sentido anagógico), en cuanto que la intencionalidad “católica” de la creencia imprime también una cierta hermenéutica filosófica, pero esta vez más bien del cuerpo que del texto (frente a Ricoeur), de lo que llamamos “el Arca de la carne”, más bien que de la palabra (frente a Lévinas o a J.-L. Chrétien).⁹ “La encarnación cambia todo”, señala M. Merleau-Ponty en *Sentido y sinsentido*, precisamente cuando acaba de hablar del catolicismo¹⁰ –fórmula que vale también aquí tanto para la fenomenología (mi propia encarnación) como para la teología (encarnación de Cristo).

9 A propósito de Ireneo puede consultarse: Falque 2012 254.

10 El subtítulo es “Fe y buena fe”. Un comentario puede leerse en de Saint Aubert.

Con mi carne, e incluso con mi cuerpo, yo no voy únicamente al mundo, sino también al texto. Mejor aún, el texto no se me incorpora sino cuando llego a ser también capaz de incorporarme a él, como uno se incorpora a Cristo o a la Iglesia; o, para expresarlo en los términos de Marcel Jousse, a quien vale la pena redescubrir hoy en el marco de una hermenéutica de la corporeidad llamada “católica”, cuando yo llego a ser *a la vez* boca que come y que recita, de manera que, “por mi bocado” (del pan y de la palabra), yo como el cuerpo *al mismo tiempo* que el libro, avanzando hacia las “dos tablas” e incorporándome a una (la palabra) al incorporarme a la otra (la eucaristía) (cf. Jousse).¹¹ Dice el profeta Ezequiel:

“Hijo del hombre, come lo que se te ofrece, come este rollo y ve luego a hablar a la casa de Israel”. Yo abrí mi boca y él me hizo comer el rollo, y me dijo: “Hijo del hombre, aliméntate y sáciate de este rollo que yo te doy”. Lo comí y fue en mi boca dulce como la miel. (Ez. 3. 1-3)

Texto que fue retomado luego por el Apocalipsis:

Y la voz del cielo que yo había oído me habló otra vez y me dijo: “Vete, toma el librito que está abierto en la mano del Ángel, el que está de pie sobre el mar y sobre la tierra”. Fui donde el Ángel y le dije que me diera el librito. Y me dice: “Toma, devóralo; te amargarán las entrañas, pero en tu boca será dulce como la miel”. Tomé de la mano del Ángel y lo devoré, y fue en mi boca dulce como la miel. (Ap. 10. 8-10)

Entonces, ya no habrá que contentarse con el arca de la palabra –por supuesto que esta vez en modo católico–, a riesgo de no ver ya lo que del cristianismo (el Verbo hecho carne en el Hijo) no pertenece solo al judaísmo (la palabra hecha cuerpo en el texto). Se introducirá, y uno se introducirá, en el “arca de la carne”, entendida esta vez como “cuerpo de la palabra que hay que recitar” (los bocados, del versículo de la Escritura), *al mismo tiempo* que como “cuerpo eucarístico” que hay que asimilar (comida) y también contemplar (Adoración): “la palabra de Dios se ha hecho carne sacramental en el acontecimiento eucarístico”, señala el Papa Benedicto XVI (§55). Entonces, si hay un sentido alegórico para la hermenéutica llamada “católica”, es en cuanto que “lo que hay que creer” es ante todo una “presencia real” en un pan transustanciado, al que se halla incorporado también el acto de la palabra.¹² En la célebre tripartición origeniana de los “tres cuerpos”, se tendrá entonces no solamente por esencial el “cuerpo de

11 En cuanto a las “dos tablas”, la palabra y la eucaristía, véase: Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* §21.

12 Véase al respecto: Falque 2011 §30.

carne” (histórico) y el “cuerpo de la Escritura” (texto), sino también, y al mismo tiempo, el “cuerpo sacramental” (eucaristía), por el cual ellos se mantienen ligados uno al otro y como atados íntimamente: “cuando escuchamos la palabra de Dios, se trata de la palabra de Dios y del cuerpo y la sangre de Cristo que *penetran en nuestros oídos*”, enfatiza de manera significativa san Jerónimo (*In Psalmum* 147 CCL 78 337-338), de modo que “el Espíritu Santo modela el *cuerpo sacramental de Cristo*, tal como modeló en María su *cuerpo de carne* y el *Cuerpo de la Escritura*”, indicaba ya Orígenes (*Tratado de los principios* IV 2 8, Citado en Benedicto XVI §56 127).

Entonces, si en una hermenéutica, llamada ahora de la *facticidad* más bien que de la *textualidad*, hay que buscar y hasta encontrar “vivencias” (*Erlebnisse*), ellas se hallarán sobre todo en la intercorporeidad de las vivencias de aquello y con Aquel que es dicho y se dice en el texto (sentido alegórico, Cristo), más que en la experiencia de quien lee el texto y con ello se expone, a la vez que se lo apropia (sentido tropológico, el lector): “Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo”, proclama el himno a los Filipenses (2.5), y no a la inversa. Así, no soy *yo* el primero, ni *me* comprendo en primer término “frente al texto”, para retomar una expresión cara a Paul Ricoeur (2010b 95); sin embargo, el texto está ahí “ante mí” como para “*dejarme yo leer* con autoridad por las Sagradas Escrituras”, para citar esta vez la nueva propuesta de Jean-Louis Chrétien, que habrá que conceptualizar filosóficamente: “frente a la Biblia –recalca el filósofo–, toda *apropiación* debe ser al mismo tiempo una *desapropiación* [...]. Es necesario que la inteligencia se vuelva orante para que pueda volverse *exégesis*, es decir, *leer dejándose leer*” (2008 22-23). Dios no se encuentra a primera vista en su letra (el referente histórico-crítico o el trazo de la Tora), o en *mi* vivencia de conciencia (intención tropológica de la hermenéutica del texto), sino que me invita a incorporarme a su vivencia carnal (intención alegórica, e incluso anagógica, de la hermenéutica del cuerpo):

No es exacto decir que nosotros interrogamos la Escritura –insiste Paul Claudel. Sería más exacto reconocer que *es la Escritura la que nos interroga*, y la que encuentra para cada uno de nosotros, a través de todos los tiempos y de todas las generaciones, la cuestión apropiada [...]. La Biblia es un drama, pero un drama del que no diré que lo vivamos, sino que es más bien *él el que nos vive*, como ha vivido a sus actores anteriores. (1956 72-73)

Por eso *mi* vivencia –o la tropología del texto o de la práctica– no tiene importancia, o la tiene poca, habida cuenta del desplazamiento o extrañamiento de aquello que constituye mi egoidad, así como de su propia alteridad. En realidad, solo *apartándome del texto como*

mediación, podré reencontrarlo verdaderamente como “vivencia” siempre inapropiada, y como lugar de una paradójica “intercorporeidad”. La verdadera *epojé* de la hermenéutica, para que sea verdaderamente radical, no suspende únicamente al autor en su génesis, al referente en su historicidad y al lector en su singularidad, sino también, y sobre todo, al “*medium* del texto mismo” en su inter-culturalidad; y esto, para alcanzar lo que hay de inefable y de silencioso en la relación inter-corporal, o en el *in-fante*, al engendrarse un cuerpo por un cuerpo –aun el caso del texto y de la Escritura:

La tarea que me propongo cumplir –confiesa Joseph Conrad con respecto a la literatura; opinión que seguiremos aquí, sobre todo al tratarse de hermenéutica de la Escritura–, consiste en *haceros entender*, en *haceros sentir* por el solo poder de la palabra escrita, y sobre todo en *haceros ver*. Esto y nada más, pero ¡es inmenso! Si lo logro, encontraréis allí, según vuestros méritos, aliento, consuelo, terror, encanto, todo lo que vosotros exigís, y tal vez también un rayo de verdad que habéis olvidado reclamar. (13)

Ni texto o escritura (Ricoeur), ni letra o huella (Lévinas), la *voz de Dios* remite entonces siempre a la presencia icónica de un cuerpo, así como “la *voz de la Palabra*” (la Revelación), en el mensaje final del *Sínodo sobre la Palabra de Dios* (2008), fundamenta y abre hacia el “rostro de la Palabra” (Jesucristo), la “casa de la Palabra” (la Iglesia) y los “caminos de la Palabra” (la Misión) (cf. Benedicto XVI Anexos). Al ir del “sentido del texto”, en la hermenéutica protestante, al “cuerpo de la letra”, en la hermenéutica judía, y al “texto del cuerpo”, en la hermenéutica llamada católica, habrá que adherirse entonces a la *voz* más que a la *escritura* (frente a la hermenéutica protestante), y a la *carne encarnada* más que a la *palabra incorporada* (frente a la hermenéutica judía). Siempre adherida al cuerpo, la *voz cuasi carnal* del Verbo encarnado, y no solo su palabra, y menos aún su texto, resuena todavía en la Escritura para que la reconozcamos *corporalmente*. Al oírla “casi con nuestros oídos de carne” (san Francisco) y según una “conversión de los sentidos” (san Buenaventura), la escucharemos más que la leeremos (frente a Ricoeur), y encontraremos en ella su presencia icónica más que su huella cuasi amnésica (frente a Lévinas). Habrá entonces que concluir con un texto admirable de Hugo de san Víctor, comentado ya en otro lugar:

El Verbo de Dios, revestido con la carne humana, ha aparecido una sola vez de manera visible; y ahora, cada día, este mismo Verbo viene él

mismo a nosotros bajo la cobertura de una *voz humana*. Es cierto que la manera como él se da a conocer a los seres humanos es diferente, ya que es *por su carne* o *por la voz humana*. Y, sin embargo y de cierta manera, *la voz del Verbo hay que comprenderla hoy tal como lo era entonces la carne*. (Hughes de Saint-Victor p. L. 63 I 2)¹³

Bibliografía

- Benedicto XVI. *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2008.
- Buenaventura, San. *Obras*. Vol. III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.
- Calin, R. *Lévinas et l'exception de soi*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- Capelle, P. et alii. *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*. Paris: Édition du Cerf, 2004.
- Claudiel, P. *Amo la Biblia*, Bautista Beltrán, J. (trad.). Barcelona: Vergara, 1956.
- Claudiel, P. *Cinco grande odas* [1967], Flores, M. A. (trad.). México: Siglo XXI, 1997.
- Chrétien, J.-L. *L'arche de la parole*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Chrétien, J.-L. "Se laisser lire avec autorité par les Saintes Ecritures". *Sous le regard de la Bible*. Paris: Bayard, 2008. 17-36.
- Concilio Vaticano II. *Documentos completos*. Bogotá: Ediciones San Pablo, 2000.
- Conrad, J. *El negro del "Narciso"*, de Lusarreta, P. (trad.). Buenos Aires: Ayacucho, 1946.
- De Lubac, H. *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* [1950]. Paris: Aubier, 1981.
- De Saint Aubert, E. "L'incarnation change tout", *Transversalités* Oct-Déc/112. (2009): 147-186.
- Descartes, R. *Discurso del método*, Díaz, J. A. (trad.). Bogotá: Norma, 1992.
- Falque, E. "Le tournant de la facticité". Capelle, P. et alii (comp.), *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*. Paris: Édition du Cerf, 2004. 209-223.
- Falque, E. "Hughes de Saint-Victor : Lire le monde au Moyen Age". *Actes du colloque de la Société Internationale de Philosophie Médiévale*. Paris: Centre Sèvres, 2007.
- Falque, E. *Les noces de l'agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*. Paris: Édition du Cerf, 2011.
- Falque, E. *Dios, la carne y el otro. De Ireneo a Duns Escoto: reflexiones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del hombre-Universidad Católica de Colombia, 2012.
- Grégoire le Grand. *Homélies sur Ezéchiél I*. Paris: Édition du Cerf, sc n° 326, 1985.

.....
13 Véase Falque 2007.

- Greisch, J. *Entendre d'une autre oreille, Les enjeux philosophiques d'une herméneutique biblique*. Paris: Bayard, 2006.
- Grondin, J. *Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- Heidegger, M. *De camino al habla* [1953], Ziemmermann, Y. (trad.). Barcelona: Odos, 1987.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Rivera, J. E. (trad.). Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- Hugues de Saint-Victor. *Hugonis de S. Victore canonici regularis S. Victoris parisiensis tum pietate, tum doctrina insignis, opera omnia*. Paris: Garnier Fratres & J.-P. Migne, 1879.
- Hugues de Saint-Victor. "La parole de Dieu". *Six opuscles spirituels*. Paris: Éditions du Cerf, sc n° 155, 1969.
- Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*, Presas, M. A. (trad.). Madrid: Tecnos, 2006.
- Janicaud, D. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: L'Eclat, 1991.
- Janicaud, D. *La phénoménologie éclatée*. Paris: L'Eclat, 1998.
- Jérôme, Saint. *Œuvres*, Matougues, B. (éd.). Paris: Auguste Desrez, 1838.
- Jousse, M. "La manducation". *L'Anthropologie du geste II: La manducation de la parole*, Baron, G. (ed.). Paris: Gallimard, 1974. 31-60.
- Juan Pablo II. *Fides et ratio. Sobre las relaciones entre fe y razón*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 2009.
- Lacoste, J.-Y. *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Levinas, E. "L'ontologie est-elle fondamentale?", *Revue de métaphysique et de morale* 56/1 (1951): 88-98.
- Lévinas, E. *Á l'heure des nations*. Paris: Minuit, 1988.
- Lévinas, E. *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro* [1951], Pardo, J. L. (trad.). Valencia: Pre-Textos, 1993.
- Lévinas, E. *Altérité et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana, 1995.
- Lévinas, E. *Más allá del versículo: lecturas y discursos talmúdicos*, Maurer, M. (trad.). Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2006.
- Manzi F. & Pagazzi, G. C. *Le Regard du Fils. Christologie phénoménologique*. Bruxelles: Lessius, 2006.
- Merleau-Ponty, M. *Sentido y sinsentido*, Comadira, N. (trad.). Barcelona: Península, 1977.
- Origène. *Traité des principes. Sources chrétiennes*. Paris: Édition du Cerf, 2006.
- Ricoeur, P. *Conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* [1969], Falcón, A. (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Ricoeur, P. *Si mismo como otro*, Neira, A. (trad.). México: Siglo XXI, 2010a.

Ricoeur, P. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica* II. [1975], Corona, P. (trad.).
Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010b.

Romano, C. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2010.