

Sagrada Escritura: estudios contemporáneos

I. Diversos enfoques del estudio bíblico.

En una reunión de teólogos profesionales, preguntaba uno de los asistentes, especialista en teología sistemática: ¿Cómo se puede uno mover en el actual maremagnum de estudios bíblicos, con sus diversos enfoques, con sus afirmaciones contradictorias? ¿Cómo hallar un orden en ese caos? No sé si entre Uds. se plantee esa pregunta con la misma carga emocional, o simplemente desean conocer por dónde han ido –y van- los esfuerzos más recientes de los estudiosos de la Biblia.

Mi charla pretende ir en esta última dirección. No trata propiamente de “poner orden en el caos”, sino de presentar los esfuerzos de los estudiosos de la Biblia por buscar nuevos métodos de estudio. Esto nos permitirá ubicarnos mejor al leer algún autor, comprender mejor su enfoque y tener medios para valorar más adecuadamente su trabajo. Ciertamente los estudios bíblicos han caminado con una gran creatividad y fecundidad en la segunda mitad del siglo que termina. La bibliografía es inmensa. Haré, pues, una selección de “enfoques” o “acercamientos” del estudio bíblico. Presentaré primero una lista de esos enfoques y luego me detendré en dos que me han parecido más significativos para nuestro contexto. Obviamente, al dejar los otros, de ninguna manera intento minusvalorarlos. Se trata de una selección que obedece, tanto a mi interés y conocimiento personal de ellos, como a las limitaciones de tiempo.

Para esta exposición seguiré la presentación de los enfoques del estudio bíblico recogidos por la Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica intitulada *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, del 21 de septiembre de 1993. Esta Instrucción es un documento digno de leerse y estudiarse por todo católico interesado en profundizar en su conocimiento de la Biblia y de la Teología. Es la última palabra emitida por la autoridad de la Iglesia acerca de este tema. Pero, además, es un documento bien elaborado, claro y muy rico en elementos históricos, teológicos y exegéticos sobre la interpretación de la Biblia.

En dicho documento se nos presentan los diversos enfoques del estudio bíblico, ordenados por categorías. Voy a mencionar la lista completa, en gracia de la claridad, si bien, luego me ceñiré a comentar más ampliamente uno de ellos y otro que no se encuentra en la lista.

Métodos histórico-críticos. Son los que nos resultan más conocidos, porque han sido los más utilizados desde el siglo pasado y, en realidad, han dominado el trabajo exegético por mucho tiempo. Obviamente, con ellos, muchos autores han hecho aportaciones fundamentales para la exégesis. Todos hemos encontrado en nuestro estudio de la Biblia abundantes referencias a la *Historia de las formas*, a la *Historia de la redacción*, a la *Historia de la tradición*, etc. Sabemos que la Iglesia tardó algún tiempo en admitir su uso en el estudio bíblico, pero, una vez que lo admitió, dichos métodos han tenido una presencia muy importante en el campo bíblico católico.

Métodos de análisis literario. Estos métodos toman a los escritos bíblicos como tales, es decir, como obras literarias. Atienden a la obra completa, al todo, sin enfocarse minuciosamente en las partes, en su “género literario”, su origen, su validez histórica, etc. Se preocupan por encontrar y destacar la unidad interna del escrito. Luis Alonso-Shökel, entre otros, pugnó siempre por trascender un uso atomizante de los métodos histórico-críticos (¡no por prescindir de ellos!) e invitó a mirar la obra literaria en su completez. En esta categoría, la citada Instrucción incluye tres enfoques: *Análisis retórico*, *Análisis narrativo* y *Análisis semiótico*.

Enfoques basados en la tradición. Los autores que siguen estos enfoques consideran que los métodos de análisis literario miran aisladamente a los diversos escritos, siendo así que los textos bíblicos forman parte de un conjunto superior: la Tradición. Hay que tener en cuenta, pues la perspectiva de la Tradición a la que pertenecen los textos, para comprenderlos adecuadamente. En esta categoría entran los siguientes enfoques. *Enfoque canónico*, *Enfoque a partir de las tradiciones interpretativas Judías*, *Enfoque a partir de la Historia de la influencia del texto*.

Enfoques basados en las ciencias humanas. Los autores que utilizan estos enfoques subrayan el hecho de que la Palabra de Dios fue compuesta, surgió, en medio de comunidades concretas, con sus propias características culturales y sus propias circunstancias socio-políticas. Por ello, acuden a la ayuda de las ciencias humanas en busca de algún “marco teórico” que guíe el estudio exegético y lo haga más ubicado históricamente. Podemos señalar tres enfoques en esta categoría. *Enfoque sociológico*, *Enfoque a partir de la Antropología cultural*, *Enfoque psicológico y psicoanalítico*.

Enfoques contextuales. Los autores que utilizan estos enfoques parten de un contexto vital en el cual se dan determinados problemas que impiden una vida más plena para el ser humano. Estos autores, partiendo del principio de que no hay lectura desprejuiciada y totalmente desinteresada de un texto, hacen una lectura “interesada” de los textos bíblicos; una lectura que toma partido por ciertos grupos humanos que buscan justamente una vida más plenamente humana. Pero los autores lo hacen así porque Dios mismo ha actuado “interesadamente” a favor de toda persona que padezca en su humanidad. Al proceder de esta manera, dichos autores pretenden destacar aspectos de la realidad que no habían sido suficientemente tomados en cuenta por la exégesis. En esta categoría se pueden incluir el *Enfoque liberacionista* y el *Enfoque feminista*.

Dos enfoques especialmente relevantes.

Tomaré dos de los “nuevos enfoques” para desarrollarlos un poco más. El criterio de esta selección ha sido, como ya dije, un conocimiento mayor, de mi parte, de ciertos enfoques, así como su relevancia para nuestro entorno latinoamericano y mexicano. Con esto no pretendo excluir otros enfoques ni establecer una prioridad de calidad o importancia. Por otra parte, en el estudio bíblico no puede uno ceñirse a un método sólo, aunque lo privilegie. Por ejemplo, los métodos histórico-críticos están presentes prácticamente en todo trabajo exegético. Los dos enfoques que he seleccionado son el *Enfoque liberacionista* y otro, que no ha sido mencionado en la Instrucción de la Comisión bíblica, y que podríamos llamar el *Enfoque postmoderno*.

Enfoque liberacionista¹.

Me parece que la Instrucción mencionada es uno de los documentos oficiales eclesiásticos en los que mejor se caracteriza la Teología de la Liberación, con la cual la Instrucción relaciona el *Enfoque liberacionista* del estudio bíblico. Así pues, de entrada sintetizo la caracterización ahí hecha de este enfoque.

“La teología de la liberación es un fenómeno complejo que no se debe simplificar arbitrariamente”, comienza diciendo la Instrucción. Se subraya el punto de partida de esta teología, el cual es doble: por una parte, las circunstancias socio-económicas y políticas de América Latina y, por otra, el Concilio Vaticano II y la 2ª. Asamblea plenaria del CELAM, en Medellín, 1968. Se busca, pues, una lectura que parta de la situación vivida por el pueblo, para aclararla a la luz de la palabra, lo cual deberá llevar a una “praxis cristiana auténtica”.

La Instrucción encuentra varios principios que rigen esta teología.

*La presencia de Dios en la historia de su pueblo para salvarlo de la opresión y la injusticia. De acuerdo a esta realidad, la exégesis toma unas características propias.

*No hay exégesis neutra. A ejemplo de Dios mismo, la exégesis debe comprometerse con los pobres y su liberación.

*Esto hace que aparezcan en el texto sentidos que desde otras perspectivas no se captan.

*Como la liberación de los pobres es un proceso colectivo, la comunidad de los pobres es el mejor destinatario de la Biblia como palabra de liberación y es en esa comunidad en la que mejor se capta dicho sentido liberador.

*Los “acontecimientos fundantes” (éxodo, pasión y resurrección de Jesús), hacen que la Palabra de Dios sea plenamente actual y que suscite nuevas realizaciones en el curso de la historia.

A continuación, la Instrucción hace una valoración de las consecuencias que se siguen para la exégesis de este hermanamiento con la teología de la liberación, si bien admite que las observaciones que se le hacen son provisorias, dada la dinamicidad de la misma teología de la liberación.

*Puede haber cierta parcialidad en la selección de los textos bíblicos, al acudir sobre todo a los textos narrativos y proféticos que ilustran situaciones de opresión y que inspiran un trabajo de liberación. Por lo mismo, se pueden dejar de lado otros textos muy importantes de la Biblia.

*Ciertamente la exégesis no puede ser neutra, admite la Instrucción vaticana, pero no debe ser tampoco unilateral.

*Además, el compromiso social y político no es la tarea directa de la exégesis.

*Puesto que en este tipo de exégesis se recurre a instrumentos de análisis de la realidad social, puede ser que el exegeta recurra a doctrinas materialistas, en especial al principio marxista de la lucha de clases.

*Por otra parte, hay el peligro de subrayar solamente una escatología terrestre y olvidar la dimensión escatológica trascendente de la Escritura.

*Es necesario, como se ve, poner en claro los presupuestos hermenéuticos de este enfoque exegético, sus métodos y su coherencia con la fe y la Tradición del conjunto de la Iglesia.

Hasta aquí la presentación de la Pontificia Comisión Bíblica.

Por nuestra parte, nos podemos preguntar cómo ha sido de hecho, y está siendo, la labor exegética que podríamos llamar “Exégesis de la liberación”. Hay que mencionar, como pionero, al exegeta brasileño Carlos Mesters. En su libro *Por detrás de las palabras*², Mesters ofrece un estudio y aplicación del método liberacionista. Ahí trata de

poner en contacto a la situación actual del pueblo latinoamericano con la palabra de Dios y con las situaciones que vivió el Pueblo hebreo.

Habla Mesters del “método de relectura”, que nos permite precisamente “releer” la palabra antigua a la luz de la situación nueva y encontrar en aquella un nuevo sentido, el cual ilumina a su vez la situación presente. Esta relectura no traiciona el texto antiguo, al contrario, lo potencia, lo hace dar de sí, en un sentido homogéneo a la revelación de Dios en la Historia de la salvación. Si no hubiera esta homogeneidad, el texto sí sería traicionado y se estaría tergiversando la Palabra de Dios. Además, la “iluminación” que de ahí surgiera sería claramente espuria.

El principio hermenéutico en que se basa Mesters, es el de los varios sentidos de la Escritura: el literal, el espiritual, el pleno. El sentido literal nos descubre el contenido del texto en su contexto original, en su *Sitz im Leben*, dirían los métodos histórico-críticos. Norbert Lohfink llama a este sentido, el “sentido histórico”. Para llegar a él, se echa mano de los elementos aportados por las ciencias filológicas, históricas, arqueológicas. Establecido el sentido histórico, se capta que hay ahí nuevos sentidos ocultos, de los que está preñado el texto. Estos sentidos salen a la luz con ocasión de nuevas circunstancias históricas. Hay que releer el texto a la luz de las nuevas circunstancias, para que broten esos sentidos.

Mesters hace ver cómo la misma Biblia está llena de relecturas internas. Esto sucede, no solamente al interior de un libro, sino también dentro de los conjuntos mayores de la Biblia. Por ejemplo, al interior del libro de Isaías tenemos una relectura de la palabra que el profeta dirigió al rey Ajaz, con ocasión de la amenaza a Judá por parte del Reino de Israel aliado con Damasco. Dice Isaías a un Ajaz temeroso de sus enemigos: “Escucha, heredero de David, ¿les parece poco cansar a los hombres, que quieren también cansar a mi Dios? Pues el Señor mismo les dará una señal: ¡Miren!; la joven está encinta y dará a luz un hijo, a quien le pondrá el nombre de Emmanuel (‘Dios con nosotros’)” (Is 7,13-14). Esta palabra se relee en el mismo libro de Isaías en diversas ocasiones. A medida que se relee, adquiere un significado más “fuerte”. El primer sentido era simplemente: “la esposa del rey tendrá un hijo, y ese niño es la señal de que Dios está con Uds.” Después, esa figura infantil va adquiriendo una mayor plenitud, hasta encarnar al Mesías, al salvador que viene de parte de Dios. ¡Y todo dentro del mismo libro de Isaías! (cf. Is 9,1-6; 11,1-9).

Por otra parte, los profetas releen las grandes tradiciones de Israel y les encuentran nuevos significados, no siempre muy halagüeños. Por ejemplo, Amós dice un “no” rotundo a la tradición de que Dios guerreaba con el pueblo y lo había de llevar al triunfo. Dice Amós: “¡Ay de los que anhelan el día del Señor! ¿Saben qué será para ustedes el día del Señor? Será tinieblas, y no luz” (Am 5,18). Oseas contradice la confianza del pueblo en la institución monárquica, considerada como una mediación segura de la presencia de Dios en medio del pueblo (Os 8,1-4, pass). Jeremías, por su parte, da un mentís a la gran esperanza del pueblo en la indestructibilidad del Templo de Jerusalén (Jer 7; 26).

A su vez, el Nuevo Testamento relee las tradiciones del Antiguo. Mateo aplica a Jesús el dicho de Isaías anteriormente citado, sobre el Emmanuel: “Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que había anunciado el Señor por el profeta...” (Mt 1,23). Ahora, esa antigua palabra adquiere un significado totalmente nuevo y definitivo. El sentido que encuentra en ella Mateo no es el que encontraba Isaías, pero es un sentido que Mateo capta dentro de aquella palabra profética, y lo hace salir. El Emmanuel es Jesús. Jesús es Dios-con-nosotros de manera plena.

Así, el pueblo hace una relectura de la Palabra de Dios, a partir de su situación de dolor y opresión y encuentra en ella luz, fuerza, ánimo para caminar en busca de su liberación. El pueblo pobre cristiano relee de esa manera el pasaje fundamental del Exodo donde Dios dice: “¡He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído el clamor que le arrancan sus opresores y conozco sus angustias! Voy a bajar para librarlo del poder de los egipcios...” (Ex 3,7-8). Se pasa, pues, del sentido histórico al sentido actual del texto bíblico, mediante la operación de relectura.

En otro lugar hacía yo una reflexión sobre los principios y las condiciones para una relectura del tipo que estamos mencionando. Ahí hablaba de una triple interpretación: la interpretación histórica, la interpretación cristiana y la interpretación actual. Lo que hace posible ese paso del texto antiguo a la situación actual es la unidad en la Historia de la salvación, de la cual dan cuenta los textos de la Biblia. Pero precisamente por esa unidad real, ontológica diríamos, es posible que el exegeta haga hablar de una cuestión actual al texto antiguo. Obviamente, hay que establecer con la máxima honradez y humildad el sentido histórico, para no caer en interpretaciones anacrónicas y forzadas y, por lo mismo, infieles a la Palabra de Dios. Ya James M. Robinson, en sus reflexiones sobre la “nueva hermenéutica”, había hablado de esta dinámica del texto a ser releído o reinterpretado. Dice él que “Un aspecto significativo de la nueva hermenéutica es su retorno a la unidad entre la teoría del interpretar y su ejecución práctica, por lo cual ‘hermenéutica’ puede ser sinónimo de ‘teología’, entendida como precisación del significado de la Escritura para nuestro tiempo”.³

¿Es esto -algo tan inocente- lo que ha hecho la “exégesis de la liberación”? Pues sí. Aunque a veces, cuando hay que decir un “no” a algunas persuasiones comunes, a algunos intereses creados, esa interpretación no suena tan inocente y quizá por ello esta exégesis ha encontrado a veces el rechazo, con frecuencia del todo infundado. Incluso exegetas muy importantes que no han participado del contexto en el cual ha nacido esta exégesis, no la han comprendido del todo. Pero, para completar la visión, hay que afirmar también con claridad que este tipo de interpretación bíblica no consiste solamente en una denuncia y un juicio, sino que también incluye palabras de aliento y consuelo, de esperanza, como cuando se releen los así llamados “cantos del Siervo de Yahvé”, del Déutero- Isaías (Is 42; 49; 50; 52).

La Instrucción vaticana nos pone en guardia contra interpretaciones reduccionistas, que en la práctica eliminen la dimensión trascendente de la salvación y se queden en sus aspectos inmanentes o intramundanos. También nos advierte contra el uso de análisis sociales de cuño materialista, en particular el análisis marxista y la noción de la lucha de clases. Estos son riesgos reales. Algunos intérpretes pueden haber sucumbido al riesgo. Pero de ninguna manera son esos riesgos inevitables, ni se puede afirmar que muchos –y menos aún la mayoría- de los intérpretes que han cultivado este modo de interpretación bíblica hayan tropezado con el escollo.

El *enfoque liberacionista* echa mano a veces del *enfoque sociológico*, en cuanto este ayuda a esclarecer el contexto socio-político, económico y cultural en el que surgió el texto. Valen las advertencias hechas por la Instrucción. Pero también hay que decir que ese método ha aportado interesantes y luminosos datos sobre dicho contexto. Uno de los pioneros de este método es Norman K. Gottwald, exegeta norteamericano. En su exhaustiva obra llamada *Las tribus de Yahvé*, Gottwald somete a nuevo estudio los orígenes, la constitución del pueblo de Israel. Pues bien, su reconstrucción del camino seguido por Israel para constituirse en pueblo (muy interesante y, ciertamente, con puntos discutibles) ha sido retomada por Norbert Lohfink, el gran exegeta católico alemán, en su libro llamado *La opción por los pobres*⁴. Por cierto, en ese libro, Lohfink establece como un principio de interpretación del Antiguo Testamento, una radical opción de Dios por los pobres. Según Lohfink Dios, en el Exodo, no solamente se muestra compadecido de los pobres, sino que impulsa a su pueblo a crear una sociedad donde no haya pobres. Esa es, ni más ni menos, la utopía que propone Dios al pueblo (la cual será recordada por el Deuteronomio, cuando habla de la remisión de las deudas o *shemittah*, en el c. 15,1.4).

Dice la Instrucción que el *Enfoque liberacionista* tiene el peligro de hacer una selección reducida de textos bíblicos (los que tienen un contenido social más claro) y deja una gran parte de la Biblia a un lado. Esto sucedió efectivamente en los primeros años de la “exégesis de la liberación”. Entonces, el estudio bíblico se concentraba mucho en el Libro del Exodo, por ejemplo, en los Profetas y su crítica social. Los Libros Sapienciales, en cambio, eran vistos con sospecha, como producto de un contexto “pequeño burgués”, que no les permitía aportar mucho a la denuncia social y a la lucha de la liberación. Creo que esta limitación existió a los principios. Después, los exegetas fueron redescubriendo la riqueza de otras partes de la Biblia para la misma liberación, para una liberación más integralmente comprendida, como dirían los Obispos latinoamericanos reunidos en Puebla y que ellos llamaron la “liberación integral”.

Norbert Lohfink, en la obra citada, afirma que los teólogos de la liberación “han desarrollado una relación mucho más espontánea y directa con la Biblia de lo que la teología sistemática en Europa o Norte América lo haya hecho en los siglos recientes”. Luego añade que “Por otra parte, tenemos que añadir que en el asunto de la opción de las iglesias por los pobres, no se ha hecho decir a la Biblia todo lo que tiene que decir”.⁵ Sin embargo, pienso que no hay que exagerar el punto. Por una parte, ha habido un abundante trabajo exegético en América Latina, entre católicos y no católicos, en torno a la opción por los pobres. Por otra, el campo de la exégesis se ha ido ampliando y no creo que se pueda sostener la afirmación de que este trabajo exegético se ha cerrado en unos cuantos textos bíblicos. Mesters mismo, por ejemplo, ha analizado libros como el de Ruth y los Hechos de los Apóstoles.

Si se me permite otra pequeña alusión personal, yo mismo trabajé el tema “La justicia en el Libro de los Proverbios”, por cierto estimulado por el maestro Luis Alonso Schökel⁶. En un curso que impartía en el Pontificio Instituto Bíblico, al principio de los años setenta, Alonso nos mostró la riqueza del libro de los Proverbios y del Eclesiástico, para el mismo tema de la justicia. Por otra parte, hace apenas unos meses, uno de los más conocidos teólogos latinoamericanos, Pedro Trigo, pedía que los exegetas trabajáramos el tema de “La Sabiduría y su matriz popular”. Trigo encuentra en la sabiduría de Israel una gran aportación para una mejor vida de nuestros pueblos pobres. Obviamente, esto implica el que el bienestar de los pueblos incluye algo más que los aspectos socioeconómicos, en particular, una *cultura*.

Enfoque desde la *Imaginación postmoderna*.

Ahora diré algunas palabras sobre un enfoque que yo he llamado así, “postmoderno”, o que procede desde la *Imaginación postmoderna*. No abrigo ninguna pretensión de precisión filosófica. Lo llamo así, porque surge en el

actual contexto cultural que, de manera quizá discutible, llamamos postmodernidad. En todo caso, se trata de un esfuerzo exegetico que intenta romper el paradigma de la modernidad, para ofrecer una interpretación bíblica más adaptada a las circunstancias actuales.

Un autor (probablemente no el único) que intenta este tipo de interpretación bíblica es Walter Brueggemann, exegeta norteamericano. Brueggemann lleva ya varios años hablando de la “imaginación profética”. Cuando salió su libro intitolado precisamente *La imaginación profética*⁷, sin duda no preveía el desarrollo cultural que ahora llamamos postmodernidad. Pero ya aparecía su convicción de que los profetas habían aportado su palabra desde una actitud imaginativa, la cual los llevaba a ver más allá de lo establecido, de lo aceptado. Así, los profetas cuestionaban, pero también sugerían nuevos caminos (cada profeta a su estilo).

Posteriormente, Brueggemann ha definido más claramente lo que entiende por “imaginación”. Según él, imaginación es “la capacidad humana de pintar, retratar, recibir y practicar el mundo de modos diferentes de lo que parece ser a primera vista cuando se le mira a través de una lente dominante, habitual, no escrutada. Más sucintamente, la imaginación, como el acto humano por antonomasia, es una manera válida de conocer. La imaginación, en cuanto acto humano, no ofrece el tipo de certeza requerida por la ansiedad cartesiana, pero sí ofrece un posible ‘hogar’ cuando aceptamos un papel participativo en cuanto ‘creadores-de-hogar’”.⁸

En la alusión a Descartes está implicada una crítica de Brueggemann al “paradigma de la modernidad”. Según Brueggemann, Descartes vivió un momento histórico en el cual se dio un fuerte cambio de sentido en la Teología, lo cual sacudía las antiguas certezas. Por otra parte, se dieron cambios económicos y políticos que implicaban un cambio en el poder, lo cual sacudía los antiguos dominios. Estos cambios causaron en muchos un gran temor al caos, como si por los cambios señalados la vida estuviera amenazada. Como respuesta a esos temores, Descartes crea una “conciencia individual”. El yo se convierte en un punto de referencia: “pienso, luego existo”.

Con ello, Descartes refuerza un paradigma de objetividad y seguridad epistemológica: la razón pura. Es un paradigma masculino de racionalidad, objetividad y “poder masculino”. Por lo mismo, se somete y se margina a varias dimensiones muy importantes para la vida humana: lo femenino, el cuerpo, la tierra, lo material. En realidad, esa pretensión de objetividad era una respuesta a la ansiedad; “no era un acto triunfante de imaginación, sino que era, en cambio, una maniobra desesperada para lidiar con la ansiedad”, comenta Brueggemann.⁹

La modernidad ha impuesto su hegemonía intelectual por varios siglos. Ahora asistimos a un cambio de paradigmas. Las características del conocimiento en la modernidad eran las siguientes: 1) De lo oral a lo escrito (lo escrito es lo confiable). 2) De lo particular a lo universal. 3) De lo local a lo general. 4) De lo temporal a lo intemporal (lo cual excluye los cambios). El cambio de paradigma pide revalorar lo oral, lo particular, lo local y lo temporal.

Los autores más representativos de la Postmodernidad reaccionan contra las grandes visiones del mundo y de la historia, los “metarrelatos”; contra el discurso en cuanto intenta suplir a la experiencia; contra las pretensiones de “objetividad” y de explicarlo todo; contra los intentos fracasados de la modernidad de hacer un mundo mejor. En lugar de lo anterior, proponen revalorar “el fragmento”, la experiencia, lo simbólico, el momento (el “carpe diem” horaciano).

Ahora bien, Brueggemann propone realizar la exégesis conforme a este cambio de paradigma. Hay que devolverle su fuerza creadora al lenguaje, que puede cambiar el mundo que hemos recibido, que hemos dado por hecho en lo económico, lo político. “Es la pretensión de nuestra fe, y la credencial de nuestro ministerio (pastoral), el insistir en que nuestra memoria peculiar en la fe ofrece los materiales a partir de los cuales se puede imaginar un mundo construido de manera alternativa”.¹⁰ La imaginación de la modernidad ha fallado en sus aspectos tanto morales y teológicos, como económico-políticos. Este es el contexto de nuestro ministerio y de nuestra proclamación de la Palabra. Hemos, pues, de hacer exégesis y proclamar la palabra desde la imaginación postmoderna, para cambiar este mundo hegemonizado por la modernidad.

A esta luz hay que considerar el significado de la liturgia y la proclamación. Hay que proclamar la palabra sin acomodarse a lo política o moralmente convencional, sin acomodarse al liberalismo o a lo políticamente reactivo. Hay que ofrecer simplemente el texto, con audacia, como se presenta a sí mismo, aunque parezca no conectar con nada, dice Brueggemann.

Por otra parte, no hace falta saberlo todo de antemano. Basta hacer surgir, apreciar, saborear los pequeños pedazos. Esos pequeños pedazos contienen un potencial de revelación que hay que mostrar. Ellos mismo emiten juicios. Recordemos que Pascal, contra Descartes, decía que una captación profunda desde uno mismo es superior a una captación impuesta desde otra parte (nos recuerda aquello de Ignacio de que “no el mucho saber harta y satisface el alma, sino el sentir y gustar de las cosas internamente”, Ejercicios, [2]).

¿Exégesis completamente fragmentaria y subjetiva? Brueggemann no lo ve así. Exégesis que parte de lo local, de un contexto muy concreto, de “los pequeños pedazos” de texto. Pero no relativista, según él. Sí, una exégesis que no admite absolutos ni “esencialismos” como punto de partida. Más bien un pluralismo en el cual se discute, sin que haya un árbitro absoluto. Nos movemos “de una pretensión objetiva de hegemonía a una perspectiva local, contextual”. Y, en todo caso, no se trata de encerrarse en la propia perspectiva, sino de entrar en un “contacto crítico” de diversas perspectivas. No se trata de caer en una serie de lecturas bíblicas sectarias¹¹.

Naturalmente, vienen a la mente muchas preguntas para dirigirlas a Brueggemann. ¿Va a dejar por completo los métodos de exégesis que se han ido desarrollando a lo largo de la historia, v.gr., los histórico-críticos, o los mismos métodos liberacionistas? Brueggemann de hecho los emplea. ¿Se niega todo criterio de interpretación bíblica, a partir de la fe de la comunidad? En la Iglesia Católica la Palabra se lee en la comunidad, en la cual y para la cual existe el Magisterio eclesiástico. ¿El lenguaje es realmente creador de la realidad?; ¿en qué sentido contribuye a cambiar la realidad?

A pesar de las preguntas que surgen de las reflexiones de Brueggemann, no se puede ignorar su contribución, con el método de la “Imaginación postmoderna”. Para concluir esta charla, propongo, a mi vez, una posible “relectura postmoderna” de los profetas, como un ensayo de aplicar las sugerencias de Brueggemann a un estudio bíblico concreto.

Tradicionalmente se leían los profetas como los campeones de la crítica socio-ética de la sociedad y las instituciones israelitas. Y era una lectura válida. Ultimamente, en la relectura liberacionista, se convirtieron en una rica fuente de inspiración para la vida del pueblo en libertad, justicia y fraternidad. Por otra parte, ya vimos más arriba cómo tal vez esa valoración de los profetas se dio a costa de la minusvaloración de otras partes de la Biblia. En este contexto, los profetas podían dar la impresión de tener una cosmovisión total, articulada. Y, sin embargo, son más fragmentarios de lo que podría parecer. Bebían de las grandes tradiciones de Israel y, por otra parte, dieron rotundos “nos” a esas tradiciones, al reinterpretarlas y revalorarlas. ¿No se les podría releer ahora también – sin que pierdan su fuerza de crítica ético-social- en una forma algo más postmoderna? Intentémoslo. Tomemos varios aspectos del mensaje profético y veamos cómo se les puede releer –relectura a veces confirmadora, a veces cuestionadora- también desde la postmodernidad.

La relación con Dios. El *pathos*. Lo simbólico, las metáforas, los antropomorfismos proféticos, ante la racionalidad moderna. ¿Contribuye el profeta a renovar y enriquecer nuestra manera de relacionarnos con Dios (tan seca y racionalista muchas veces), en consonancia con la postmodernidad?

La historia. Los “metarrelatos”. El fragmento. El *carpe diem*. El profeta no da grandes visiones de la historia de la salvación, sino que aplica a situaciones concretas el discernimiento de la voluntad de Dios. El profeta maneja con gran libertad, si bien desde una asunción muy seria, las tradiciones de Israel. ¿Qué puede decir esta actitud a la postmodernidad?

La sociedad. El profeta desea impulsar una transformación de la misma. ¿En qué términos? ¿Tiene sentido implicarse en esta tarea, para el profeta? ¿Y para la postmodernidad? ¿Cómo poner en diálogo con la postmodernidad a los profetas, sin que pierda fuerza su mensaje a favor de una transformación social? ¿Es más válido un cierto escepticismo postmoderno que el carácter “utópico-religioso” de la predicación profética?

La “imaginación (profética)”. ¿Qué se entiende por imaginación? Es una manera de ver el futuro (de la sociedad) en términos abiertos, novedosos, dispuestos al cambio, dispuestos a apostar por un futuro inédito, etc. ¿Procede así el profeta? ¿Y la postmodernidad?

El juicio, el sufrimiento, el absurdo de la existencia profética. ¿Cómo lo vive el profeta? ¿Cómo “maneja” estas realidades la postmodernidad?

La “certeza”. Los profetas experimentan y transmiten “extrañas certezas” que se imponen por su fuerza interna y por el testimonio del profeta, pero que también pueden parecer locuras. ¿Cómo se pueden compaginar esas “extrañas certezas” con el relativismo postmoderno que reacciona tan fuertemente contra las pretensiones modernas de objetividad y certeza –una certeza que muchas veces ha sido opresora?

Sin hacer un “canon en el canon”, ¿qué sentido tienen para la postmodernidad el fenómeno y la propuesta profética? Desde la perspectiva de la liberación, los profetas tenían el gran sentido de impulsar al “cambio de las estructuras”, hacia una mayor justicia. En ese tiempo, los sapienciales, y hasta cierto punto el Pentateuco (¡excepto

el Exodo!), eran menos estimados como fuente de inspiración personal y colectiva. ¿Y ahora, tendrá que ser al revés? ¿Tendrá la postmodernidad derecho a relegar a los profetas?

Lo individual y lo colectivo. ¿Cómo lo vive y lo presenta el profeta? El profeta dirige su discernimiento al conjunto del pueblo, aunque lo focalice en algún personaje individual, v.gr., el rey. ¿Qué dice eso a la postmodernidad?

Al proponer estas preguntas y pistas de lectura, soy consciente de las ambigüedades encerradas en las posturas postmodernas. En todo caso, se trata de discernir el trigo y la cizaña, en una actitud de verdadera inculturación, para poner en un diálogo fecundo a los profetas con la época actual. He intentado presentar, de manera breve, las tendencias exegéticas contemporáneas. Como decía al principio, no se trata de hacer una selección de esta "presentación a la carta". En el trabajo exegético se emplean los métodos según su utilidad, según su capacidad para ayudar a interpretar la Palabra, fielmente, a favor del proyecto de Dios, es decir, de la vida, de un mundo mejor, más justo, fraterno y solidario. La Instrucción vaticana nos ayudará a valorar los diversos métodos y a utilizarlos con sentido eclesial.

Francisco López Rivera, S.J.
México, D.F., 8 de marzo de 1999.

Diversos enfoques del estudio bíblico

Métodos histórico-críticos

- *Historia de las formas
- *Historia de las tradiciones
- *Historia de la redacción
- etc.

Métodos de análisis literario

- *Análisis retórico
- *Análisis narrativo
- *Análisis semiótico

Enfoques basados en la tradición

- *Enfoque canónico
- *Enfoque a partir de las tradiciones interpretativas judías
- *Enfoque a partir de la influencia del texto

Enfoques basados en las ciencias humanas

- *Enfoque sociológico
- *Enfoque liberacionista
- *Enfoque feminista

Dos enfoques relevantes

- *Enfoque *Liberacionista*
- *Enfoque desde la *Imaginación profética* (Walter Brüggemann)

Para la aplicación de un texto bíblico a una cuestión actual

Sentido histórico

- +Determinar qué quiso decir el autor, en su contexto.

- *Filología
- *Historia
- *Arqueología

Relectura interior a la Biblia

- *Dentro de un mismo libro: Profecía del Emmanuel (Is 7,14)
- *Dentro del Antiguo Testamento: Exodo, etc.
- *El Nuevo Testamento relee al Antiguo: Profecía del Emmanuel: De Is 7,14 a Mt 1,21-23
- +El Nuevo Testamento no siempre se atiene al sentido histórico; más bien le da un “sentido pleno”.

Relectura desde una situación actual

- *Señalar similitudes entre la situación bíblica y la situación actual.
- *Fidelidad al sentido histórico
- *Principio hermenéutico:
 - +No cualquier situación actual encuentra similitud en una situación bíblica
 - +No inducir a la fuerza los elementos de la situación actual en el texto bíblico
 - +”Humildad ante el texto” (Luis Alonso Schökel)

4. Texto, contexto, pretexto

1PONTIFICIA COMISION BIBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (ed. española, México: Librería parroquial de Clavería, 57-60). El nombre “liberacionista” no gusta a algunos, porque parece evocar una concepción peyorativa de la Teología de la liberación. Lo adoptamos porque es el que usa el documento vaticano.

2MESTERS C., *Por tras das palavras* (Petropolis: Vozes; traducción esp., *Por detrás de las palabras* (México: Palabra Ediciones 1990).

3ROBINSON J.M., E. FUCHS, *La nuova ermeneutica* (Brescia: Paideia 1967) 55. Cf. F. López R., “Sobre la actualización de la narración del Exodo”, en *Christus*, ago. 1976, 25-29.

4

LOHFINK N., *Option for the Poor* (Berkeley: BIBAL Press 1987). Cf. GOTTWALD N.K., *The Tribes of Yaweh* (Maryknoll, NY: Orbis 1979, 3rd. Repr. 1985).

5lb., 2.

6LOPEZ R. F., “La justicia en el libro de los Proverbios”, en *Biblia y sociedad* (México: CRT 1977) 61-98.

7*La imaginación profética* (Santander: Sal Terrae 1986 –la edición original es de 1978).

8BRUEGGEMANN W., *Texts under Negotiation. The Bible and Postmodern Imagination* (Minneapolis: Fortress 1993) 13.

9lb., 5.

10lb., 18.

11Cf. *Texts*, 10s; del mismo Brueggemann, cf. *Theology of the Old Testament* (Minneapolis: Fortress 1993) 61-74.