



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE LITERATURA

**RAZÓN, LETRA Y METÁFORA COMO DETERMINACIONES DE UN
MODELO HERMENÉUTICO PARA EL TEXTO BÍBLICO EN LAS
“*CARTAS*” Y LA “*HISTORIA CALAMITATUM*” DE PEDRO
ABELARDO**

Tesis para optar al grado de Magíster en Literatura

Profesores Guía : María Eugenia Góngora Díaz (Tutora)
Francisco Javier Aguilera Gajardo (Co-tutor)
Alumno : Bastián Daniel Nelson Moncada

SANTIAGO - CHILE

- 2013 -

*POR TI SEÑOR Y
A MI PEQUEÑA REBEQUITA*

INDICE

	Pág.
AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCIÓN	4
Capítulo I PROLEGOMENOS EN TORNO A LA CUESTIÓN HERMENÉUTICA	9
Capítulo II PROPUESTA	38
Capítulo III SITUACIÓN DE ENUNCIACIÓN DEL TEXTO BÍBLICO	50
Capítulo IV LA CARGA HISTÓRICO-EXEGÉTICA JUDÍA Y CRISTIANA	61
Capítulo V EL MODELO HERMENÉUTICO ABELARDIANO	88
CONCLUSIÓN	111
BIBLIOGRAFÍA	113

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar agradezco a Dios y Salvador por la gracia dispensada para concluir esta tarea, muchas cosas ocurrieron en el proceso y en mi devaneo intelectual y espiritual su luz finalmente pudo fulgurar intensa. Gracias.

Gracias también a ti: ‘hermana mía, amiga mía, paloma mía, esposa mía, señora mía’ por tu paciencia, angustia, apoyo particular y llamada de atención constante”. Amada Claudia, ya pronto recuperaremos los tiempos perdidos.

Como no reconocer también la preocupación de Ruth Moncada, mi madre, quien ha dejado huellas imborrables en mi formación de vida y también intelectual. Gracias a mis hermanos Jonathan y Priscila, que desde mi infancia se han preocupado profundamente en mi formación académica. No puedo dejar de mencionar a Arturo y Romina, quienes me sostuvieron con risas, tiempos de descanso y ricas comidas. También agradezco a mis amigos Álvaro y Evelyn, por las preguntas constantes respecto a esta tesis, sus oraciones y paciencia cuando hicimos cambios de planes. A mis suegros, gracias porque los noté muy compenetrados cuando la salud faltó y también durante el resto del proceso. Gracias a todos por su deseo de que culminara esta etapa.

Agradezco al profesor Francisco Aguilera por su labor docente, la cual ha sido de guía tanto en lo académico como en desarrollo de vida cristiana. También agradezco a la profesora María Eugenia Góngora por todos los cursos y seminarios en los que pude participar en torno a un mismo objetivo; desentrañar la compleja Edad Media.

Finalmente, en el proceso de esta investigación llegó a mi vida mi pequeña Rebeca, a ti sea dedicado todo este esfuerzo.

Soli Deo Gloria

*“Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio
nos vuelven sordos hacia las cosas de que nos habla la tradición.”*

H. G. Gadamer

INTRODUCCIÓN

Pedro Abelardo es, por lejos, una de las figuras más notorias del panorama filosófico de la Edad Media, específicamente, del siglo XII. Quizás, gran parte de la notoriedad de Abelardo no está directamente relacionada con su aporte y desarrollo intelectual sino más bien con su peculiar carácter y su “calamitosa” existencia. Abelardo es una figura dramática, correspondiente a las leyendas más atractivas que se desarrollaron durante el imaginativo Medioevo, pero con todos los matices y detalles de su realidad histórica. Que su reconocimiento no esté relacionado solo o mayormente con su trabajo intelectual, no significa necesariamente que éste haya sido mediocre, muy por el contrario. Etienne Gilson¹ lo sitúa como uno de los grandes filósofos del período, aunque no le concede el status de “adelantado a su tiempo”, en oposición a otros que llegan a señalarlo como un predecesor del pensamiento moderno, entendiendo lo moderno principalmente a partir del pensamiento cartesiano.

Abelardo fue un hijo de su tiempo y como tal desarrolló un espíritu crítico dentro del dogmático pensamiento medieval, un espíritu crítico que creció de

¹ Gilson E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1972. Pág. 53. (Primera edición francesa 1952.).

mano del “renacimiento” del siglo XII en el que se desarrolló como filósofo. Se puede afirmar que Abelardo es hijo de su tiempo no solo en tanto dialéctico sino también como teólogo. Es hijo de su tiempo por su “racionalismo”² que responde a estructuras como la de J. E. Erigena (s. IX). Es hijo de su tiempo porque su dialéctica versa principalmente sobre los universales. Es hijo de su tiempo porque no escapa a las lecturas alegóricas. Es hijo de su tiempo porque su obra, demasiado crítica para algunos pensamientos místicos, resultó condenable. Es hijo de su tiempo porque es parte viviente de las escuelas parisinas del siglo XII. Y, finalmente, es hijo de su tiempo porque los acontecimientos amorosos que culminaron en su castración y entrada en religión tanto de él como de su amada Eloísa, también lo demuestran.

Es sumamente difícil hablar del filósofo Abelardo, del poeta, del clérigo, del intérprete o, incluso del abad sin hablar de su experiencia de vida; a saber, de su renombrada *Historia Calamitatum*. La vida en Abelardo es inseparable de la obra. La primera permea todo lo demás, lo determina y lo orienta. Por lo que hablar de algún aspecto de Abelardo sin un recorrido por la historia de sus desdichas es incompleto, más aún, infructuoso. Todo sistema en Abelardo debe ser visto desde el prisma de su experiencia, todo modelo debe acomodársele.

Ahora bien, Abelardo leyó desde su tiempo y la modelización³ de su lectura se vio determinada por elementos de su experiencia. La manifestación espontánea de sus lecturas bíblicas en su correspondencia pone en evidencia dicho modelo ya que la hermenéutica textual corresponde al modelo de lectura que hacemos desde un punto de partida histórico y vivencial. No se es intérprete fuera del tiempo y

² Cuando hablamos de “racionalismo” en Abelardo lo señalamos particularmente debido a que las características de su énfasis en la utilización de la razón como forma de aproximación al conocimiento del mundo y de la fe dista por lejos de lo que comprendemos como racionalismo en tanto sujetos modernos o postmodernos. Su racionalismo debe ser comprendido dentro del marco de su tiempo y de su espíritu, espíritu cuya crítica lo hizo a ratos distanciarse del dogma. Sin embargo, dentro del esquema de su época, su “racionalismo” resaltó como énfasis y se planteó como contradictorio con la tradición.

³ El concepto de modelo aquí corresponde al esquema psicológico que se constituye como base teórica para una determinada lectura, literaria o no literaria. Vid. Rifaterre, M., “Hermeneutics Models”, en: *Poetics Today*, vol. IV, N° 1, 1983.

lugar de lectura, desde fuera de una historia, de una carga psicológica, de una semántica cultural y por supuesto lingüística. Nadie lee un 'desubicado' objeto desde un supuesto 'no lugar'. Abelardo, en tanto lector, es parte de un círculo de lectura insalvable que es preciso desentrañar. La subjetividad autorial, en este caso de los textos bíblicos, la historial efectual⁴, el prejuicio lector, entre otros, son algunos mecanismos que se requieren evidenciar con el propósito de una sistematización clarificadora del punto de lectura. La experiencia de Abelardo no es un accesorio, sino más bien una condición *sine qua non* para la determinación de su modelo hermenéutico. Podemos saber cómo leyó o cómo comprendió en la medida en que sepamos también cómo vivió, ya que la explicitación de su vivencia es la explicitación de su espectro simbólico⁵. Sobre la base de esto, creemos que el modelo hermenéutico de Pedro Abelardo se regula por tres determinadores del sentido; la razón, producto de su labor como dialéctico; la letra, resultado de su trabajo como lector e intérprete; y la metáfora, sustento de un sistema de conocimiento del texto y de la propia experiencia.

La presente tesis desarrollará como metodología la siguiente sistematización de los conocimientos: en primer lugar se realizará la puesta en antecedente de la hermenéutica como ciencia de la interpretación, ciencia práctica al modo gadameriano, recogiéndola desde su origen teológico para llevarla hasta su alineamiento filosófico-epistemológico en el que se constituye feudataria instrumental de la fenomenología en el ámbito del pensamiento, de la literatura y de la construcción de sentido, hasta finalmente hacerse, incluso, herramienta clave de la filosofía de la mente. A partir de esto se desprenderán los diversos aportes de la hermenéutica, en tanto marco de orientación teórica, para la lectura de nuestro corpus de referencias bíblicas, las cuales incorpora Abelardo en su

⁴ Durante el presente trabajo tomaremos el concepto de *historia efectual* de H.G. Gadamer, cual puede ser definido previamente como a la instalación, transmisión y validación que posee un objeto textual en la tradición. Dicha condición permite que el objeto sea parte consciente de nuestra carga histórico-cultural e incluso de nuestro interés heurístico e interpretativo. Vid. *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme, 1999 (8ª Edición).

⁵ En la incorporación de dicho concepto queremos especificar la relación entre la idea de lo simbólico y lo semántico que desarrolla Paul Ricoeur en *El Conflicto de las interpretaciones*, México: F. C. C., 2003

epistolario amoroso y autobiográfico. En segundo lugar se dará cuenta del objeto de estudio específico que se abordará, el corpus al cual nos remitiremos, la problemática que motiva la presente investigación y, finalmente, la hipótesis propuesta. En tercera lugar, se pondrá de manifiesto la compleja situación de enunciación que encierra el texto bíblico para la doctrina cristiana, dando cuenta de la Biblia en tanto manifestación de habla en relación con el concepto de inspiración y su recepción de a partir de la experiencia de la fe. En cuarto lugar, se generará una mirada panorámica al estado de la exégesis bíblica (y su base hermenéutica) desde los orígenes judíos del ejercicio interpretativo del texto, pasando por su vuelco frente al nacimiento del cristianismo y llegando hasta su desarrollo durante el siglo XII en la Europa occidental. Dicha mirada tendrá como propósito hacer patente la tradición exegética de Abelardo con el fin de situar su lectura, dando cuenta de los modelos e intérpretes que le definieron histórica y efectualmente. En quinto lugar, se pretenderá evidenciar tres determinaciones del modelo hermenéutico que opera en la aproximación de Pedro Abelardo al texto bíblico; la razón, la letra y la metáfora, a través de la observación y explicitación de las referencias bíblicas realizadas por el filósofo en su epistolario.

Finalmente, creemos que un extenso campo de investigación se abre al momento de comprender que tanto el objeto textual considerado como las lecturas del mismo se han instalado, del mismo modo que en Abelardo, en nuestra propia carga histórico-tradicional. Por consiguiente, hablar del modelo de lectura de Abelardo es también hablar de nuestra aproximación al objeto; a saber, el texto bíblico. Sin embargo, la presente aproximación no pretende en ninguna manera agotar un campo que cuantificamos apriorísticamente como vastísimo, sino más bien creemos estar generando un aporte o tal vez una apertura al estudio sistemático de la historia efectual de un texto tan determinante en historia personal, tradicional, simbólica y cultural como lo es la Biblia.

Capítulo I

PROLEGOMENOS EN TORNO A LA CUESTIÓN HERMENÉUTICA

1. La cuestión hermenéutica.

El conflicto de la comprensión es en definitiva el desafío del investigador literario. Cuando nos aproximamos a un objeto textual o a una experiencia textual no experimentamos meramente la cercanía material que significa relacionarnos con la dimensión concreta del mundo, sino que frente a dicho fenómeno (cualquiera sea su manifestación, escrita u oral) desplegamos un acercamiento 'espiritual'⁶ que nos mueve a la intelección del sentido que encierra. En este proceso, las cargas simbólicas que de por sí contiene la existencia, y más aún la comunicación humana como forma de existencia⁷, se transfieren en un

⁶ Queremos establecer inmediatamente la especificación de este concepto que para nuestro contexto reviste distintos usos. Por una parte tenemos la relación netamente vinculada con la cultura y las implicancias culturales en el hombre y desde el hombre hacia la construcción de conocimiento o tradición, la cual es utilizada en este momento; pero, por otro lado, tenemos la vinculada con el ámbito religioso, especialmente judío-cristiano, la cual será utilizada más adelante con las respectivas especificaciones.

⁷ Vid. Schmidt, S., "La comunicación Literaria", en: *Pragmática de la comunicación literaria*, Madrid: Arco, 1987, editado y compilado por José Antonio Mayoral. Vid. Van Dijk, T., *La ciencia del texto*, Barcelona: Paidós, 1992.

intercambio intersubjetivo incesante; el contenido subjetivo de un sujeto histórico-semántico que produce un texto se ‘objetiviza’⁸ de manera parcial a través de un lenguaje con este mismo peso de determinaciones histórico-semánticas; a partir de esto, un sujeto lector, intérprete o agente de la intelección, (y quien participa a su vez de sus propias determinaciones semántico-históricas más otras adscritas a razón de la distancia temporal, geográfica o cultural, en suma), genera un ejercicio dialógico virtual con los contenidos subjetivos que recibe. Por esto, cuando hablamos de hermenéutica, necesariamente echamos mano a lo que su etimología implica; a saber, un vínculo con instancias religiosas⁹ que implica el ejercicio de interpretación de oráculos. Son tal vez los oráculos ‘divino’-simbólicos que conocemos como textos, sobredeterminados a razón de nuestra existencia y tradición semántica, los que nos invitan al proceso de intelección y de juicio. La explicitación de este mecanismo de la comprensión y la observación histórica en las lecturas medievales de la Biblia de Pedro Abelardo referidas en su epistolario nos permitirán dar cuenta de este proceso vital.

2. La hermenéutica en tanto ciencia

No obstante, la cientificidad de la hermenéutica corresponde a un desafío metodológico que en primera instancia no podemos eludir. Por otro lado, la contraposición entre el contenido hermenéutico y el ejercicio exegético como

⁸ La objetivización del contenido subjetivo a través del lenguaje es un ejercicio ideal, por ende relativo y parcial. Los contenidos mentales, tradicionales, semánticos, etc. que se presentan en el texto son meras representaciones, vislumbres tal vez del contenido subjetivo originador. Vid. Forastieri Braschi, E., “La base hermenéutica del conocimiento literario”, en: *Dispositio*, vol. III: N° 7-8, 1978, págs. 103-125, en dicho artículo, Forastieri demuestra como la subjetivización permea de por sí la comprensión, no obstante, demuestra a su vez que la subjetividad corresponde, del mismo modo que la objetividad, a una idealización recurrente en el proceso hermenéutico.

⁹ Se cree que la raíz etimológica de la palabra hermenéutica está relacionada con Hermes, el mensajero de los dioses, incorporando también la idea de que el intérprete es un traductor del mensajes divinos.

definición de una metodología investigativa pasa de ser una mera distinción conceptual, incluso, más allá de una simple separación de instancias en el ejercicio interpretativo. A ratos, esta contraposición entre hermenéutica y exégesis se fundamenta en la distinción común entre un conocimiento *teórico*, el cual estaría ‘ausente’ de instancias de aplicación y de uno *práctico*, vinculado con los desempeños ‘manuales’ de los diversos ejercicios humanos, los cuales, aparentemente, carecerían de contenidos enseñables. Sin embargo, cuando la hermenéutica es definida como ‘el arte de la interpretación’, es entendida no solamente como el ejercicio de una interpretación, sino también como la *teoría* de dicho ejercicio interpretativo. La reflexión que Gadamer llevara a cabo en su texto: “La razón en la época de las ciencias”¹⁰, nos permitirá iluminar dicho conflicto a través de su recuperación de la conceptualización aristotélica¹¹ en torno a los conceptos de; *techne*, *teoría* y *práctica*.

Para Gadamer es indistinto definir la hermenéutica como *arte*¹² o *teoría* de la interpretación, ya que ambos conceptos estarían incluidos en la idea de *techne* aristotélica. Toda disciplina reconocida como *techne* se constituiría en *filosofía práctica*, por presentársenos como un saber al servicio de la *polis* (Aristóteles). Gadamer, siguiendo esta línea de conceptualización aristotélica propone que, en primera instancia, *filosofía* no significa otra cosa distinta a *ciencia*, no una *ciencia* desde el concepto moderno y cartesiano de método, sino una *ciencia* abocada a la investigación de conocimientos objetivos y conocimientos respecto de la verdad no necesariamente adquiridos por el trabajo empírico-científico¹³. En el contexto de esta *filosofía práctica* gadameriana, la coloquial oposición mencionada entre *teoría* y *práctica* es extraña ya que para Aristóteles estos conceptos establecen relación con una oposición de saberes; por un lado la física, la matemática y la metafísica

¹⁰ Gadamer, H. G., *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Alfa, 1991.

¹¹ Toda la determinación del estatuto científico de la hermenéutica en Gadamer es tributaria de la filosofía aristotélica, particularmente su *Política*, Madrid: Gredos, 1988.

¹² Gadamer, al referirse a la hermenéutica como arte de la interpretación, se está haciendo eco de la definición del concepto planteada por Schleiermacher en su texto *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

¹³ Vid. Gadamer, óp. cit. pág. 59-60.

son caracterizados como teóricos; y por el otro lado la política y la ética son reconocidos como prácticos. Todos estos saberes participan de una teorización, sin embargo su relación con la experiencia humana varía desde propósitos teóricos autoreferenciales hacia propósitos también teóricos pero de aplicación cívica. Para Aristóteles:

“...son ‘activos’ (los hombres en la *polis*) en grado sumo sólo aquellos que están definidos por su rendimiento de pensamiento.”¹⁴

Ahora bien, las preguntas que caben realizarse son: ¿existe en definitiva una distinción entre los conceptos de *teoría* y *praxis*? De no existir tal distinción ¿en qué modo se relacionan ambos?, y finalmente, ¿qué implicancias tiene esto para la comprensión de la hermenéutica y de la exégesis?

En la delimitación de la hermenéutica como filosofía práctica Gadamer logra dar una respuesta a nuestras dos primeras interrogantes. Según el autor *praxis* es:

“... [una] forma de comportamiento de los seres vivientes en su más amplia generalidad. La *praxis* en tanto lo viviente, está situada entre la actividad y el *encontrarse en un estado o situación*. [...] *praxis* significa la realización de la vida (*energeia*) del ser viviente, a quien corresponde una «vida», una forma de vida, una vida que es llevada a cabo de una determinada manera (*bios*).”¹⁵

A esta actividad de vida o realización de vida que implica la *praxis*, le corresponde en primera instancia la capacidad de anticiparse o realizar elecciones previas según preferencias (característica que, por lo demás, distinguiría a la *praxis* como un rasgo exclusivamente humano), plantea Gadamer. La *praxis* es una característica exclusiva del hombre libre y, para Aristóteles, del ciudadano libre de la *polis*. Por lo tanto, en la *praxis* aristotélica retomada por Gadamer, todas las decisiones del hombre según preferencia deben ser comprendidas en primer

¹⁴ Citado por Gadamer, “Hermenéutica como filosofía práctica” en: *La razón en la época de la ciencia*, óp. cit. pág. 60. Cfr. Aristóteles, *Política*, óp. cit.

¹⁵ *Ibíd.* pág. 61.

lugar como decisiones tendientes al bien; entendido este como placer, poder, honor, conocimiento, en síntesis; virtud (*arete*) y, en segundo lugar, esta decisión tendiente hacia el bien debe comprenderse como el móvil para una acción, pero una acción productiva, incluso creadora, la cual lleva a la hechura o fabricación (*poiesis*)¹⁶. *Praxis* es, finalmente para Gadamer, “la fabricación que se basa en el saber”¹⁷.

En resumen, la *praxis* sería una acción productora según saber que se sustentaría en una decisión libre del hombre, decisión tendiente al bien, como lo puede ser la construcción de conocimiento o de sentido. La hermenéutica entonces, como teoría o arte de la interpretación, del mismo modo que la retórica, la dialéctica y la gramática, designaría una capacidad natural del hombre, aquella que pretende establecer un contacto comprensivo con los otros. He ahí su campo de estudio y su vinculación con las experiencias particulares, ya que toda hermenéutica trae aparejada un ejercicio exegético. El *saber* hermenéutico conlleva a la *fabricación* exegética del sentido. La hermenéutica textual no correspondería a un saber generalizado o teórico, ya que no cumple con la condiciones de una ciencia constructora de teoría o modeladora de leyes a partir de una serie sucesiva de abstracciones¹⁸, sino que más bien corresponde a una ciencia que permite el ejercicio específico de la exégesis situada. Los problemas de comprensión son diversos a instancias de cada texto abordado, por cada sujeto que intenta comprender y en cada circunstancia en la que se intenta generar sentido, por lo tanto, la hermenéutica textual se plantearía como una modelización de la experiencia particular del comprender que no logra (ni tampoco debe) desasirse de su exégesis, ni menos aún de su situación. La hermenéutica como filosofía práctica plantea la observación de la capacidad comprensiva que se encuentra implicada en el ejercicio del comprender mismo. Su reclamo de *ciencia*

¹⁶ *Ibíd.* pág. 62.

¹⁷ *Ibíd.* pág. 62.

¹⁸ Vid. Bachelard, G. *La formación del espíritu científico*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2ª ed. Española 1972. Pág. 8-14.

supera los modelos de abstracción de la ciencia moderna y se repliega a los conceptos clásicos de *ciencia práctica o filosofía práctica* (en términos de Gadamer).

Esta precisión teórica, por consiguiente, nos permite aproximarnos de un modo particular al comprender. Tanto exégesis como hermenéutica participan de un mismo proceso de construcción de sentido. La lectura abelardiana del texto bíblico se observará, en primera instancia, como el ejercicio de reconstrucción del sentido textual a partir de un saber. Dicho saber, creemos, se encuentra determinado a causa de una serie de antecedentes. Para el reconocimiento de éstos, daremos cuenta primero de lo que la hermenéutica implica desarrollando una observación histórica de la misma.

2.1. Friederich Schleiermacher: los orígenes de una cuestión filosófica.

Se reconoce a Friederich Schleiermacher¹⁹ como quien generó la apertura de la hermenéutica hacia la filosofía como forma de análisis del proceso de intelección de textos y de la existencia. La hermenéutica era reconocida anteriormente como una disciplina de pensamiento vinculada casi exclusivamente con el aspecto interpretativo de los textos sagrados. Cabe destacar; en primera instancia, el desarrollo de la hermenéutica por parte de la tradición judía para sus determinaciones jurídico-morales, en la medida que dichas determinaciones modelaban su formación política, cultural y, evidentemente religiosa, en tanto nación constituida sobre el texto (*Toráh* y *Mishná*); en segundo lugar, el desarrollo secular que la tradición griega incorpora a través de la *hermeneia* como herramienta gramático-analítica, tal es el caso de Aristóteles en su tratado “Sobre

¹⁹ Schleiermacher, F., *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, óp. cit. La obra citada corresponde a una recopilación póstuma (1838) de los escritos sobre hermenéutica y crítica que Schleiermacher (1768-1834) produjera durante su vida como académico y cómo teólogo.

la Interpretación”²⁰; y finalmente, el desarrollo por parte de la herencia cristiana, la cual utiliza la hermenéutica en función de la determinación autoritativa del texto bíblico por sobre la fe, la estructura doctrinal y dogmática²¹, la aplicación a la experiencia cotidiana, etc. Sobre la base de esto la apertura que Schleiermacher hiciera de la hermenéutica no solo implicó el diálogo entre dicha hermenéutica tradicional y la filosofía, sino la constitución de ésta como base de la experiencia epistemológica del hombre. La hermenéutica se constituiría en una reflexión pre-metódica que fundamentaría de la aproximación intelectual que dirigimos hacia los textos y hacia el mundo. Si bien Aristóteles había planteado fundamentos con respecto a la *hermeneia*²², su aporte, como ya mencionamos, es parte de una línea de hermenéutica prescriptiva que se concentra principalmente en las características gramático-descriptivas del lenguaje y de su relativa determinación semántica²³. Sin embargo, nuestro enfoque pretende considerar como hermenéutica a la intelección en el contexto de una experiencia de vida o filosofía práctica, con la complejidad que ello envuelve tanto ontológica como semánticamente.

Schleiermacher entiende la hermenéutica como el “arte del comprender”²⁴, como una actividad metódica y práctica más que teórica, la cual se instala incluso como una experiencia vital. Sin embargo, Schleiermacher hace una especial distinción frente al concepto de hermenéutica al distinguirlo de la *explicación* de lo comprendido, ya que para él la hermenéutica implicaría más bien una actividad intelectual, un proceso psicológico de dilucidación del sentido a través de la identificación y participación de la intención original. Este proceso no

²⁰ Aristóteles, *Sobre la interpretación*, Trad. De Miguel Candel San Martín, Edición electrónica de www.philosophia.cl. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. (Sin año)

²¹ En principio la autoridad de la Biblia por sobre el aparato doctrinal y dogmático era más patente, especialmente en escritores de los primeros siglos, como Clemente, Orígenes, Agustín, etc. luego la dogmática se sobrepondrá incluso al texto.

²² Aristóteles, *Sobre la interpretación*, óp. cit.

²³ No obstante esto, Paul Ricoeur realiza una apertura del concepto de *hermeneia* Aristotélico a través de una relectura del mismo situándolo en la línea del comprender, la cual abordaremos más adelante. Vid. óp. cit.

²⁴ Óp. cit. pág. vii.

necesariamente comportaría instancias de conceptualización y explicación, las cuales vincula principalmente con la *crítica*; no obstante, sí vincula la hermenéutica con la posibilidad de ponernos en el lugar de quien escribe, hacer un ejercicio de pseudo-suplantación óptica que nos permita ver desde el prisma originador del discurso lo que se intenta comprender. Dicha actitud, absolutamente optimista, se enmarca en la confianza que su época (s. XVIII) infundía en él a través de las proyecciones que el ejercicio analítico de la filosofía planteaba. Por consiguiente, cuando el filósofo entiende hermenéutica como un *arte*, la está comprendiendo como la *techne* de la interpretación correcta del texto hablado o escrito, una *techne* limitada al ejercicio psicológico de la intelección que en definitiva solucionaría las dificultades que la comprensión trae consigo.

Ahora bien, en “Hermenéutica y Crítica” Schleiermacher plantea que la hermenéutica también se caracteriza por configurar un proceso dinámico del entendimiento, el cual consiste en un desplazamiento circular continuo; la comprensión se moviliza desde una hermenéutica como ‘arte de la comprensión correcta’ a la crítica como ‘el arte de la emisión de juicios correctos’²⁵ las cuales se presuponen mutuamente:

“Porque la *crítica* sólo puede reconocer el peso adjunto de la evidencia en relación a un fragmento escrito o la parte de un texto en cuestión después de una comprensión correcta de éste, la práctica de la *crítica* presupone la *hermenéutica*. Por otra parte, ya que la explicación sólo puede estar segura del significado establecido si la autenticidad del texto o de parte del texto puede ser presumida, entonces la práctica de la *hermenéutica* presupone la *crítica*.”²⁶

²⁵ Cabe señalar que para el autor el concepto de crítica reviste dos significaciones fundamentales; por una parte esta formulación de juicios respecto a la comprensión y, por otro lado, la determinación de la autenticidad de los documentos, la cual incluiría a la primera.

²⁶ *Ibíd.* pág. 3-4. “Because criticism can only recognise the weight to be attached the evidence in its relationship to the piece of writing or the part of the text in question after an appropriate correct understanding of the latter, the practice of criticism presupposes hermeneutics. On the other hand, given that explication can only be sure of its establishing of meaning if the authenticity of the text or part of the text can be presupposed, then the practice of hermeneutics presupposes criticism.” (La traducción es nuestra).

En este sentido el sujeto de la comprensión se ve inmerso en un ejercicio circular, una práctica circular de presuposiciones, la cual constituiría la base fundamental de la actividad hermenéutica. Schleiermacher acuña dos conceptos que pretenden determinar dos instancias en este proceso de comprensión circular; *intelección adivinatoria* e *intelección comparativa*. El sujeto de la intelección se traslada dinámicamente desde una etapa de *intelección adivinatoria*, que consiste en un presentir o un concebir inmediato del sentido, una especie de proyección producto de un primer contacto con el texto, hacia una *intelección comparativa*, la cual implica la refundición de un posible sentido a partir de variados datos aislados que consigue en su ejercicio, un ejercicio crítico-explicativo. No obstante esto, desde este conocimiento *comparativo* obtenido de los datos de la lectura (o recepción en general) y de la posibilidad de sentido trazada, el intérprete se dirige hacia nuevas proyecciones *adivinatorias*, generando una relación de comprensión que vuelve sobre sí misma hasta la determinación final del sentido. Esta determinación de sentido final, para Schleiermacher, irá adquiriendo más certeza en la medida en que sea posible ponerse en la mente del emisor del texto, compartir su intención e intentar participar de su psicología.

Por consiguiente, es importante notar que, para el autor de “Hermenéutica y Crítica”, cada declaración posee una doble relación, una con la totalidad del lenguaje (su gramática) y la otra con el pensamiento originador (su psicología), por lo que la comprensión misma estará determinada en dos momentos de aproximación; uno que comprende la declaración como un producto desprendido del lenguaje; y el otro que la comprende como una extensión del pensamiento, fundando de este modo una configuración gramatical y psicológica del comprender. Schleiermacher sostiene:

“La declaración no es incluso entendida como un acto de la mente si no es comprendida como una designación lingüística, porque lo innato del lenguaje modifica la mente. La declaración no es tampoco comprendida como una modificación del lenguaje si

no es también entendida como un acto de la mente, porque la base de toda la influencia en el individuo yace en la mente, la cual así mismo se desarrolla por la declaración.”²⁷

Esta condición gramático-psicológica del discurso lleva a Schleiermacher a plantear que tanto el aspecto lingüístico de un sujeto, como su carga histórica, corresponden a una totalidad, a un universo del cual el texto debe ser comprendido como una porción. Esta totalidad, por lo tanto, se aproximaría al intérprete, se haría presente y manifiesta a través de esta parcela que conocemos como texto. El acercamiento del intérprete sería entonces una aproximación mediatizada por el texto, a través de éste se accedería al contenido histórico-psicológico y a la estructura gramatical del pensamiento originador. El lenguaje en el cual un texto estaría configurado comportaría toda esta carga espiritual mencionada. La comprensión de la totalidad, en Schleiermacher, aportará decididamente pautas que guíen la interpretación del texto en tanto parcialidad. Este ejercicio, no obstante, se encuentra contenido entre las *proyecciones adivinatorias* del sentido y las *proyecciones comparativas* indagatorias del intérprete en un círculo de profundidad difícilmente mesurable.

En estas progresiones circulares se observa un delineamiento de lo que posteriormente podemos reconocer como *círculo hermenéutico*²⁸, ya que como mencionamos, para Schleiermacher, cuando hablamos del ejercicio de la comprensión, nos referimos a una actividad de intelección y de juicio en la que el intérprete se desplaza en vaivenes progresivos en un espacio cercado. Este *círculo hermenéutico*, trazado débilmente en el siglo XVIII, irá adquiriendo consistencia en el espacio de análisis de las reflexiones posteriores, ya sean en el campo de la hermenéutica filosófica como más tarde en el de la teoría literaria.

²⁷ Óp. cit. pág. 9. “The utterance is not even understood as an act of the mind if it is not understood as a linguistic designation, because the innateness of language modifies the mind. The utterance is also not understood as a modification of language if it is not also understood as an act of the mind, because the ground of all influence of the individual lies in the mind, which itself develops by utterance.” (La traducción es nuestra).

²⁸ Concepto que Heidegger acuñará, pero del cual notamos presencia en reflexiones tan tempranas como la de Schleiermacher.

2.2. Martín Heidegger: hermenéutica como vivencia y el círculo hermenéutico.

Martín Heidegger, por su parte desarrolla un aporte decisivo a la cuestión hermenéutica impulsado fundamentalmente por dos fuentes de pensamiento. Distinguimos; por una parte, las reflexiones de Wilhem Dilthey en el ámbito de la historia, a través de su concepto de *psicología intelectual* y de su comprensión de la vivencia como fundamento de la intelección; “la intelección presupone una vivencia”²⁹, llevando la cuestión de la hermenéutica a una dimensión existencial de rasgos, incluso, ontológicos; y, por otro lado, los planteamientos de Edmund Husserl, quien aportó con su fundamentación fenomenológica. La reflexión de Husserl nace en un contexto complejo en torno a la especificidad de los contenidos de análisis de la filosofía en contraposición con los que sostenían las ciencias naturales. Frente a este conflicto de determinación del campo de estudio del cual la filosofía debía hacerse cargo, Husserl pretende fundar una ciencia de los fenómenos, la cual “propugna la depuración del psicologismo, el cual ha de pasar, antes que nada, por la observación de las *experiencias conscientes*”³⁰. Sobre la base de mencionadas fuentes, entre otras, Heidegger desarrolla un aporte clave en cuanto a la cuestión hermenéutica, sin embargo, este aporte es difícil de resumir en cuanto a la situación de la intelección, la situación del lenguaje y la situación ontológica. No obstante esto, podemos comenzar diciendo que el giro filosófico que desarrolla consiste en la superación de la metafísica tradicional hacia una problemática en torno al lenguaje. El lenguaje es, para Heidegger una condición óptica y existencial, es el campo problemático para un ser que se instala en el mundo como un ser de la comprensión. Al ser el lenguaje una condición óptica en

²⁹ Heidegger, M., *El ser y el Tiempo*, Madrid: F. C. E., 1971 (2ª Ed.).

³⁰ Vid. Cuesta Abad, J. M., su *Teoría Hermenéutica y Literatura*, Madrid: Visor, 1991. Pág. 20-21. Aquí el autor realiza un recorrido fundamental de los antecedentes de la hermenéutica en función de hacer patente el diálogo entre la corriente literaria reconocida como teoría de la recepción y la hermenéutica de base fenomenológica. En dicho recorrido se explicita el pensamiento de Husserl en relación con la determinación del ejercicio hermenéutico.

el hombre, la intelección será, entonces, una dinámica esencial de la existencia y una dinámica esencial del análisis de la condición existencial de la existencia:

“Y en tanto, finalmente, que el ‘ser-ahí’ tiene preeminencia ontológica sobre todo ente –en cuanto ente en la posibilidad de la existencia- cobra la hermenéutica como interpretación del ‘ser-ahí’ un tercer sentido específico – el filosóficamente primario, de una analítica de la “exintencionalidad” de la existencia”³¹

El ser-ahí heideggeriano es en consecuencia la condición en que se manifiesta la existencia, siendo entendida ésta sobre la base de seres que residen en la temporalidad. Esta temporalidad que condiciona la existencia se encuentra arraigada en otra determinación más profunda; a saber, la lingüísticidad de la existencia. El lenguaje, de alguna manera, nos ha sido asignado ‘previamente’ por la tradición en una cierta independencia y legislación propia, lo que de alguna manera se relaciona con el carácter arbitrario de los signos y de las unidades semánticas mayores. Emerich Coreth lo plantea de este modo:

“El lenguaje en sí, por consiguiente, significa un destino determinado, histórico y asignado a nosotros, por cuanto él nos indica un espacio determinado de conocimiento histórico de uno mismo.”³²

Heidegger sostiene que el sentido metódico del ejercicio fenomenológico es una *interpretación*, por lo cual la actividad hermenéutica dirigida hacia la experiencia misma se constituye en el primer problema de la aproximación fenomenológica, ya que el ser se manifiesta fundamentalmente a través de una lingüísticidad. Por tanto, todo ejercicio hermenéutico se instalaría como un acercamiento de carácter ontológico. El lenguaje no alejaría el aspecto ontológico de los entes, sino más bien sería el portal de acceso al conocimiento ontológico, siendo la dilucidación del lenguaje, en definitiva, la develación del ser. La

³¹ J. M. Cuesta Abad, óp. cit. pág. 48.

³² Coreth, E. *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona: Herder, 1972. Pág. 45

hermenéutica es para Heidegger la interpretación de la *autocomprensión* y de la comprensión humana del ser.

Ahora bien, en esta determinación de lo hermenéutico, Heidegger explicita y conceptualiza una reflexión ya presente en Schleiermacher (entre otros); esto es, la idea de *círculo hermenéutico*: “Toda intelección muestra una estructura circular [...] Toda interpretación que deba incluir comprensión, debe haber entendido ya lo que hay que interpretar”³³. Este planteamiento, al igual que en Schleiermacher, desarrolla una secuencia de desplazamiento por parte del intérprete, el cual se moviliza de manera circular a causa de diversas presuposiciones. Esta movilización consistiría en que para la intelección de la lingüísticidad de los seres se exige, como condicionante para su posibilidad, la totalidad de un contexto de sentido, una *totalidad de naturaleza*, un *mundo* proyectado precomprendido. Por lo tanto, previo al proceso hermenéutico se encontraría la suposición del *mundo* o *totalidad*, a causa de que la existencia en el *mundo* lo proyectaría sobre las cosas, en primera instancia, como horizonte de su autocomprensión y luego como horizonte de comprensión del ser, habiéndole asignado, en algún grado, un sentido. En este mundo proyectado se encontrarían precomprendidos los fenómenos que intentamos conocer. Para Heidegger, este horizonte de observación nos es asignado onto-históricamente en el lenguaje, por lo que el *sujeto conociente* y ‘lo conocido’ se pertenecerían recíprocamente; ‘lo conocido’ estaría ya dentro del mundo determinando previamente el conocimiento, ya que toda comprensión del mundo traería consigo necesariamente la existencia, de modo que toda comprensión tiene que haber comprendido ya lo que intenta interpretar.

Esta teoría del círculo hermenéutico presenta una dificultad en torno a la imposibilidad de salir fuera de sus límites de comprensión, a raíz, principalmente, del carácter lingüístico-tradicional del ser-ahí y de su actividad interpretativa. No obstante, no es el salir fuera de este círculo de comprensión lo que debe mover al intérprete, sino entrar en él de modo justo, ya que el círculo hermenéutico

³³ J.M. Cuesta Abad, óp. cit. pág. 52.

pertenece a la estructura del sentido, a causa de ser un fenómeno que surge de la organización existencial y ontológica del “ser-ahí”. Este es un paso más allá de la fenomenología husserliana. Por lo demás, el lenguaje ocupa en Heidegger una posición vinculante entre lo que es el hombre que conoce y el ser, y la hermenéutica, una posición *develadora*.

Finalmente, el concepto de *círculo hermenéutico* heideggeriano presentará para la cuestión hermenéutica una especial atención. El principal cuidado debe estar sobre la estructura de la comprensión de la existencia y, en segundo lugar, sobre las determinaciones históricas que subyacen de por sí en el ejercicio comprensivo. Todo conocimiento de un fenómeno supondrá en sí mismo la conciencia que conoce y comprende, con las implicancias del *mundo* instalado en el sujeto. El objeto (texto) que se pretende abordar trasciende la mera inmanencia y comporta en sí mismo subjetividades susceptibles de ser objetivadas de manera relativa a causa del lenguaje, en pro de la determinación del sentido. El objeto de lenguaje espera ser traído a la relación intersubjetiva que supone su existencia en tanto texto; a saber, autor - lector.

La condición gramatical y psicológica del autor se vuelca parcelada en el texto afirmaba Schleiermacher. Heidegger, por su parte, sostiene que la condición lingüística de peso histórico-tradicional que comporta el intérprete, también determina la asimilación comprensiva del texto.

2.3. *Hans Georg Gadamer: la hermenéutica como historia efectual.*

Hans Georg Gadamer³⁴ por su parte, retomando los planteamientos de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger, desarrolla una teoría filosófica de la intelección y, más específicamente, de la intelección textual. Un primer paso para

³⁴ En este recorrido teórico nos circunscribiremos fundamentalmente a los planteamientos del texto *Verdad y Método*, óp., cit.

la determinación de su pensamiento es la recuperación del concepto de *círculo hermenéutico* según el planteamiento de Heidegger. Gadamer coincide en este sentido con la reflexión heideggeriana en tanto que el *círculo hermenéutico* sería “la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del ser-ahí”³⁵. Al retomar este modelo de comprensión circular también estaría retomando el carácter ontológico y las posibilidades de determinación de ser en el lenguaje contenido en la existencia misma; existencia que, por lo demás, estaría en permanente diálogo en el *círculo hermenéutico*. Gadamer, a su vez, toma de Heidegger un concepto determinante para su aporte en relación con la cuestión hermenéutica; esto es, la *preestructura de la comprensión*. Este concepto es tomado y especificado en la reflexión gadameriana en relación con el hecho de que todo sujeto que quiere comprender un texto, que tiene voluntad real de comprender, realiza en primer lugar un proyectar: “tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta un sentido del todo”³⁶, sostiene. Así como en Heidegger la comprensión del ser-ahí implicaría una previa comprensión del mundo, en Gadamer habría una proyección inicial que correspondería a una precomprensión del sentido total del texto y, a su vez, a un proyecto previo de sentido. Sin embargo, Gadamer agrega que en la medida del progreso de la lectura, dicho proyecto de sentido se irá revisando, corrigiendo o reemplazando en miras a la construcción total y definitiva del sentido. También es posible, afirma Gadamer, que diversos proyectos de sentidos puedan rivalizar en el proceso de comprensión, entre los cuales el lector va prefiriendo unos en desmedro de otros progresivamente. Lo que se exigiría es, ‘simplemente’, estar abierto a la opinión de otro, en este caso a la del texto, ya que el que desea comprender se mostrará receptivo a esta *alteridad del texto*.

Un concepto vital para la determinación de la participación del intérprete en este *círculo hermenéutico* tiene que ver, en Gadamer, con la idea de *prejuicio*.

³⁵ *Ibíd.* pág. 332.

³⁶ *Ibíd.* pág. 333.

Este concepto busca ser reivindicado por el autor a partir de las determinaciones valórico-peyorativas que se han tejido sobre él, principalmente, aquellas que han sido edificadas por el pensamiento de la Ilustración. El *prejuicio* correspondería, para el autor de “Verdad y Método”, a una precomprensión sobrevenida culturalmente o históricamente y todavía no reflexionada científicamente, por lo que su desvalorización implicaría, de manera directa, el desprecio de la tradición y de la carga histórica de manera apriorística. Gadamer sostiene que: “los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”³⁷, de modo que en la reflexión gadameriana esta precomprensión no reflexionada constituye, no solo el contenido semántico-histórico que conocernos como tradición, sino el modo de ser histórico de los sujetos.

Gadamer aborda esta reflexión cuestionando las declaraciones ilustradas de Schleiermacher, quien declara que: “las precipitaciones son responsables de los malos entendidos”³⁸. La crítica de Gadamer se dirige hacia el hecho de que no se da el espacio a que muchas precipitaciones o prejuicios puedan tener una parte de verdad. Además, agrega que los prejuicios corresponden a la sujeción del pensamiento a diversos detentores de autoridad, los cuales modelan el pensamiento a través de la tradición, en estos detentores de autoridad la verdad puede estar presente, así como también la acumulación de comprensiones distorsionadas.

“...en la medida que la validez de la autoridad usurpa el lugar del propio juicio, ésta se constituye en una fuente de prejuicios, pero esto no excluye que puedan ser también una fuente de verdad...”³⁹.

Para Gadamer, esta acumulación de prejuicios sobre la base de detentores de autoridad que se le impone al pensamiento de los sujetos es comprendida como tradición. De este modo, nuestro ser histórico y finito se encontraría

³⁷ *Ibíd.* pág. 344.

³⁸ *Ibíd.* pág. 346.

³⁹ *Ibíd.* pág. 346.

determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido en la tradición tiene poder sobre nuestra acción y nuestras costumbres, más aún sobre nuestra comprensión. Por lo tanto, sería fundamental en Gadamer que el intérprete, al involucrarse en un proceso de comprensión con la acumulación de prejuicios que le son parte históricamente, comprenda la determinación histórica que le es impuesta en cada uno de ellos como la acumulación de la tradición, identificando la arbitrariedad de ésta y la vinculación con los detentores de autoridad. Sería esta arbitrariedad de los prejuicios la que, de por sí, limitaría las posibilidades de comprensión adecuada, no así, por el contrario, la revisión de los mismos en términos de su origen y validez, ya que, dicho ejercicio generaría la apertura hacia la explicitación de los mecanismo de determinación que se encuentran operando en la tradición. Gadamer sostiene:

“Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia las cosas de que nos habla la tradición.”⁴⁰

El tiempo en definitiva, no vendría a constituirse en una dificultad para el intérprete. No sería la distancia temporal una brecha que deba ser superada como tal, ya que no es la pretensión de superación de la época la que el ejercicio hermenéutico debe asumir. Dicha actitud se torna en Gadamer como ilusoria, pretende generar un desasimiento de los valores que constituyen el aparato histórico-semántico del intérprete, tal vez con intenciones de mirada aséptica. Este intento de desasimiento tiene en sí mismo implicado la idea de compenetrarse en la configuración tradicional del sujeto productor del discurso, lo cual, para la reflexión gadameriana, llevaría a la comprensión a instancias de suplantación, no siendo la lectura de otro, sino la lectura deficiente del sí mismo a través de otro, como una especie de suplantación óptica. Por el contrario, el asumir la lectura cargada de historicidad-semántica, tradición, prejuicios en suma, es lo que debería constituirse en el ejercicio hermenéutico básico. El reconocimiento de esta condición permitiría el desarrollo de un proyecto de sentido

⁴⁰ *Ibíd.* pág. 336.

pertinente y a la vez dinámico, abierto a la corrección de las determinaciones históricas deficientes, la incorporación de nuevos aspectos y la consolidación de indicios de verdad que en sí posee nuestra historicidad.

Ahora bien, esta precomprensión se instala, en los planteamientos de Gadamer, como un *horizonte histórico de comprensión*. Tanto el sujeto de la intelección como el texto proponen un *horizonte histórico de comprensión* (entendiendo que el texto corresponde a una materialización discursiva del *horizonte* del autor). En el sujeto el *horizonte* se desarrolla de manera progresiva, en una interacción entre el texto y el sujeto de la comprensión. Esta interacción genera apertura de significados a través de un encuentro y mezcla de *horizontes* proyectados; el horizonte histórico que el texto proyecta sobre el intérprete y el *horizonte histórico* que el intérprete proyecta sobre el texto. La manera en la que Gadamer comprende la participación del sujeto y su *horizonte histórico de comprensión* en el *círculo hermenéutico* es un 'ajustarse' en él en este proceso de fusión o mezcla de horizontes. Por lo tanto, el limitado *horizonte histórico*, cargado de los valores de la tradición, es susceptible de modificaciones y ampliaciones por medio de la intelección del texto en tanto otro.

Cabe señalar también, por otra parte, que para Gadamer todo texto que se integre en el proceso de intelección necesariamente debe encontrarse enmarcado en una *historia efectiva*. Este concepto establece relación con la incorporación de un texto a un proceso de recepción histórica que le ha permitido, permanencia material, continuidad interpretativa y, por ende, determinación histórica. Esta continuidad *histórico-efectiva* sería la instancia que integraría al texto, en tanto objeto cultural, al *mundo* del sujeto de la comprensión, junto con las proyecciones de sentido históricas que se hayan realizado sobre él. El texto, previamente habría penetrado en el *horizonte histórico de la comprensión* que le es propio al intérprete, siéndole acuñado históricamente. De acuerdo a Gadamer, comprendemos solo en la medida que nuestro objeto posea en sí mismo un peso de *historia efectiva* y esta *historia efectiva* se encuentre vinculada con nuestra

historicidad, nuestra acumulación de tradición y determinación de prejuicios. Esto nos permitiría el proyectar, el ampliar nuestro horizonte de intelección y la mezcla o fusión de horizontes.

Finalmente, para Gadamer la hermenéutica no sólo debe ser consciente de que su objeto se encuentra íntimamente vinculado con el sujeto de la comprensión, sino que esta se sostiene sobre el hecho hermenéutico de la *historia efectual*, la cual permite el despliegue de horizontes de comprensión y la consecuente explicitación del sentido en la mezcla de horizontes.

2.4. Paul Ricoeur: la condición semántica del proceso hermenéutico.

Por otro lado, Paul Ricoeur⁴¹ se constituye como un continuador de esta tradición teórica siguiendo con los lineamientos filosófico-hermenéuticos de F. Schleiermacher, W. Dilthey, M. Heidegger y H. G. Gadamer principalmente; sin embargo, en su marco de reflexión dedica un espacio no menor a una recuperación particular de la *hermeneia* aristotélica⁴², reivindicándola de su relego gramático-prescriptivo hacia consideraciones de carácter filosóficas, incluso, epistemológicas. Según el autor, la *hermeneia* implicaría una relación de conocimiento por medio del lenguaje, ya que a ésta le correspondería todo discurso significativo⁴³. Esta relación se sostendría en Aristóteles sobre el hecho de que el lenguaje es ya una interpretación de la realidad en la medida que dice “algo de algo”:

“La enunciación sería entonces una captura de lo real por medio de expresiones significantes y no un extracto de supuestas impresiones provenientes de las cosas mismas.”⁴⁴

⁴¹ Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, óp. cit.

⁴² Aristóteles, *Sobre la interpretación*, óp. cit.

⁴³ Ricoeur, óp. cit. pág. 10.

⁴⁴ *Ibíd.* pág. 10.

Por esto el lenguaje se constituiría en una predeterminación semántica de la realidad y en una estructura de procesamiento de la misma en el sujeto. Así al lenguaje le correspondería ser una condición que precede a todo ejercicio de conocimiento, al mismo tiempo que establecer los estadios de aproximación al ser en su ejercicio interpretativo. La *hermeneia*, en definitiva, progresaría desde el sujeto hacia el lenguaje y desde el lenguaje hacia la cosa.

Del mismo modo que Heidegger, Ricoeur antecede a cualquier experiencia de conocimiento, y por tanto de comprensión, la experiencia que en sí encierra la vida operante. En esta, a partir de su temporalidad y actividad, se establece como sustento de aproximación de los sujetos de la intelección el lenguaje. Esta vida operante y la mediación del lenguaje se nos adelantan, según Ricoeur, en nuestro esfuerzo de intelección, ya que el lenguaje corresponde a una realidad cargada de peso histórico y de una semántica histórica que se nos antepone. La historicidad no sería una cuestión de método⁴⁵ en la actividad comprensiva, sino una condición de la existencia. Los sujetos existimos y co-existimos, para Ricoeur, históricamente e históricamente comprendemos objetos históricos; más aún, objetos de lenguaje con peso histórico-semántico. Es por esto que la explicitación de dicho carácter histórico sería el ejercicio previo a toda metodología. La paradoja heideggeriana de la pertenecía mutua entre objeto y sujeto viene a ser, también en Ricoeur, una condición ontológica circular fundamental para la determinación del objeto semántico que el intérprete debe considerar. Por esto, el proceso hermenéutico trascendería la inmanencia textual, superaría los límites de la textualidad material de un objeto de discurso, en dirección a un entendimiento más relacionado con los factores subjetivos y lingüísticos que sostienen su existencia. La interpretación hermenéutica, por lo tanto, se proyectaría hacia la caracterización ontológica de los sujetos de la comunicación; a saber, autor y lector, en un proceso de existir y significar en el lenguaje y en su relación con el

⁴⁵ Vid. Gadamer, óp. cit., aunque en Gadamer podemos concluir que la historicidad se torna una condición ontológica, sus declaraciones no son explícitas al respecto.

fenómeno. El lenguaje sería el punto de entrada a la condición ontológicamente previa del comprender, siendo, en suma, el punto de acceso al 'ser-ahí' que comprende. Este acceso por medio del lenguaje y la configuración lingüística de los sujetos de la instancia comunicativa que envuelve al texto, no es, de parte de Ricoeur, una reflexión nueva si aceptamos sus reconsideraciones de la *hermeneia* aristotélica y los aportes de Heidegger, incluso de Gadamer, a su pensamiento en torno a la cuestión hermenéutica. Sin embargo, será la introducción del concepto de *nudo semántico* el aporte que Ricoeur instalará en la cuestión hermenéutica como elemento de atención clave. Este concepto corresponde al hecho de que el ejercicio hermenéutico, en su proceso de determinación del sentido, debe suponer una pluralidad semántica subyacente en el lenguaje. El lenguaje comportaría en sí mismo, para Ricoeur, una condición multívoca o multisémica; por lo tanto, su relación con el sujeto en la acción comprensiva sería la de un mostrar ocultando, el cual pretende dirigirse hacia la dimensión ontológica que se posiciona 'más allá' del lenguaje mismo. El lenguaje sería el punto de desocultamiento, pero a su vez, su misma estructura plurisemántica se constituiría en un velo discursivo susceptible de ser removido a través del ejercicio hermenéutico⁴⁶. El lenguaje que, por una parte, nos presentaría un objeto discursivo (texto) de condiciones relativamente enigmáticas, nos plantearía, por otro lado, un punto de acceso hacia esta dimensión ontológica del mundo. Esta sería, en Ricoeur, la instancia donde el análisis del lenguaje se nos presentaría en una condición 'simbólica', ya que este autor comprende al símbolo como: "...toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y

⁴⁶ Vid. Heidegger, M., La procedencia del arte y la determinación del pensar, Conferencia dada el 4 de abril de 1967 en la Academia de Ciencias y Artes de Atenas. Aquí Heidegger desarrolla de igual manera, a modo de precedente esta idea de ocultamiento y desocultamiento que involucra la relación entre sujeto, lenguaje y realidad. Además, cabe señalar que esta condición multívoca del lenguaje que oculta y desoculta establecen los fundamentos para la importancia que la metáfora posee en el pensamiento del autor. Vid. Pérez de Tudela y Velasco, J. "Desvelamiento y revelación: el círculo hermenéutico en Paul Ricoeur" en *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Barcelona: Anthropos, 1991. (Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur efectuado en Granada la semana del 23 al 27 de noviembre de 1987.)

figurado, que solo puede ser aprehendido a través del primero”⁴⁷. La interpretación será en suma, para Ricoeur: “un trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal”.⁴⁸

Este conflicto semántico que se le presenta a la hermenéutica (explicitado por Ricoeur) genera un despliegue de análisis concentrado en la determinación estructural de los semas constitutivos del lenguaje. Esta comprensión se fundamenta en la observación del lenguaje no sólo como situación o *habla*⁴⁹ diacrónica, la cual se comprende a partir de la característica vivencial o de vida operante que en sí encerraría, sino que en su perspectiva de *lengua*⁵⁰, como estructura sincrónica en la que cada elemento se logra determinar por relaciones de oposición al interior de un sistema.

2.5. Eduardo Forastieri Braschi: sujeto y objeto en el círculo hermenéutico.

Eduardo Forastieri Braschi, en su artículo “La base Hermenéutica del Conocimiento Literario”⁵¹, hace un uso instrumental de los aportes de la hermenéutica para el campo de la teoría de la literatura⁵². No obstante, en este

⁴⁷ Ricoeur, óp. cit. pág. 17.

⁴⁸ Ricoeur, óp. cit. pág. 17.

⁴⁹ Coseriu. E., “Sistema, norma y habla”, en: Teoría del lenguaje, Madrid: Gredos, 1952. Pág. 11-113.

⁵⁰ Saussure, F., Curso de lingüística general, Buenos Aires: Losada, 16ª Ed. 1977.

⁵¹ Óp. cit.

⁵² Cabe señalar que la actividad hermenéutica se separa de la actividad teórico-literaria no solo porque esta última incorpore ‘la ficción’ como parte sustancial del objeto de estudio, sino que más bien por la relación metodológica que la hermenéutica desarrolla en torno a los textos, la cual consiste en un ejercicio de formación de modelos de acción, los cuales son construidos a partir del objetos textuales y discursos en tanto actos de habla. Los modelos de acción hermenéuticos son modelaciones específicas que pretenden responder a las necesidades particulares del texto, dirigiéndose a la determinación conceptual y epistemológica que subyace a la exégesis. Por lo tanto, cuando hablamos de la aproximación hermenéutica no estamos hablando de un acercamiento como el de la Literaturwissenschaft alemana o el estructuralismo francés o, incluso el formalismo ruso, con sus respectivas abstracciones del objeto textual, sino más bien de una actividad modélica, vinculada con el proceso exegetico particular. No obstante esto, H. G. Gadamer, en *La razón en la época de la ciencia*, reivindica el estatuto científico de la hermenéutica

procedimiento metodológico, desarrolla en primera instancia un fundamento de carácter hermenéutico para la aproximación al fenómeno textual literario. En este proceso nos es importante considerar ciertos conceptos que se constituyen como aportes a la cuestión hermenéutica. Dos son los conceptos con los que Forastieri comienza su propuesta, los cuales rescata de la tradición fenomenológica de Husserl y de las aproximaciones hermenéuticas de Dilthey; el primero, conciencia y; el segundo, temporalidad. En primera instancia, en el proceso hermenéutico de comprensión, establece un rechazo a la idealización del conocimiento relacionado con el “conocimiento sin un sujeto que conoce”⁵³. Para Forastieri, este modo de aproximación metodológica es un modo de entender el proceso intelectual ya superado por el pensamiento, principalmente, a favor de la interacción de los sujetos en la realidad fenoménica del texto. Esta relación de sujetos en la materialidad del texto es entendida como una relación de *intersubjetividad*, la cual, subyacería a todo acto comunicativo. El texto, de este modo entendido, sería una manifestación de la hermenéutica pragmática que propone al texto como una manifestación de habla, por lo tanto, el conocimiento, al igual que en Heidegger y Gadamer, es posible a partir de un reconocimiento de “mi vivencia e historicidad”. Sostiene:

“Sobre todo el lenguaje es el depositario del *continuum* histórico del cual formo parte vivencialmente. Mi entendimiento, por lo tanto, está pre-dispuesto por todo lo que constituye mi historicidad. Si vivo y entiendo la experiencia occidental o renacentista de Garcilaso, es porque ésta recoge supuestos culturales que constituyen mi “historicidad” para el entendimiento de Garcilaso.”⁵⁴

Esta reflexión respecto a la vivencia e historicidad de los sujetos y las dificultades que esto presenta a la comprensión, debe ser integrada al proceso

haciendo precisiones que la vinculan con una filosofía práctica en términos aristotélicos. Vid. Gadamer, H. G., óp. cit. Aguilera, F., “Modelos Hermenéuticos para lecturas competentes de textos de ficción”, en: *Actas de segundo Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Facultad de Humanidades y Educación, Departamento de Artes y Humanidades, Universidad Andrés Bello, 2008. Cfr. Bachelard, óp.cit.

⁵³ Forastieri, óp. cit. pág.104. “...knowledge without a knowing subject...”

⁵⁴ *Ibíd.* pág. 112.

comunicativo, ya que más que meras preconcepciones con respecto al fenómeno observado, historicidad y vivencia corresponden, en parte, al objeto ya instalado en el mundo previamente para el intérprete, de modo que su (siguiendo los términos de Gadamer) *historia efectual* hace posible la aproximación, interés y comprensión de dicho fenómeno. Aquella pertenencia mutua entre 'sujetos' y objeto corresponde a nuestro círculo de comprensión o *círculo hermenéutico*, ya que nosotros perteneceríamos, según Forastieri, a una integridad de contexto de entendimiento, histórico, vivencial, incluso, objetual, por lo que nuestra experiencia y nuestro entendimiento estarían siempre vinculados a la historia y a la tradición. De este modo, no solo el ideal de objetividad quedaría fuera del ejercicio hermenéutico sino que a su vez el ideal de subjetividad, a causa de que ésta no poseería la autonomía suficiente en relación con la determinación de los fenómenos como para constituirse en una conciencia intelectual subjetiva pura. En este concepto resuenan las palabras de Heidegger con respecto a que "la sociedad industrial es la subjetividad que se establece sobre sí misma"⁵⁵, al momento que propone que la cibernética ha dado paso a la destrucción de la subjetividad a manos del método⁵⁶. No hay tal subjetividad, afirmaría Forastieri, ya que posee el peso y la marca de los objetos compenetrados en la conciencia por la historicidad de los sujetos y del lenguaje, por lo que solo el entendimiento de la tradición sería un ejercicio posible. Cuando nos reconocemos en la vivencia de la tradición, de la que somos parte y la cual es parte de nosotros, nos encontraríamos en el marco del ejercicio hermenéutico, el cual corresponde al "seguro resguardo del círculo hermenéutico"⁵⁷. El entendimiento no es, en suma, una función de la subjetividad para Forastieri, sino más bien el ingreso al evento de la tradición. Por lo tanto, conocemos cuando nos reconocemos en el círculo hermenéutico, más aún cuando el contenido intersubjetivo que forma parte de este círculo se convierte en contenido objetivo de nuestro conocimiento, al reconocerse las realizaciones de

⁵⁵ Heidegger, *La procedencia del arte y la determinación del pensar*, óp. cit. pág. 4.

⁵⁶ Vid. *ibíd.*

⁵⁷ Forastieri, óp. cit. pág. 112.

una pragmática universal entendida dentro de este círculo, es decir, cuando nuestra experiencia subjetiva posee vinculaciones en términos de competencias con otros contenidos subjetivos dentro de la misma dinámica de sujeto y tradición.

2.6. Michelle Riffaterre: estrategia metodológica del modelo hermenéutico.

Finalmente, el aporte de Michelle Riffaterre⁵⁸ se presenta aparentemente bastante autónomo en este contexto de reflexión y, también, como vinculado a la configuración de una teoría en torno a la obra de arte literaria. Sin embargo, su reflexión hermenéutica a través de la conceptualización de la idea de los *modelos hermenéuticos* se constituye para nosotros como fundamental. Si bien su planteamiento se enmarca en la determinación de modelos de lectura para los textos literarios, basando principalmente su constitución sobre ambigüedad semántica, su concepto de *modelo hermenéutico* se nos presenta como aplicable a distintas instancias textuales. Riffaterre plantea que la coincidencia de sentido a la que los lectores llegan a partir de diversos contextos de recepción (ya sean históricos o culturales) establece relación con una serie de aspectos de correlación entre texto y sujeto de la recepción. El texto incorporaría, para Riffaterre, una carga de determinación de significado, la cual podría corresponder a manifestaciones textuales del *sociolecto* 'materializado' en el discurso; o a las marcas *intertextuales* referidas por el texto en relación con la enciclopedia de lecturas del productor del texto; o, incluso, el concepto mismo de *matriz de sentido* (desarrollado por el mismo Riffaterre⁵⁹) implicada en las relaciones semántico-discursivas que el texto presenta. Por otro lado, el lector, con su propio peso de determinaciones semánticas producto de su sociolecto, competencia enciclopédico-tradicional, etc. generaría una correspondencia direccionada a la

⁵⁸ Riffaterre, M., óp., cit.

⁵⁹ Riffaterre, M., *Sobredeterminación semántica en poesía*. Archivo de Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, (s/f). Traducción, Margarita Niemeyer. Texto mecanografiado sin datos de edición.

relación texto-lector. Dicha correspondencia es denominada en “Hermeneutics Models” como *marco de pensamiento, ángulo de visión o modelo hermenéutico*⁶⁰. Este modelo entregaría al lector un punto de visión a partir del cual abordar la lectura de determinación equivoca que el texto puede presentar, aquella que de alguna forma evoca la necesidad de interpretación.

Este marco de pensamiento correspondería, en Riffaterre, al espacio de la recepción que permitirá la determinación de los aspectos de indecibilidad⁶¹ textual. Las indeterminaciones textuales, serían señales de alerta para el lector, el cual debería solucionarlas en un proceso que muchas veces implicaría, frente a la ambigüedad semántica principalmente, la selección de ciertos semas constitutivos en desmedro de otros. Cada lectura debería ser responsable de la formulación de un modelo hermenéutico conforme al objeto textual abordado y, más específicamente, conforme a las problemáticas semánticas o de sentido en general que presente. En Riffaterre, el modelo hermenéutico no corresponde a una fórmula textual de sentido a modo de abstracción aplicable a distintas especies textuales particulares, sino más bien a una modelización específica a la medida del objeto y del problema de sentido que se presenta en la lectura. Cada modelización sería distinta, a causa de que cada sujeto presentaría obstáculos de comprensión diversos. Finalmente, la articulación de los *modelos hermenéuticos* en la determinación del sentido estará regulada por la fusión de las estructuras del sociolecto:

“...el sociolecto es el que provee las estructuras sobre las cuales el idiolecto del texto y el metalenguaje del intérprete se funden.”⁶²

De este modo, y retomando las reflexiones que Gadamer iniciara con respecto a la mezcla de los *horizontes históricos de comprensión*, podemos

⁶⁰ Riffaterre, “Hermeneutics Models”, óp. cit. pág. 7-8.

⁶¹ *Ibíd.* pág. 10. La expresión en inglés es: “undecidability”.

⁶² *Ibíd.* pág. 15. “...the sociolect that provides the structures upon which the text’s idiolect and the interpreter metalanguage are founded.” (La traducción es nuestra.)

establecer una relación directa entre el concepto de *modelo hermenéutico* y los aportes realizados con anterioridad por los teóricos de la escuela de Constanza, principalmente Bernhard Zimmermann⁶³ y Hans Robert Jauss⁶⁴, con el concepto de *fusión de horizontes* en el marco de la recepción estética de los textos literarios⁶⁵. Sus reflexiones son abordadas desde los aportes de la hermenéutica (Gadamer) con el concepto de *horizonte de expectativas* y las posibilidades metodológicas que existen para superar la distancia estética con el objeto literario. Esta superación de distancia no está siendo considerada desde el punto de vista de Schleiermacher sino más bien con la consideración de la tradición e *historia efectual* que Gadamer aportaría, por lo que se enmarcaría en una perspectiva fenomenológica⁶⁶ al modo de Heidegger, pero implicaría, en definitiva, la *fusión de los horizontes de expectativas* proyectados, el del texto sobre el lector y el del lector sobre el texto. Por su parte Roman Ingarden⁶⁷, en el contexto de la misma escuela de reflexión, introduce el concepto de *concreción estética*, en relación con la solución de los lugares de indeterminación que un objeto literario presenta, en especial una obra de arte literaria. Esta solución se desarrollaría fundamentalmente en el estrato que Ingarden denomina de las objetividades representadas y es comprendido, de modo similar que Riffaterre, como las aportaciones que el lector realiza a la estructura 'incompleta' del texto a partir del sociolecto o competencia enciclopédica (tradición). Este concepto se encuentra

⁶³ Vid. Zimmermann, B., "El lector como productor: En torno a la problemática del método de la estética de la recepción", en: *Estética de la Recepción*, Madrid: Arco Libros, 1987, compilación de José Antonio Mayoral.

⁶⁴ Jauss, H. R., "El lector como instancia de una nueva historia de la literatura", en: *Estética de la Recepción*, Madrid: Arco Libros, 1987, compilación de José Antonio Mayoral. Jauss, H. R., *La Historia Literaria como desafío a la Ciencia Literaria*, Discurso inaugural con motivo de la celebración del sexagésimo aniversario de Gerhard Hess. 13 de abril de 1967.

⁶⁵ Me parece necesario precisar que la fecha relacionada con Zimmermann y Jauss en su "Lector como instancia..." (1987) parece ser más tardía que la publicación de Riffaterre de su "Hermeneutic Models" (1983) a causa de ser la fecha de la compilación de los artículos en *Estética de la Recepción*, sin embargo las fechas de sus primeras publicaciones son respectivamente 1974 y 1975.

⁶⁶ Vid. Iser, W. "El proceso de lectura: enfoque fenomenológico", en: *Estética de la recepción*, Madrid: Arco Libros, 1987, compilación de José Antonio Mayoral. Iser, W. "La estructura apelativa de los textos", en: *Estética de la Recepción*, Madrid: Visor, 1989, compilación de Rainer Warning.

⁶⁷ Ingarden, R. "Concreción y reconstrucción", en: *Estética de la Recepción*, Madrid: Visor, 1989, compilación de Rainer Warning. Pág. 35-53.

relativamente relacionado con el concepto de fusión de horizontes que Jauss toma de Gadamer⁶⁸, ya que ambos son proyectos de sentido que desplegamos sobre un texto que se nos presenta como expectante de una solución interpretativa. Por otra parte, los conceptos se muestran como diferentes puntos de vista de un mismo acontecimiento, su separación se manifiesta en la especificidad lingüística referencial de uno (el de *concreción* de las objetividades representadas a través de la determinación de los lugares de indeterminación del texto) y la regulación histórico-tradicional sobre el proceso del otro (el de fusión de *horizontes de expectativas*). Sin embargo, *modelo hermenéutico*, *fusión de horizontes de expectativas*, *concreción de las indeterminaciones*, etc. todos son conceptos equivalentes a la hora de hablar del ejercicio hermenéutico como proceso de obtención del anhelado sentido y, a su vez, son respuestas posibles a una instancia de conocimiento básico que se instala en la actividad del intérprete de textos de referencia imaginaria o de textos de referencia concreta.

La hermenéutica textual, en definitiva, tiene un desafío: la determinación específica de su objeto de estudio en relación con la íntima conexión que establece con los corpus de trabajo. Esto implicará para cada caso lograr reconocer los factores que participan en la determinación y sobredeterminación de los modelos de lectura; estos son, el texto como fenómeno de lenguaje, las subjetividades como agentes de la comunicación y la tradición en tanto carga

⁶⁸ Queremos hacer la precisión sobre el hecho de que la relación entre el concepto de concreción estética de Ingarden y el de fusión de horizontes de Jauss y Zimmermann que establecemos es una relación exclusivamente parcial e instrumental, ya que entendemos que la confrontación de ambos conceptos debe ser abordada con mayor seriedad y compromiso con los marcos de reflexión de todos estos autores y otros más en el marco de la llamada teoría de la recepción (H. U. Gumbrecht, W. Iser, K. Stierle, unificados por una parte y S. Fish, H. White, Víctor Manuel de Aguiar e Silva, J. M. Cuesta Abad, U. Eco, incluso M. Riffaterre, dispersos por otra.). Vid. óp. cit. *Estética de la Recepción*, compilación de José Antonio Mayoral; *Teorías Literarias del siglo XX*, compilación de J. M. Cuesta Abad y J. Jiménez Heffernan. Madrid: Akal, 2005. Eco, H., *Lector in Fabula*, Barcelona: Lumen, 1993; Riffaterre, M. *Sobredeterminación semántica en poesía*, óp. cit.; "Hermeneutics Models", óp. cit.

semántica, todos como factores contenidos en el ya mencionado *círculo hermenéutico*.

Para nuestro caso, debemos notar que esta exposición teórica tiene como objetivo trazar ejes para un desplazamiento teórico y metodológico frente a la correspondencia de Pedro Abelardo, no pretendiendo ser un desarrollo en sí mismo. Creemos pertinente realizar desde aquí una explicitación del círculo de comprensión y del modelo de lectura operante dentro de ese círculo en la mencionada lectura histórica, especialmente en la lectura de la Biblia que el filósofo medieval desarrolló y la cual se encuentra evidenciada en su correspondencia particular. Por una parte creemos necesario detenernos parcialmente en la condición gramático-psicológica autorial que encierra el texto leído; a saber, la Biblia, dando cuenta de cierta carga simbólica adscrita principalmente por las consideraciones sobrenaturales de la concepción del texto. Por otro lado, también destacamos como pertinente el dar cuenta de la continuidad material e institucional de la “exégesis”⁶⁹ en un texto tan leído e interpretado como la Biblia. Finalmente creemos fundamental señalar la propia carga histórico-semántica de Abelardo, la cual participaría de su definitiva fusión de horizontes o concreción a través de sus determinaciones de sentido, la cual creemos se muestra patente en la instrumentalidad de las referencias bíblicas.

⁶⁹ Nos referimos al proceso interpretativo solamente a través del concepto de exégesis, ya que tanto en el contexto interpretativo del judaísmo como en el del cristiano, el concepto de hermenéutica quedaba fuera. Al referirse a la interpretación se utilizaba el concepto de exégesis.

Capítulo II

PROPUESTA

1. La historia efectual de la Biblia como objeto de estudio

La Biblia es, primordialmente, una manifestación de habla. Su estructura y composición es de por sí diversa y la conformación de su sistema de comunicación básico despliega un espacio de estudio amplio, muy amplio⁷⁰. Como fenómeno textual, y al igual que cualquier texto, encierra dificultades de aproximación diversas, sin embargo la constitución de ésta como texto sagrado para un segmento importante de los pueblos hasta hoy y los impactos de desarrollo cultural que ella ha tenido en la formación de diversas sociedades hacen de ella un atractivo de relaciones semántico-simbólicas que complejizan más aún su “mera textualidad”. En la Biblia a los problemas relacionados con la condición filológica del texto, la fijación de autorías, el idioma, la traducción, la

⁷⁰ La determinación crítica de la Biblia en términos de fijación de autorías, datación de textos, preservación de manuscritos, líneas críticas, etc. No será abordado con especificidad aquí ya que ello correspondería a una labor sumamente extensa y que de por sí, supera los límites y propósitos de nuestra investigación. No obstante esto, en relación con nuestro marco de trabajo precisaremos que se constituirá en relevante todo lo que concierna a la determinación crítico-textual que para Abelardo era significativa, lo cual precisaremos más adelante.

transmisión, la distancia histórico-cultural, etc. se le suman el concepto de canon, la interpretación histórica autorizada y la no autorizada, las lecturas desde la experiencia de la fe, la idea de inspiración y por lo tanto la cotextualidad, etc. Ahora bien, uno de los problemas mayores de determinación de sentido corresponde a la acumulación de lecturas sobre el texto y al diálogo que éstas han generado con los estamentos culturales que han determinado la historicidad de algún intérprete o incluso de nosotros mismos. Un caso correspondería a la historicidad que ha permitido la transmisión del texto hasta el lector, o la que ha permitido que sea un objeto de su interés. Toda interpretación, como ya desarrollamos con anterioridad, posee necesariamente cargas subjetivas con peso histórico-semántico que se constituyen desde el objeto mismo. El ejercicio de interpretación de la Biblia encierra en el *círculo hermenéutico* un fenómeno textual que porta en sí mismo la objetivización relativa de un intercambio intersubjetivo entre los agentes de comunicación, autor complejo y lector desde la experiencia de la fe. Este intercambio, que posee determinaciones de la tradición, incorpora al texto bíblico en tanto fenómeno y a su carga subjetiva autorial en la experiencia vivencial del lector, por lo que el texto no le es nuevo, sino que es un fenómeno de su *mundo*, ha sido ya incorporado y precomprendido. Esta tradición de lectura se ha acumulado y ha dialogado con los lectores de la Biblia en la constitución de la *historia efectual*. La *historia efectual* del relato bíblico ha generado un diálogo incesante con lugares de carácter subjetivos y colectivos construidos fuertemente sobre la experiencia de la fe en muchos de los casos. Citamos en relación con esto nuevamente a Gadamer:

“...el interés histórico no se orienta solo a los fenómenos históricos o las obras transmitidas, sino que tiene como temática secundaria el efecto de los mismos en la historia”⁷¹

Esta exigencia se constituye no solamente en un ejercicio hermenéutico recomendable, sino más bien en una estrategia metodológica necesaria. Nosotros

⁷¹ Gadamer, Óp. cit. Verdad y Método, 355.

como eventuales sujetos de la intelección debemos hacernos conscientes de que en la aparente inmediatez del texto bíblico se encuentra operando y determinándonos este principio de acumulación interpretativa histórica que resumimos en la idea gadameriana de una *historia efectual*. Más aún, al momento de observar la recepción histórica en Abelardo debemos ser conscientes del mismo procedimiento. Cuando hablamos, por lo tanto, de una acumulación de lecturas institucionalizadas que dialogan en medio de una diversidad de instancias de legitimación de poder, caemos en la cuenta de que la Biblia se abre como una fuente de cargas semánticas histórico-personales, histórico-colectivas potente, tanto para los lectores del siglo XII, como para nosotros, lectores del siglo XXI. Ahora bien, la historicidad que la experiencia de lectura encierra tiende a sesgar a los intérpretes frente a las historicidades dialogantes que aparecen cada vez que nos aproximamos a un fenómeno textual, por lo que la explicitación de las mismas permitiría la revisión de los propios prejuicios, reevaluando su carácter de verdad total, parcial o nula. Sin embargo, como señalábamos, esta explicitación de ideas recibidas por la tradición en el contexto de Abelardo no sólo dará cuenta de un periodo o de una práctica exegética particular, sino también estará evidenciando nuestros propios aspectos histórico-semánticos, los cuales mediatizan nuestra concepción de todo aquello que se encuentre al alcance de la influencia de la Biblia.

La *historia efectual* de la Biblia se constituirá por la suma de lecturas acumuladas en la historia, las cuales a su vez pasan a determinar la tradición y relación del lector-intérprete, ya sea el histórico como nosotros. Como ya hemos dicho antes, la acumulación de lecturas en torno a la Biblia se erige como un campo de estudio sumamente rico en términos de determinaciones histórico-semánticas, pero a su vez en un campo sumamente amplio, de escaso desarrollo desde las perspectivas que planteamos y de la configuración de nuestra historicidad; no obstante esto, nuestro esfuerzo no pretende acortar la brecha planteada, sino más bien generar una aproximación a la reconstrucción de dicha

historia efectual en el marco de una época (s. XII) y un sujeto específico (Pedro Abelardo), sin dejar de lado las relaciones dialogantes de su entorno.

Por lo tanto, la *historia efectual* de la Biblia situada en la recepción e interpretación de P. Abelardo, se convertirá en nuestro objeto de estudio.

2. El epistolario amoroso de Abelardo y la Historia Calamitatum en tanto corpus de trabajo.

La Edad Media, sin lugar a dudas, corresponde a un período de amplio desarrollo y diversidad en torno a la lectura e interpretación de la Biblia en el espacio intelectual. La idea de una aparente unidad de pensamiento y la pobreza en el desarrollo intelectual del periodo como una especie de “fijismo”, heredados de la Ilustración y del Romanticismo⁷², son ideas ya superadas en los estudios medievales modernos. Los estudios han ido cediendo el paso a una nueva comprensión más específica, más documentada y menos prejuiciada con respecto a la diversidad del pensamiento que dicha época encierra. Paul Vignaux en: “El pensamiento en la Edad Media” (1938)⁷³, ya manifiesta esta idea de diversidad con respecto al desarrollo y aporte intelectual medieval. Su propuesta, si bien confirmará la concepción de una Edad Media fuertemente teológica, planteará asimismo que “...los medievales han tenido concepciones muy variadas...”⁷⁴.

Diversas líneas de reflexión han venido a dar una impresión matizada a este fuerte sustento teológico que sostiene a la Edad Media en una aparente unidad totalizadora. La pluralidad de pensamiento del Medioevo no solo se

⁷² Vid. Stock, B., “The Middle Age as Subject and Object: Romantic Attitudes and Academic Medievalism”, en: *New Literary History*, vol. 5, Nº 3 (1974), Pág. 527-547.

⁷³ Vignaux, P. *El pensamiento en la edad media*, México D. F.: Breviarios del FCE, edición en castellano de 1954.

⁷⁴ *Ibíd.* Pág. 7.

muestra en el aspecto eclesiástico, sino que también en el secular, ya que coexisten diversas formas filosóficas de reflexión, tanto en el espectro teológico-cristiano como en el teológico-pagano. Sin embargo, cabe señalar que todas estas manifestaciones de diversidad se muestran tendientes a sostener un *modelo historial total*⁷⁵ autoritativo para todo el pensamiento, generando una actitud unitaria esencial en un universo notablemente diverso.

Por otro lado, la Edad Media corresponde a un periodo extenso si consideramos los marcos que se conocen generalmente (marcos relativamente arbitrarios y de criterios historiográficos, más que filosóficos). Sin embargo, no es la unidad de época el criterio en el que intentamos situar nuestro objeto de estudio, sino el estadio filosófico que enmarca diversas formas de interpretación. Uno de nuestros objetivos es lograr identificar cuál fue la modelización hermenéutica que operó en la exégesis en tiempos de resurgimientos y cadencias intelectuales. Una determinación de época delimitada por el predominio de cierta forma del *modelo historial total* representaría un marco de referencia mucho más pertinente al momento de generar un cerco para nuestro objeto de estudio. Creemos que un *modelo historial total* marcado por determinaciones intelectuales, religiosas; incluso, psicológicas puede estar operando sobre los textos. Nuestro marginamiento del concepto epocal de Edad Media no es un desprecio a su formulación y aporte, sino más bien responde al hecho de que la experiencia hermenéutica no es susceptible de ser generalizada y extendida a una experiencia colectiva tan amplia como la que pretende abarcar el concepto de *lo medieval* o incluso la idea de siglo. Como ya hemos dicho, la modelación de una experiencia hermenéutica no propone una abstracción científica de carácter predictivo con respecto a los fenómenos textuales o a los ejercicios de recepción y comprensión, ya que dicho planteamiento arrastraría la investigación del ejercicio interpretativo

⁷⁵ Para las ideas referidas y el concepto de modelo historial nos remitimos a lo desarrollado por Lewis, C. S., "La influencia del modelo", en: *La imagen del mundo*, Barcelona: Antoni Bosch, 1980, Pág. 151-163. Lewis sostiene que "Otras épocas no han tenido un Modelo aceptado tan universalmente, tan imaginable y tan satisfactorio para la imaginación como el suyo".

medieval a la repetición de modelos establecidos sobre los objetos de estudio, a modo de un formalismo o estructuralismo⁷⁶. Por el contrario, nuestra modelización hermenéutica se concentra en la determinación de una conciencia medieval individual que comprende el texto bíblico y que establece un diálogo con las cargas semántico-tradicionales que comporta la experiencia de lectura bíblica. No obstante esto, existen ciertas determinaciones sociales y epocales que operan sobre las lecturas bíblicas (y en las lecturas en general) a modo de actitudes “estándar”, como las que se observan en los principios de interpretación para la normativa social de la *Thorá* por parte de la tradición rabínica, o en la incorporación de la lectura alegórica del cristianismo primitivo, o en la lectura literalista, o en la superación de la alegoría por el predominio de la lectura histórico-crítica de la reforma, etc. El contexto abelardiano, en este sentido, no es la excepción, más bien su época ejerce influencia sobre su comprensión individual, por lo que no pretendemos desligarnos de ella. Sin embargo, no delinearemos el concepto de lo medieval, sino más bien los rasgos de época que rodean al siglo XII. Por lo tanto, será en la experiencia individual la que se convertirá en nuestro marco de fijación para el objeto de estudio. Desde esta experiencia se realizarán los saltos hacia la época, hacia la tradición o, incluso, hacia el modelo. Concluimos, en relación con esto, que el concepto de época en ningún caso se invalida, pero supera por lejos en amplitud, diversidad y complejidad nuestro corpus de trabajo, el cual será comprendido en torno a una experiencia de exégesis particular, parcela de una totalidad como la Edad Media.

⁷⁶ Ya se ha señalado el rechazo frente a los procedimientos metodológicos de la aproximación científica a modo de abstracción de la realidad, por lo que aquí se señalan ciertas consecuencias de dicha formulación metodológica en el ejercicio interpretativo. No se pretende dar la sensación de rechazo total, muy por el contrario, ya que se reconocen los aportes de los autores que se citarán a continuación, sino más bien a dar cuenta de un desacierto que los mismos significarían en relación a nuestra propuesta. Cfr. Eikhenbaum, B., “La ‘teoría’ del método formal”, en: Teoría de la literatura de los formalismos rusos, México: Siglo XXI, 1970; Tinianov, Y. “Sobre la evolución literaria”, en: Teoría de la literatura de los formalismos rusos, México: Siglo XXI, 1970; Propp, V., Morfología del cuento, Madrid: Akal, 1985; Jakobson, R. “Lingüística y poética”, en: Ensayos de lingüística general, Barcelona, Seix Barral, 1975; Todorov, T., “Análisis estructural del relato”, en: Análisis estructural del relato, Buenos Aires: Tiempo contemporáneo, 1974; Barthes, R. “Introducción al análisis estructural del relato”, en: Análisis estructural del relato, Buenos Aires: Tiempo contemporáneo, 1974.

La elección del epistolario amoroso y biográfico de Pedro Abelardo satisface, en síntesis, la necesidad de observación de un proceso bíblico-exegético⁷⁷ experiencial e individual, ya que es en las referencias bíblicas que se encuentran en las cartas, las cuales son espontáneas y vinculadas con la vivencia en donde logramos ver un patente ejercicio interpretativo. Serán por ende las citas directas e indirectas a la Biblia que se encuentran presentes en esta correspondencia de rasgos autobiográficos llamada “Historia Calamitatum” y la correspondencia con marcas amorosas y de dirección espiritual con Eloísa, su esposa, agrupadas todas bajo el título de “Cartas de Abelardo y Eloísa” las que constituirán el corpus de fijación para nuestro objeto de estudio. En otros términos, la historia efectual de la Biblia será observada en el estrecho marco individual de Pedro Abelardo, más específicamente, en las referencias bíblicas que éste incorpora en sus correspondencia personal.

Las referencias bíblicas presentes en las cartas son abundantes y representan elementos centrales para nuestro propósito. En primer lugar, las referencias en las cartas no se encuentran procesadas por el ejercicio académico analítico directamente, sino como manifestaciones relativamente ‘espontáneas’ de un sujeto cuya vivencia requiere del respaldo constante de un discurso autorizado que, evidentemente, corresponda a su *modelo historial total*. La correspondencia como manifestación de una individualidad permite una referencia al texto bíblico a modo de aplicación, argumentación o justificación del proceder. En segundo lugar, esta relación abundante de las referencias bíblicas con la experiencia está dando

⁷⁷ Es ahora necesario precisar la distinción entre los conceptos de exégesis y hermenéutica que antes han sido tratados de manera indistinta y que se han previamente distinguido en el marco teórico. Ambas actividades se encuentran vinculadas con la extracción o determinación del sentido en relación con los textos pero operan en instancias distintas del proceso de intelección. El concepto de lo hermenéutico se vinculará exclusivamente con el modelo mental, implícito en muchos casos, y matricial que opera sobre el modo de aproximación o sobre el ejercicio interpretativo al cual corresponde la exégesis. Durante el siglo XII (o en la Edad Media en general) no podemos referirnos a un modelo hermenéutico que los intérpretes hayan conocido o explicitado en su relación con los textos, sino de un ejercicio exegético, son las diversas exégesis la que se pueden constituir en fenómenos observables; sin embargo, detrás de cada proceso exegético subyace un modelo hermenéutico, y éste puede ser fijo o dinámico, consciente o inconsciente.

cuenta de una interpretación relativamente 'inconsciente' en términos de la comprensión del texto, la cual habla más certeramente del modelo hermenéutico que opera en la lectura. En tercer lugar, la aplicación de las referencias bíblicas mencionadas a la experiencia en sus diversos usos permite la observación de un 'proceso relacional' entre experiencia y relato bíblico, no susceptible de ser observada de modo tan directo y espontáneo en otro tipo de textos.

Por lo tanto, la experiencia contenida en las cartas se vuelve fundamental a causa de la relativa ausencia de una *noesis* en el dinámico aparato de referencias, además de la instrumentalización de las mismas en relación con la experiencia, lo cual se encuentra estrechamente ligado con nuestra hipótesis de trabajo.

En síntesis, el objeto de estudio de la historia efectual del texto bíblico, en tanto modelo hermenéutico que operativamente se está ejerciendo en la exégesis de Pedro Abelardo (s. XII d.C.), será observado en su materialización en el corpus de referencias bíblicas incorporadas en su correspondencia personal. Esta elección se ve justificada a causa de las implicancias vivenciales que éstas comportan; en términos de relativa espontaneidad, relativa inconsciencia y proceso relacional entre experiencia y texto. Para esto, tomaremos la obra en español de Pedro R. Santidrián y Manuela Astruga: "Cartas de Abelardo y Eloísa"⁷⁸, traducida de la clásica versión latina de Víctor Cousin: "Petri Abaelardi Opera" (1849)⁷⁹.

⁷⁸ *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Madrid: Alianza, 1993. Prólogo, traducción y edición de Pedro R. Santidrián y Manuela Astruga.

⁷⁹ La obra de Cousin, V., *Petri Abaelardi Opera*, Paris: (sin dato editorial), 1849, puede ser consultada completa en: <http://archive.org/stream/petriabaelardiopera01despgoog#page/n12/mode/1up>. Además se confrontará con las versiones inglesas:

3. La problemática.

Por lo tanto, al notar que nuestro único punto de acceso a la determinación de un *modelo hermenéutico histórico* operante es la exégesis situada y al referirnos parcialmente a un corpus específico; a saber, las referencias bíblicas en las “cartas” de Abelardo a Eloísa y en su “Historia Calamitatum” (las cuales corresponderán al soporte material de la exégesis de los textos bíblicos) debemos recordar que detrás de dicha exégesis (fabricación) se encuentra latente un modelo de interpretación que intentaremos explicitar (saber).

El trabajo de determinación del modelo hermenéutico a través de la exégesis histórica se sostiene en una manifestación textual situada; sin embargo, el objeto de estudio de: la historia efectual abelardiana del texto bíblico, por lejos, se extiende más allá de los límites del corpus señalado. Nuestro aporte será intentar determinar una respuesta a la problemática que se nos presenta de la siguiente manera: ¿Es posible reconocer las determinaciones que operan sobre el modelo hermenéutico para la comprensión de la Biblia, en las referencias textuales de las Cartas y de la Historia Calamitatum de Pedro Abelardo?

4. Hipótesis: Razón, letra y metáfora.

La respuesta que trazamos a continuación para nuestra problemática es, por cierto, afirmativa y nos lleva a proponer que los conceptos de razón, letra y metáfora se nos presentan como modelaciones hermenéuticas de la exégesis abelardiana. Estos conceptos participarían en la determinación de lo que el texto presenta como indeterminado para su intérprete.

Cuando planteamos los conceptos mencionados queremos especificar el alcance que cada uno comprende. En primer lugar, cuando hablamos de *razón* como primera determinación estamos comprendiendo la primacía de un proceso lógico de determinación de la significación en los textos. No queremos con esto suponer que en los otros pensadores, o en las otras exégesis particulares, la razón quedase fuera, sino más bien que la utilización de la razón en vinculación con la fe adquiere en la exégesis de Abelardo preponderancia por sobre un segmento de la dogmática (nunca total). Dicha característica, no original por cierto, marcó su línea de pensamiento y de alguna manera se refleja en su exégesis, Paul Vignaux plantea que la lógica “lo ha hecho odioso al mundo”⁸⁰. En segundo lugar, a través del concepto de *letra* nos estamos remitiendo a una consideración interpretativa del texto de carácter literal. Esto se puede observar, en la exégesis de Abelardo, como una superación de la interpretación alegórica en algunos casos o como al integración de la misma hacia la literalidad a través de la identificación de la intención original del autor del texto. Esta relación alegoría-literalidad se puede comprender desde dos puntos de vista: primero, como una relación de instrumentalidad que no implica superación, es decir, como una preocupación por el sentido literal, en la medida en que este favorece la base sobre la cual el sentido alegórico se desarrolla. Este tipo de relación la podemos encontrar en la mayoría de los intérpretes que desarrollaron una extensa interpretación alegórica (Filón de Alejandría, Ireneo, Orígenes, San Agustín, etc.). Segundo, como una incorporación del cierto sentido alegórico que se remite a la intencionalidad original del autor, como la plantea Suzanne Reynolds⁸¹ en su análisis de las lecturas medievales del siglo XII en relación con los textos clásicos (sátiras principalmente), la cual afirma que:

“La intención es la que garantiza el valor moral que le permite al texto ser leído como absoluto, ser considerado autoritativo. Además, se sabe que la intención autorial

⁸⁰ Vignaux, Óp. cit. Pág. 45.

⁸¹ Reynolds, S., *Medieval Reading: grammar, rhetoric and the classical text*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004 (primera edición de 1996).

está inseparablemente vinculada con el sentido literal: Si estas glosas en las Sátiras analizan lo que el autor (supuestamente) pretende, entonces son por definición los instrumentos de una lectura literal.”⁸²

Esto quiere decir que cuando un texto presenta un sentido alegórico en su estructura original, desde su intencionalidad, la lectura alegórica no sería más que una lectura literal acorde a las exigencias textuales. Este tipo de literalidad ampliada a las exigencias textuales es la que creemos determina parte del modelo hermenéutico de Abelardo al momento de comprender la Biblia. Finalmente, como tercer concepto, queremos referirnos a la *metáfora* como determinación del modelo de aproximación abelardiano. Pero más que exclusivamente relacionada con la aproximación hermenéutica, este concepto se extiende hacia la aplicación del texto a modo de instructivo moral o sustento argumentativo autorizado en la experiencia personal. Es decir, la metáfora está determinando el modelo hermenéutico pero también la incorporación de lo interpretado a la experiencia vital. Esto sólo es posible en la medida que entendamos la metáfora como la eventual superación del tropo retórico y la comprendamos como un recurso cognoscitivo o como la estructura de nuestro sistema conceptual básico⁸³. Tanto G. Lakoff como J. Barceló coinciden en que la comprensión humana se encuentra regulada por un proceso metafórico, ya que los conocimientos básicos esenciales que como hombres poseemos son muy pocos, todo lo demás corresponde a una extensión metafórica de asimilación de la experiencia concreta (mundo). Esta extensión nace de una condición estructural de nuestro modo de comprender y, por otro lado, se extiende como modo de incorporación del mundo según las formas básicas ya instaladas. Cada experiencia vital sería comprendida

⁸² *Ibíd.* Pág. 149. “Intention is what guarantees the moral value which allows the text to be read at all, to be considered authoritative. Moreover, we know that authorial intention is inextricably linked with the literal sense: if these glosses on the Satires analyse what the author (supposedly) intends, then they are by definition the instruments of a literal reading.” (La traducción es nuestra.)

⁸³ Para estas concepciones Vid. Barceló, J., “La función cognoscitiva de la metáfora en la retórica antigua”, en: B.F.U.Ch, Vol. I, tomo XXXII, 1980-1981, Pág. 97-110. del mismo modo que Lakoff, G., Johnson, M., “The metaphorical Structure of the Human Conceptual System”, en: Cognitive Science, vol. 4, 1980, Pág. 195-208; Lakoff, G., Johnson, M., *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra, 1998.

metafóricamente, a partir del conocimiento previo, de modo que pueda ser asimilada e incorporada en nuestro sistema conceptual y, por ende, en nuestro lenguaje. La Biblia es, para Abelardo, un cúmulo de conocimiento previo que le permite comprender sus experiencias de vida, tan diversas como lo fueron, tan trágicas por otra parte. Metafóricamente se desarrolla un sistema de comprensión vivencial a partir del conocimiento previo. Dicho principio se presentaría en Abelardo como una tercera determinación de su modelo hermenéutico para el texto bíblico; es decir, la *metáfora*, así entendida, determinará su exégesis.

En conclusión, planteamos como hipótesis que; la razón, con sus delineamientos lógicos contra-dogmáticos; la letra, como interpretación ceñida a la intencionalidad textual; y la metáfora, como sistema cognoscitivo de la experiencia concreta, serán las determinaciones del modelo hermenéutico que opera tras la exégesis bíblica de Pedro Abelardo en las referencias textuales de “Las Cartas” y *La Historia Calamitatum*.

Capítulo III

SITUACIÓN DE ENUNCIACIÓN DEL TEXTO BÍBLICO

1. La Biblia como manifestación de habla

Todo fenómeno textual encierra, a causa de sí mismo y de su participación con la tradición, una serie de dificultades de aproximación-comprensión en tanto fenómeno semántico e histórico. La textualidad corresponde a una condición de semanticidad que trasciende a los fenómenos que regularmente y de manera prosaica denominamos *textos*, ya que abarca a los objetos de la historia u objetos de la cultura. La misma condición de discursividad es de por sí una condición más que puramente lingüística. Por lo tanto, cuando hablamos de texto literario, científico, teológico o texto bíblico, estamos abriendo el espectro de la semanticidad a la configuración de un fenómeno plurisignificante desde el punto de vista de la historicidad. Estamos precisamente hablando de un fenómeno y no de una condición puramente lingüística, como si el lenguaje pudiese separarse de la situación ontológica en la que se ve inmerso.

Ya advertía Ricoeur⁸⁴ que la condición textual es primariamente un acontecer, un *proceso de la palabra*, incorporando por una parte esa condición ontológica que le subyace al lenguaje situado y, por ende, la necesidad de abordar al fenómeno texto desde una perspectiva diversa por toda clase de estudios lingüísticos; primariamente la lingüística, como ciencia de las lenguas; la semiología, como la ciencia a cargo de la generalización de los modelos lingüísticos; las aplicaciones de la semiología en la antropología, a causa de que las estructuras sociales son fundamentalmente intercambio de signos por lo que son de condición fuertemente simbólica; etc. Por esto, la trascendencia semántica de lo que conocemos como texto ha generado nuevos y crecientes desafíos para los estudios del lenguaje; desde el estructuralismo lingüístico en su perspectiva más tradicional (Saussure⁸⁵), de signos como unidades puramente opositivas en un sistema a una ontología del lenguaje de tipo heideggeriano, de una palabra poética o de pensamiento que revela el ser⁸⁶. El texto se constituye en un fenómeno de habla en el sentido de E. Coseriu le da al término⁸⁷ un fenómeno que necesariamente implica una pragmática textual de un uno a otro a través de un mensaje de lenguaje. L. Schökel⁸⁸ lo plantea de la siguiente manera:

“La obra literaria es comunicación; tenemos en primer lugar a alguien que emite un mensaje que es recibido por otro sujeto; es una terna interesante: un *autor* que dice *algo* a un *lector*.”⁸⁹

Sin embargo, esto no resta la posibilidad de desarrollar un enfoque sobre el texto como realidad sincrónica y estructural, especialmente si entendemos que su constitución discursiva presentará posibilidades semánticas que, a causa de un eventual conflicto de sentido, requerirán una determinación de significación a

⁸⁴ Ricoeur, P. “Reflexión sobre el lenguaje. Hacia una teología de la Palabra”, en: *Exégesis y Hermenéutica*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976. Cfr. *El conflicto de las interpretaciones*, óp. cit.

⁸⁵ Vid. Saussure, óp.cit.

⁸⁶ Vid. Heidegger, *Ser y tiempo*, óp.cit.

⁸⁷ Vid. Coseriu, óp.cit. Cfr. Van Dijk, óp. cit.

⁸⁸ Schökel, L. A. y Bravo, J. M., *Apuntes de hermenéutica*, Madrid: Trotta, 2ª Ed., 1997.

⁸⁹ *Ibíd.* pág. 2

través de una mirada sistémica. Por otro lado, la condición sistémica del texto lo logra trascender en algunos modos de aproximación, comprendiendo a la misma situación de comunicación como una instancia estructural con sus respectivas determinaciones opositivas, yendo más allá de una inmanencia textual, hacia la interacción social que constituye sentido en el lenguaje mismo o en el círculo hermenéutico.

Forastieri, en su artículo ya citado, nos introduce en una reflexión un tanto más profunda al momento de plantear que el objeto de estudio fundamental del intérprete es una actividad intersubjetiva cuyo sentido puede residir en su misma realización; es decir, ser una acción personal. La vivencia situacional del sentido lingüístico para Forastieri se fundamenta en las implicaciones semánticas que envuelven a los “juegos de lenguaje”:

“...el término juego de lenguaje significa poner en evidencia el hecho de que el habla del lenguaje es parte de una actividad, o una forma de vida.”⁹⁰

En este contexto es que establecemos, como antecedente, que toda manifestación textual se nos presenta como una manifestación de habla, independiente de las posibilidades de espectacularización (carácter ficcional) que en sí posea o la relación de referencialidad que establezca con el mundo por el cual el lenguaje está (carácter histórico). Un texto se manifiesta primariamente como una forma vivencial que pretende ser el punto de objetivación de un intercambio intersubjetivo semántico-histórico o tradicional. La Biblia entonces, al arrogarse la condición de texto y al reconocerse en ella textualidad, independiente de los juicios valóricos teológicos que envuelva su contenido, o las

⁹⁰ (Wittgenstein 1962:11) citado en Braschi, F. “La base hermenéutica del conocimiento literario”. Óp. cit. “...the term language-game is meant to bring to prominence the fact that speaking of language is part of an activity, or a form of life.”. Hay una serie de problemáticas que se despliegan de la idea del lenguaje o de un texto como una forma de vida o actividad subjetiva, tales como el posible “relativismo de vida”, “multiplicidad de conciencia”, etc. bases de un posible pluralismo que nos aleja de las seguridades del concepto de texto-objeto, sin embargo la realidad es que un fenómeno textual, en términos de Brachi, corresponde de principio a un intercambio intersubjetivo entre los sujetos de la experiencia textual.

atribuciones supernaturales que pueda detentar, es una manifestación de habla con todas las implicaciones, una vivencialidad de lenguaje de la cual participamos onto-históricamente, tradicionalmente, semánticamente e intersubjetivamente.

2. Conceptos de Canonicidad e Inspiración

Ahora bien, existen ciertos criterios que nos es necesario especificar frente al texto bíblico con el propósito de observar el marco de consideración del cristianismo en relación con el texto, marco que opera tradicionalmente sobre el ejercicio exegético de Abelardo. Uno de ellos concierne a la configuración de la Biblia en tanto código cerrado, compuesto por una totalidad de textos que conforman una unidad, y el otro sobre el concepto de inspiración.

2.1. La Canonicidad de los textos

Como dijimos someramente en el párrafo anterior, la Biblia se configura como un código cerrado de textos que responden a un común denominador, el establecimiento de esta unidad es denominada como *Canon*. La palabra Canon posee una etimología griega (*'kanón'*) que trae consigo el concepto de medida o norma de medición. Sobre esta base de criterio los textos considerados para constituir la totalidad de la Biblia fueron reconocidos como dignos de confianza para la normativa del hombre integralmente. Ahora bien, la canonicidad de los textos que constituyen la Biblia tiene una perspectiva esencialmente de fe por parte de quienes los reconocieron como un código cerrado y quienes los aceptan hasta hoy. Los judíos del periodo intertestamentario (entre los testamentos, siglo

IV al I a. C.) reconocieron⁹¹ en ciertos escritos respectivos a su tradición un valor supernatural que los constituyó en normas autoritativas para toda su comunidad, ya sea en el ámbito legislativo, social, cultural, histórico y, principalmente, religioso. Este reconocimiento radicó en la condición de “texto inspirado y autoritativo”, cualidad atribuida a ciertos escritos en los que se reconocía un complejo sistema de producción que involucraba a la figura de la Divinidad (autoridad) en un proceso de expresión mediática supervisada (inspiración), este proceso tenía una realización última en la producción, oral y escrita, a través del profeta o vidente. Sin embargo, así como ciertos escritos fueron reconocidos sobre la base de su inspiración y autoridad al tiempo que fueron incorporados al Canon, también existieron ciertos escritos que fueron rechazados por carecer de dichas características de manera explícita, como ejemplo de estos podemos mencionar la presencia de dudas con respecto a la infalibilidad de lo que manifestaban algunos escritores no canónicos, en oposición a la seguridad representada y a la infalibilidad manifiesta por los escritores canónicos, lo cual implicaba, sin lugar a dudas, autoridad.

Producto de este proceso de reconocimiento de autoridad e inspiración en los textos, los libros considerados por el pueblo judío como canónicos, para el Antiguo Testamento fueron treinta y nueve.⁹²

⁹¹ Cabe destacar que el concepto fundamental para la formación del Canon estuvo centrado en un reconocimiento de ciertos escritos y no en un establecimiento de dichos escritos. Esta aclaración es evocada debido a que, la autoridad de los textos no comenzó en el siglo IV, luego de que se estableciera el Canon, sino que está era una característica en los textos, la cual era reconocida tradicionalmente dentro de la cultura judía, lo que implicaba que de mucho tiempo atrás estos eran considerados normas para el desarrollo del hombre en plenitud.

⁹² Los textos que conforman el Canon del Antiguo Testamento son: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio (La Thorá o Ley), Josué, Jueces, Rut, primer y segundo libro de Samuel, primer y segundo libro de los Reyes, primer y segundo libro de las Crónicas, Esdras, Nehemías, Ester (Libros Históricos), Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Lamentaciones (Libros poéticos), Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amos, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Hageo, Zacarías y Malaquías (libros proféticos). Los textos son aquí presentados sobre la base de su consideración, división y ordenación actual, sin embargo la tradición judía otorgaba otra ordenación y algunos textos los consideraba como uno. Pese a esto los textos son esencialmente los mismos y recurriremos a esta división cristiana actual netamente por una cuestión práctica.

El proceso de reconocimiento del Canon para el Nuevo Testamento se desarrolló sobre una base muy similar a la presentada por los textos del Antiguo Testamento. Los textos producidos por los Apóstoles durante el siglo primero fueron reconocidos sobre la misma base que los del Antiguo Testamento, esto es, autoridad e inspiración. La comunidad cristiana recibía los textos reconociendo estos factores, sin embargo, el problema surgió cuando algunos hombres del siglo primero, que poseían fuertes influencias gnósticas y helenísticas, comenzaron a seleccionar los textos que se acomodaban mejor a su interpretación (*eiségesis*), frente a lo cual la comunidad cristiana, liderada por los Padres de la Iglesia, en una serie de concilios reconocieron la inspiración de los veintisiete textos que conforman el Canon del Nuevo Testamento, dejando fuera principalmente los textos de carácter gnóstico⁹³.

De este modo, ambos Testamentos poseen una constitución cerrada de textos autoritativos que han sido reconocidos históricamente como inspirados, esta última característica hace que los dos Testamentos se constituyan finalmente como una totalidad, reduciéndolos de manera sencilla a una nominación única, la cual representa al texto: La Biblia.

Cabe señalar también que la unidad temática de la Biblia es un factor fundamental para representar su canonicidad. Esto debido, principalmente, a que la historia bíblica se desarrolla desde el comienzo persiguiendo un objetivo único: la separación del hombre de la figura de Dios, el deambular de la criatura humana,

⁹³ Los textos que conforman el Canon del Nuevo Testamento son: El evangelio según Mateo, El evangelio según Marcos, El evangelio según Lucas, El evangelio según Juan (testimoniales), El libro de los Hechos (histórico), Carta a los Romanos, Primera carta a los Corintios, Segunda carta a los Corintios, Carta a los Gálatas, Carta a los Efesios, Carta a los Filipenses, Carta a los Colosenses, Primera carta a los Tesalonicenses, Segunda carta a los Tesalonicenses (epístolas paulinas a las Iglesias), Primera carta a Timoteo, Segunda carta a Timoteo, Carta a Tito, Carta a Filemón (cartas paulinas personales, también llamadas pastorales), Carta a los Hebreos (anónima aunque tradicionalmente atribuida al Apóstol Pablo), Carta de Santiago, Primera carta de Pedro, Segunda carta de Pedro, Primera carta de Juan, Segunda carta de Juan, Tercera carta de Juan, Carta de Judas (epístolas universales) y el Apocalipsis o Revelación (libro profético).

el final encuentro de Dios con el hombre en la figura del Mesías y el postrer estado de expectativa hasta el restablecimiento de la condición original. De este modo se otorga una categoría de valor distinta a la configuración del canon bíblico, ya que notamos el desarrollo de un relato único.

Este Canon cerrado otorga al cristianismo, en el análisis, un principio de determinación semántica cotextual, el cual implica la consideración de las unidades de sentido con respecto a la totalidad de dicha unidad canónica, esto es, respecto de su significación, las unidades de sentido estarán también determinadas semánticamente por la totalidad de la Biblia y por la utilización de los elementos en el progreso de la tradición bíblica. La complejidad semántica aumenta al establecer dicha determinación, sin embargo, esta determinación radica principalmente en el concepto de inspiración, el cual es remitido a la figura del autor divino y único detrás de las múltiples expresiones de las conciencias humanas, las que operan en un complejo sistema de producción.

2.2. La Inspiración de los textos

La inspiración de los textos que conforman el Canon bíblico tiene que ver directamente con las declaraciones que el mismo texto realiza respecto de sí y con la consideración tradicional de los mismos:

“Toda la escritura es inspirada por Dios y útil para redargüir, para corregir, para instruir en justicia [...]”⁹⁴

⁹⁴ La Biblia, Segunda carta a Timoteo, capítulo III, verso 16.

A lo que se agrega:

“[...] porque nunca la profecía fue traída por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo.”⁹⁵

La consideración de Abelardo no se encuentra ajena a mencionadas referencias principalmente por ser parte del texto, pero más fundamentalmente en nuestro caso, por ser parte de su tradición y base dogmática.

Según las declaraciones bíblicas y la interpretación cristiana la inspiración es la acción sobrenatural por medio de la cual Dios ha asegurado que la manifestación de su mensaje al hombre haya sido comunicada y registrada con fidelidad.

Ahora bien, en primer lugar, dentro de la fe cristiana el concepto de inspiración sobreentiende el hecho de que Dios se ha manifestado al hombre de una determinada manera: la Biblia. Esta manifestación de Dios al hombre ha sido por medio sujetos especialmente escogidos que reciben el nombre de “santos hombres de Dios” o profetas, dicha manifestación ha sido un acto de “develación” de realidades espirituales⁹⁶ y Divinas, develación que puede ser observada extensamente en la Biblia por medio de expresiones como:

“Visión de Isaías hijo de Amoz, la cual vio acerca de Judá y Jerusalén en días de Uzías, Jotam, Acaz y Ezequías, reyes de Judá”⁹⁷

⁹⁵ La Biblia, Segunda carta de Pedro, capítulo. I, versos. 21.

⁹⁶ Mencionamos anteriormente que el concepto de espiritualidad sería entendido sobre la base de la experiencia humana con la Divinidad, por lo que aquí se conservará dicho uso. Sin embargo, creemos pertinente precisar que el concepto de espiritualidad utilizado es un concepto amplio, el cual incluye tanto las realidades concernientes a la Divinidad misma como también las dimensiones humanas que se vinculan con ella en el ámbito experiencial como actuante (buenas obras esenciales). Para efectos de las referencias a la espiritualidad de la nación de Israel, cabe precisar que éstas incorporan la totalidad del relato bíblico, involucrando en esto los aspectos teológicos desprendidos de dichos relatos, ya que en el relato bíblico se manifiestan múltiples contactos entre la Divinidad y el hombre por medio de este aspecto esencial a la humanidad, el aspecto espiritual. Creemos que el objetivo último del relato bíblico apunta hacia la imagen divina en tanto imagen que busca la vinculación con el hombre a través del aspecto humano que se puede vincular con ella y por medio de la superación del obstáculo que le separa de dicha Divinidad.

⁹⁷ La Biblia, Libro del profeta Isaías, capítulo. I, verso. 1.

“Visión de Isaías hijo de Amoz, la cual vio acerca de Judá y Jerusalén en días de Uzías, Jotam, Acaz y Ezequías, reyes de Judá”⁹⁸

“En el sexto año, en el mes sexto, a los cinco días del mes, aconteció que estaba yo sentado en mi casa, y los ancianos de Judá estaban sentados delante de mí, y allí se posó sobre mí la mano de Jehová el Señor. Y miré, y he aquí una figura que parecía de hombre; desde sus lomos para abajo, fuego; y desde sus lomos para arriba parecía resplandor, el aspecto de bronce refulgente.”⁹⁹

Para el cristianismo esta manifestación develada de la Divinidad se produce en un plano diferente de la experiencia, el cual es difícil de precisar, sin embargo, podemos decir que esta develación es un accionar sobrenatural en el profeta, quien ha anulado el *input* de los sentidos y se ha enfocado en la contemplación. La contemplación de esa realidad supranatural es la experiencia de develación de la Divinidad al profeta. Como declara R. Dederen:

“La revelación es comprendida como la auto-develación personal de Dios al hombre, no la transmisión de verdades acerca de Dios.”¹⁰⁰

A dicha afirmación podemos agregar la declaración bíblica con respecto a las múltiples maneras en que Dios se ha dado a conocer al hombre:

“Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo [...]”¹⁰¹

Concluimos entonces, en consideración con las referencias mencionadas, que para Abelardo este concepto de inspiración se constituye en suma en el gran antecedente de producción para su interpretación. La carga gramático psicológica se encuentra marcada por la doctrina de la inspiración, por lo que este concepto

⁹⁸ La Biblia, Libro del profeta Isaías, capítulo. I, verso. 1.

⁹⁹ La Biblia, Libro del profeta Ezequiel, capítulo. VIII, verso. 1y 2.

¹⁰⁰ Dederen, R., “Introduction to hermeneutics. Revelation, Inspiration, and hermeneutics” en *A symposium on Biblical Hermeneutics*, Michigan: Gordon Hyde Editor, Andrew University, 1973, pág. 12. “Revelation is understood to be the personal self-disclosure of God to man, not the impartation of the truths about God.” (La traducción es nuestra.)

¹⁰¹ La Biblia, Carta a los Hebreos, capítulo. I, versos. 1 y 2.

se constituye en fundamental, ya que sobre esta base se establece la figura de un único autor sobrenatural que se ha manifestado mediáticamente por diferentes hombres que llevaron a cabo la revelación de dicha manifestación de la Divinidad para con el hombre.

2.3. La Canonicidad e Inspiración como portadores de sentido

Nos hemos detenido aquí más de lo debido porque no es estrictamente necesario aclarar que para la fe cristiana, en la figura del autor o productor de determinado texto bíblico, se desarrolla en un complejo significativo que se extiende más allá de la carga semántica otorgada por su pertenencia a determinada tradición. Esta carga se sobredetermina a partir del concepto de canon y de inspiración, conceptos que enmarcan el concepto de autor en relación con el cotexto o unidad textual totalitaria del texto, armonizando la expresión del profeta con el resto de la escritura sagrada. Este concepto de inspiración, o complejo expresivo sobrenatural, otorga a la figura del autor un peso significativo ligado a esta otra realidad de la experiencia manifestada en la Biblia. El peso significativo del autor, por lo tanto, estará directamente vinculado a la totalidad del texto y será ésta (la totalidad del texto) la que le entregue al intérprete ciertos valores simbólicos frente a la lectura. Por lo que al referirse al autor de un texto bíblico se está activando la totalidad de la doctrina cristiana referida al canon y a la inspiración de los escritos.

Esta es la concepción que se encuentra operando en Abelardo respecto a la autoría y al texto. Para esto hacemos eco de su actitud frente a la Biblia manifestada en su experiencia con el estudio de la teología en el relato de su “Historia Calamitatum” y con una declaración explícita en su Sic et Non¹⁰² que

¹⁰² Abelardo, “Prólogo del Sic et Non” en *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 12, 2005, Pág. 221-234. Traducción de César Raña Dafonte.

establece relación con la necesidad de prestar un crédito inquebrantable a los escritos sagrados. Sin embargo, este concepto de la autoría textual pesa sobre él no solo a partir de las propias lecturas o análisis interpretativos sino a su vez a partir de la carga histórico-tradicional que opera tras él.

Capítulo IV

LA CARGA HISTÓRICO-EXEGÉTICA JUDÍA Y CRISTIANA

Los estudios en torno a la hermenéutica de la Antigüedad, la Edad Media y gran parte de la Modernidad constituyen, principalmente, una explicitación de las normas que permiten una correcta exégesis según distintas escuelas religiosas o perspectivas teológicas. Este carácter prescriptivo es el que se logra observar en los autores judíos tempranos, como en los cristianos, incluso, en Abelardo¹⁰³ más tarde. A causa de esto una lectura, generalmente, era una lectura desde un marco de exégesis determinado. No podemos asegurar si Abelardo conocía o no todos los sistemas de exégesis, tanto en el ámbito judío como cristiano que aquí señalaremos, sin embargo, sí podemos afirmar que ellos constituyen una influencia tradicional e histórica casi transversal, que operó sobre las lecturas eruditas de la Biblia del siglo XII. La presentación subsiguiente de los sistemas de lectura tanto judíos como cristianos pretenden dar una mirada panorámica de los modos de exégesis que actuaron sobre las lecturas de Abelardo como cargas histórico-exegéticas, por lo tanto, su exposición no será, tal vez, lo suficientemente

¹⁰³ Abelardo se refirió a la exégesis, explicitando un modo de aproximación al texto bíblico en su obra *Sic et Non*, óp. cit.

amplia como un análisis dedicado requeriría, sino que su extensión estará indicada por la instrumentalidad de las mismas en relación con Abelardo.

1. La exégesis judía hasta los orígenes del cristianismo.

La tradición de Israel se caracterizó por un desarrollo en torno al texto. La Ley mosaica, los Salmos y los escritos de los profetas fueron para ellos la base jurídica, cívica, política y cultural que los definió en el tiempo. A causa de esta preponderancia del texto, la interpretación fue crucial frente a las distintas instancias que los afectó en su conjunto y en la experiencia particular. No obstante, con el paso del tiempo, todo texto que para sus receptores inmediatos fue claro, comenzó a adquirir dificultades para la comprensión a causa de la transformación cultural del ambiente, de los puntos de vista y del proceso semántico diacrónico que el mismo lenguaje implica. Por lo tanto, muy pronto los escritos legales de Moisés, de connotada importancia para la vida civil y religiosa de los hebreos, comenzaron a ser ‘oscuros’ y difíciles de seguir. Más aún, la ley fue olvidada y perdida hasta la impactante recuperación por parte del sacerdote Hilcías en los días del rey Josías¹⁰⁴. Siempre, a causa de esto, fue necesario generar nuevas lecturas interpretativas de los escritos originales, incluso, fue necesario modelar normas de interpretación y de aplicación.

¹⁰⁴ Vid. La Biblia, Segundo libro de los Reyes, capítulo XXII.

1.1. Ezra: La modelación político-religiosa del judaísmo.

En su “Historia de la interpretación”, Frederic W. Farrar ¹⁰⁵ sitúa a Ezra como el precursor de lo que viene a constituir al judaísmo en la estricta religión que hoy conocemos. Es difícil resumir los aportes que Ezra hizo sobre la cultura religiosa de Israel, pero Farrar lo sintetiza notablemente, por lo que, pese a la extensión, nos queremos limitar a citarlo:

“El fundador de Judaísmo como distinto del Moiseísmo; quien transformó la teocracia en un nomocracia; quien cambió Israel de un pueblo a una iglesia, y de un poder político a una secta internacional; quien estableció un sistema bajo el cual la Profecía cesó porque ya no fue estimada como una necesidad; quien estableció la influencia del Escriba como un fundamento tan fuerte que eclipsó la autoridad de los Príncipes, y causó, incluso, que la influencia del Sacerdocio menguara a una gradual insignificancia; quien fue el primero en inaugurar la Midrash¹⁰⁶, y el Targum; quien fue el que propulsor tradicional de las decisiones en los más tempranos núcleos de la *Mishná*¹⁰⁷; el primer autor de las formas litúrgicas; el primer creador de sinagogas locales; El primer coleccionista y editor del Canon¹⁰⁸; El iniciador de los extensos trabajos subsiguientes de los Masoretas¹⁰⁹; el originador histórico de la Ley Oral; ese hombre fue Ezra, el Escriba sacerdotal.”¹¹⁰.

¹⁰⁵ El texto de Farrar corresponde a la compilación de ocho lecciones dictadas en la universidad de Oxford hacia finales del siglo XIX. En ellas realiza un recorrido de la exégesis judía y cristiana desde sus orígenes hasta la actualidad de sus lecciones. Su valor tiene que ver con lo directo y primario de sus fuentes. Farrar, F. *History of interpretation*, Londres: Macmillan and co., 1886.

¹⁰⁶ La *Midrash* corresponde en la tradición judía a la exégesis. Ella comprende la interpretación clara, desnuda, literal o carente de ambigüedad de sentido de un pasaje de la Escritura, llamada *peshat* y la que requiere búsqueda de significado para determinado pasaje escritural, llamada *derûsh*. Vid. Horn, S. “Jewish interpretation in the Apostolic Age”, en: *A symposium on Biblical Hermeneutics*, Michigan: Gordon Hyde Editors, 1973.

¹⁰⁷ La *Mishná* corresponde a los tratados de interpretación de la ley judía que fueron transmitidos de manera oral de generación en generación. En el siglo II d.C. Johanan Ha-Nasi los puso por escrito en un trabajo de 63 volúmenes. Esta *Mishná*, con el paso del tiempo, también fue objeto de interpretación, por lo que se escribieron escritos interpretativos sobre la *Mishná* llamados *Gemara*. Ambos escritos; *Mishná* y *Gemara*, constituyen lo que hoy conocemos como Talmud.

¹⁰⁸ Farrar se refiere al Canon judío, es decir, los textos que conforman lo que se conoce en el mundo cristiano como Antiguo Testamento.

¹⁰⁹ Los Masoretas corresponden a un grupo profesionalizado de escribas cuyo trabajo consistía en la conservación de los documentos que componían las Escrituras hebreas. Su trabajo era

En Ezra, en definitiva, se encuentra el inicio de la exégesis judía o *Midrash*. Su aporte consistió en la formación de una nación en torno a su tradición textual, afectando el ámbito político, el cultural y el religioso; a través de todos sus aportes; instancias de transmisión textual a través del fortalecimiento de la labor de los Escribas; disciplina interpretativa a través de la *Midrash*; conservación de la tradición interpretativa a través de la continuidad oral que permitió la construcción de la *Mishná* y la consolidación del espacio público pedagógico de la sinagoga para la transmisión de los conocimientos relacionados con la ley y la tradición.

1.2. Hillel: Normas exegéticas y analogía.

La interpretación de los escritos sagrados por parte de la tradición judía consistía principalmente en la búsqueda de orientación moral y dirección para la vida cotidiana. Hillel, un fariseo del siglo I a.C. (muerto probablemente el 9 d.C.)

extremadamente purista, al punto de que dentro de sus pautas de trabajo existían normas como; contabilizar la repetición de una consonantes en un documento, fijar el tamaño de la letra, establecer el tamaño de los márgenes, establecer cuál es la letra media del pentateuco y la de toda la Escritura Sagrada hebrea. Su trabajo alcanzó su máxima expresión cuando al texto hebreo consonántico se le incorporaron marcas vocálicas y de acentuación para la lectura pública, probablemente durante la segunda mitad del siglo I d.C. El documento más antiguo del texto masorético corresponde al *Códice del Cairo* del año 895 d.C., producido por la familia masorética de Moshe ben Asher y conservado en el Museo Británico. Vid. Vierte. W., *La Biblia y su interpretación*, Mundo Hispano, 2003; Bruce, F. F., *The Books and the Parchments*, Fleming H, Revell Co., 1963.

¹¹⁰ Farrar, Óp. cit. Pág. 51-52. "The founder of Judaism as distinct from Mosaism; he who transformed the theocracy into a nomocracy; he who changed Israel from a people into a church, and from a political power into an international sect; he who established a system under which Prophecy ceased because it was no longer esteemed a necessity: he who based the influence of the Scribe on so strong a foundation that it overshadowed the authority of Princes, and caused even the influence of Priest to dwindle into gradual insignificance; he who was the first to inaugurate the Midrash, and the Tárgum; he who was the traditional propounder of the decisions which from the earliest nucleus of the *Mishná*; the first author of liturgical forms; the first authoriser of local synagogues; the first collector and editor of the Canon; the initiator of the long subsequent toil of the Massorets; the historic originator of the Oral Law; that man was Ezra, the priestly Scribe." (La traducción es nuestra.)

desarrolló siete reglas para la exégesis de las Escrituras, las cuales permitirían una mejor aplicación a la vida práctica de todo judío devoto. Su aporte fue significativo debido a la sistematización del caos metodológico que imperaba anteriormente, el cual consistía en innumerables reglas de interpretación sin organización clara y sin propósito determinado. Estas siete reglas fueron, por consecuencia, un código exegético aplicado por los judíos ortodoxos a lo largo de su historia temprana. S. Horn¹¹¹ afirma que muy probablemente no todas las reglas deben ser atribuidas a Hillel, sino que algunas se remontan a la tradición de la *Midrash* recibida, no obstante, su mérito consiste en haberlas fijado, organizado y comunicado como un sistema.

Hillel hace una clasificación de la exégesis; la *Haggada* por una parte, comprendida como una exégesis de las materias históricas y la *Halakha*¹¹² por otra, entendida como una exégesis de las materias legales. Para la interpretación de las normas culturales, morales, sociales, etc. de La Ley, es decir, para el desarrollo de la *Halakha*, Hillel sistematiza las siete reglas mencionadas. Estas reglas pretendían generar una extensión de las normas mosaicas interpretativamente e intentaban poner de manifiesto aspectos eventualmente implícitos para poder aplicarlos instancias de la vida que no eran referidas de manera expresa en el texto. El principio de extensión de la Ley fue principalmente a través de la analogía.¹¹³

1.3. Fariseos y Saduceos: Conflictos político-interpretativos.

Fariseos y Saduceos corresponden a corrientes de interpretación del texto bíblico. Se conoce su relevancia principalmente a partir de las múltiples referencias a ellos en los escritos del Nuevo Testamento. Estas escuelas

¹¹¹ Horn, S., óp. cit., pág. 20.

¹¹² Vid. *Ibíd.* Pág. 18-19.; Farrar, op.cit., pág. 67.

¹¹³ Vid. *Ibíd.* óp. cit., pág. 20-23.

superaban por lejos el carácter de meros centros culturales y educativos, ya que poseían un fuerte peso político. Los conflictos interpretativos pasaban de ser diferentes modos de comprender un texto a formas de abordar los problemas de estado. Por una parte reinaba el nacionalismo del fariseísmo, partidario de la liberación de las influencias foráneas como el helenismo, que por ese tiempo golpeaba fuertemente el mundo intelectual. Los grupos de alzada e insurrección en contra de la hegemonía militar imperial (Helénica y Romana principalmente) sobre su territorio sentían fuertes vínculos con esta escuela de interpretación. Este grupo estaba compuesto, principalmente, por escribas e intérpretes, los cuales se desarrollaban en el contexto de las sinagogas, en las cuales instalaban sus escuelas formativas. Su estudio del texto seguía los lineamientos establecidos por Ezra y luego, evidentemente, los principios de exégesis sistematizados por Hillel. Por otro lado, los Saduceos representaban la rama abierta, principalmente a las influencias extranjeras del helenismo. Este grupo tenían una fuerte influencia sobre el templo y el ejercicio religioso-cultural del pueblo, era ahí donde ejercía su influencia y transmitía su enseñanza, por esto, los saduceos eran principalmente sacerdotes que, por su visión abierta, generaban lecturas marcadas fuertemente por el racionalismo griego, permeando sus interpretaciones con formas alegóricas.

1.4. Filón de Alejandría: El método alegórico.

Filón es reconocido como uno de los primeros en desarrollar una interpretación expresamente alegórica de los Escritos Sagrados del judaísmo. Los judíos que habitaban Palestina intentaban resistir las influencias filosóficas y culturales del mundo helenístico, pero quienes habitaban la diáspora, quienes vivían como judíos en tierras extranjeras producto de las sucesivas deportaciones, se vieron fuertemente influenciados. Alejandría era por lejos un centro de la vida intelectual helenística. En Alejandría se gestó una de las traducciones griegas del Antiguo Testamento más importante para los siglos I a.C. y los subsiguientes que

vieron nacer el cristianismo; a saber, la Septuaginta o versión de los setenta (creada entre los siglos III al II a.C.). S. Horn refiere que la influencia del pensamiento griego sobre el judío era decisiva, al punto que la traducción misma de los setenta acomodó ciertas expresiones para que fuesen mejores aceptadas por el razonamiento y la cultura griega.

Por su parte, Filón desarrolló con fuerza una lectura alegórica de la Ley en una de las obras que Horn reconoce como la más importante: “Exposición Alegórica del Santo Libro de la Ley”¹¹⁴. El principio de lectura alegórica de Filón consistía en que “...donde sea que un texto presente dificultades, no genere sentido, contenga contradicciones, o sea indigno de las Escrituras, el sentido literal debe ser dejado en favor de una interpretación alegórica”¹¹⁵. Filón llamó este tipo de interpretación ‘la ley de la alegoría’. Los relatos bíblicos en definitiva fueron utilizados para la educación intelectual y moral en el mundo helenístico, perdiendo el carácter sagrado-cultural que entre los judíos palestinos tenía.

1.5. Aristóbulo: Propuesta de una relación entre filosofía griega y Ley.

Aristóbulo fue un judío alejandrino y filósofo peripatético. Se caracterizó por escribir comentarios de los libros de Moisés y por sintetizar su pensamiento en dos tesis fundamentales; la primera de éstas es que la filosofía griega ha sido tomada prestada de la Ley de Moisés; la segunda, que los filósofos griegos, y especialmente Aristóteles, pueden ser encontrados en Moisés y en los profetas, pero éstos últimos usan una correcta manera de inquirir. F. Farrar plantea que Aristóbulo creía que fragmentos de la Ley habían sido traducidas al griego y eran

¹¹⁴ *Ibíd.* Pág. 23.

¹¹⁵ *Ibíd.* Pág. 23. “...whenever a text presented difficulties, made no sense, contained contradictions, or was unworthy of Scripture, the literal meaning should be given up in favor of an allegorical interpretation.” (La traducción es nuestra.)

conocidas por Platón o, incluso, por Pitágoras o Sócrates, desde donde podrían haber sido tomadas después¹¹⁶.

Tanto la filosofía helenística como el rabinismo palestino se constituyen de este modo en formas de pensamiento que dialogan constantemente durante el periodo del surgimiento del cristianismo. Los diversos sistemas de exégesis serán retomados de manera diversa por las lecturas cristianas, las visiones filosóficas helenísticas y las doctrinas de la ley mosaica cargarán históricamente los ejercicios exegéticos del cristianismo primitivo, los cuales, por su parte, matizarán estas aproximaciones con las aperturas que el cristianismo desarrolla de manera propia.

2. La exégesis cristiana hasta Agustín.

Con el nacimiento del cristianismo, las lecturas en torno al texto hebreo se extendieron hacia el conjunto de escritos canónicos del judaísmo y a los luego incorporados en un proceso progresivo dentro de las comunidades cristianas. Las fuentes que determinan las formas de exégesis provienen, como ya mencionamos, tanto de la filosofía griega como del rabinismo palestino. Sin embargo, este universo de lecturas que conocemos como exégesis patrística, carece de la unidad formal o de influencias que esperaríamos de un periodo y una actividad semejante. La exégesis de los primeros cristianos no se encuentra, para Farrar, iluminada por un método irreprochable y aplicaciones exactas, sino que “hay solo pocos de ellos, cuyas páginas no poseen errores abundantes- errores de método, errores de hecho, errores de historia, de gramática, y aun de doctrina. Éste es el lenguaje de la

¹¹⁶ Farrar, óp. cit. Pág. 129.

simple verdad, no de un desdeñado menosprecio.”¹¹⁷ Estos, pese a considerar la Biblia como la palabra inspirada de Dios, desarrollaban su exégesis con una extraña libertad.

2.1. Clemente de Roma: La ejemplificación bíblica.

Clemente de Roma (s. I d.C.) desarrolla una línea de exégesis orientada fundamentalmente a la obtención de principios para la dirección de las iglesias a las que les escribe. En su carta a los Corintios, Clemente utiliza las Escrituras a modo de ejemplificación autoritativa para los diversos conflictos que se presentaban entre los fieles. Clemente comprende la Biblia de modo literal en cierta medida, pero posee la libertad de desarrollar lecturas alegóricas cuando estas se presentan como mejores alternativas para la enseñanza que requiere entregar. Clemente se reconoce como el primero en ver en el Fénix un símbolo de la Resurrección, además de comprender a Rahab, la ramera, como una profetiza, al interpretar el cordón escarlata que colgaba de su ventana como una figura de la sangre de Cristo cayendo de la cruz para la redención de todo aquel que cree y espera en Dios¹¹⁸. Clemente representa el camino que la interpretación cristiana intenta desarrollar; a saber, ilustraciones aplicables a materias prácticas. Esta orientación exegética es muy cercana al ejercicio rabínico de interpretación de La Ley, ya que busca también obtener normas de dirección basadas en el texto.

2.2. La exégesis alegórica.

Todo el pensamiento temprano del cristianismo se vio influenciado por la lectura alegórica, sin embargo, hay algunos nombres que destacan tanto por la

¹¹⁷ *Ibíd.*, óp. cit. Pág. 162-163 “There are but few of them whose pages are not rife with errors, errors of method, errors of fact, errors of history, of grammar, and even of doctrine. This is the language of simple truth, not of slighting disparagement.” (La traducción es nuestra.)

¹¹⁸ *Ibíd.* Pág. 166.

fuerza de sus interpretaciones, como por la trascendencia que sus lecturas tuvieron en el pensamiento más tardío, o incluso en el de nuestros días. En este tipo de lecturas tenemos a Justino Mártir, Tertuliano, Ireneo o Bernabé (s. II d.C.), entre otros, los que se caracterizan por el desarrollo de exégesis alegóricas específicas. Estas exégesis se presentan ante nuestro ojos críticos llenas de una ‘extraña libertad’ para con sus fuentes.

2.2.1. Justino Mártir se caracterizó primordialmente por la utilización casi exclusiva del Antiguo Testamento como fuente de interpretación y aplicación. Muchos de los pasajes del Antiguo Testamento no representaban para él una dimensión histórica en términos de hecho, debido a que sus historias no correspondían a los lineamientos doctrinales y morales de las enseñanzas del cristianismo. A causa de esto, todo relato que entraba en directa contradicción con la doctrina cristiana era interpretado bajo el amparo de una exégesis alegórica. Por ende, Dentro de sus interpretaciones alegóricas se encuentran la inmoralidad de Judá, el adulterio de David, las esposas de Jacob, etc. Además interpretaba, al igual que lo hizo Lutero muchos siglos más tarde, toda Teofanía (manifestación de Dios en forma humana en el Antiguo Testamento) como una Cristofanía; es decir, las manifestaciones de Dios en forma humana corresponden, en verdad, a una manifestación de Cristo previa a su encarnación. En definitiva, “Todo el sistema de interpretación de Justino depende del supuesto de que los escritores del Antiguo Testamento siempre hablaron en misterios, tipos y símbolos”¹¹⁹.

2.2.2. Tertuliano por su parte, también desarrolló una aproximación alegórica a la Biblia, sin embargo, se caracterizó, principalmente, por incorporar en sus escritos variadas fuentes paganas. Esta incorporación, frecuentemente (y principalmente en su Apología), se realizaba no con la intención de utilizarlas como fuentes de pensamiento o bases autoritativas para sus planteamientos

¹¹⁹ *Ibíd.* Pág. 173-174. “Justin’s whole system of interpretation depends on the assumption that the Old Testament writers always spoke in mysteries, types, and symbols.” (La traducción es nuestra.)

doctrinales, sino más bien para demostrar su inferioridad en relación con los Escritos de los cristianos. No obstante esto, en muchos casos las fuentes no cristianas fueron utilizadas como ejemplificación de ciertas doctrinas del cristianismo. Ejemplo de esto es lo referido por S. Horn al momento de señalar que para explicar la naturaleza espiritual de Cristo se refirió a las enseñanzas del filósofo estoico Zenón con respecto al *logos*¹²⁰. Este tipo de utilización de fuentes no cristianas como formas explicativas representa más bien la adopción directa del pensamiento griego, que la intención didáctica inicial.

2.2.3. Ireneo, es reconocido primeramente como el discípulo de Policarpo, quien, a su vez, fue discípulo del apóstol Juan. Su tendencia hacia la alegorización se ve claramente en su obra “Contra los herejes”¹²¹, donde desarrolla una interpretación de la clasificación de los animales limpios e inmundos de la ley levítica como representaciones figurativas de los tipos de personas que componen la humanidad. F. Farrar destaca de Ireneo la “visión desastrosa”¹²² de que el rescate de Cristo por la humanidad fue pagado por Satán, idea que, según él, se hizo recurrente en los escritos de teología de manera casi incuestionable hasta los días de Anselmo (s. XI).

2.2.4. Bernabé¹²³ representa una forma más profunda de alegoría que la mostrada por Ireneo. Éste retoma, a modo de justificación de su sistema de exégesis bíblica, la lectura que genera el apóstol Pablo en la carta a los Gálatas capítulo IV, versos 22 al 31 para hablar de la relación de esclavitud y libertad que se evidencia en el cristianismo. En este pasaje Pablo está generando una relectura del relato de Génesis relacionada con Agar, la esclava egipcia de Sara, mujer de Abraham, y su hijo Ismael, por una parte; y la misma Sara junto con su hijo Isaac, por otra. Aquí la interpretación realizada por Pablo se refiere a dos tipos

¹²⁰ Horn, óp. cit. Pág. 30-31.

¹²¹ Citada por Horn. *Ibid.* Pág. 32.

¹²² Farrar, óp. cit. Pág. 176.

¹²³ Vid. Horn, op.cit. Pág. 32-33.

de personas en relación con su condición espiritual; unos, los judíos, quienes siguen bajo el cautiverio de la ley, es decir, como Ismael son hijos de la esclava; y por otro lado, quienes son hijos de la promesa, de la fe de Abraham y, por lo tanto, son hijos de la mujer libre. Este modo de aproximación exegética hacia el Antiguo Testamento motiva la exégesis alegórica de parte de Bernabé, en un incesante y profuso trabajo de alegorización. Una de estas alegorizaciones tiene que ver con la lectura de las prohibiciones relacionada con la alimentación en la ley de Moisés, las cuales comprende como tipos de personas o tipos de relaciones interpersonales que son prohibidas para la piedad o no recomendadas. Tal es el caso de la prohibición de no comer carne de cerdo, la recomendación de evitar comer aves de presa y la restricción en relación con algunos tipos de peces. La primera interpretación tiene que ver con que los hijos de Dios no pueden relacionarse con personas que se comportan como cerdos; es decir, quienes en tiempo de placer se olvidan de Dios, pero que luego desean reconocerle. La segunda con el hecho de que es necesario evitar a quienes no saben cómo procurarse la comida por ellos mismos a través de trabajo y sudor. La tercera, es evitar aquellas personas de conducta malvada, ya que, al igual que los peces que tiene su morada en el barro que yace en el fondo del mar, estos hombres tiene como fin la muerte (barro) y la condenación (fondo del mar). De este modo Bernabé lleva la interpretación hacia estados arbitrarios¹²⁴ en términos de la atribución de sentido.

2.3. Orígenes: La triple interpretación.

En Orígenes (s. III d.C.) encontramos el punto de sistematización de los aportes que los pensadores cristianos anteriores fueron generando de manera caótica e imprecisa, además de una mirada propia con respecto a la fe, la Biblia y la interpretación de la misma. En Orígenes el pensamiento cristiano-primitivo

¹²⁴ *Ibíd.* Pág. 173.

alcanza el estado reflexivo elevado, que lo presenta frente a los pensadores paganos como un sistema de conocimiento profundo, estructurado y pertinente. Orígenes no tiene miramientos con respecto incorporar la tradición platónica en sus forma de comprender la fe y la interpretación de las Escrituras. Para Orígenes existía una distinción vital entre el mundo terreno, sensible, “fenoménico” y un mundo celeste, ideal, inteligible. Ambos se presentan como reales pero en niveles muy distintos. El mundo terreno y sensible corresponde a la imagen desvalorizada y, por lo tanto, simbólica del mundo inteligible y superior¹²⁵. Desde este punto de vista, el traspasar de la apariencia terrena a la autenticidad celeste lo que motivó el desarrollo de una interpretación de carácter alegórica, la cual dista mucho de las realizadas por sus predecesores como Filón, Bernabé, Justino Mártir, etc. En Orígenes la lectura alegórica corresponde a un ascenso hacia una comprensión más profunda de la divinidad. M. Simonetti, refiriéndose al pensamiento de Orígenes afirma que:

“...quien se atiene al significado literal nunca podrá progresar más allá de la condición de simple, de principiante, porque, sólo se progresa en el conocimiento de Dios gracias a la profundización del texto sagrado en busca del significado espiritual, oculto bajo el velo de la letra.”¹²⁶. No obstante la importancia que Orígenes le otorga a la interpretación alegórica, su preocupación por el hecho de que este mundo corresponde a la representación material-simbólica del aspecto espiritual, hacen que su preocupación por la fijación de la letra sea también destacable. Su preocupación filológica lo llevaron a la publicación de una edición de múltiples traducciones griegas en columnas paralelas de la Biblia conocida como *Hexaplas*. Ésta edición se constituyó en la base filológica de su interpretación, la cual luego ascendió a la determinación primera del sentido literal de texto, con el objetivo de poder realizar sobre éste una interpretación alegórica segura. Su triple

¹²⁵ Vid. Introducción a *Orígenes: comentario al Cantar de los Cantares*, Madrid: Ciudad Nueva, 3ª Edición 2007. Introducción y notas de Manlio Simonetti. Traducción del latín de Argimiro Velasco Delgado.

¹²⁶ *Ibíd.* Pág. 15.

interpretación se fundamenta en una comprensión del desarrollo de la vida cristiana en tres etapas; la Fe, el Conocimiento y la Sabiduría:

“La Sabiduría divina, que es distinta de la fe, es el primero de los llamados carismas de Dios; después viene el segundo, llamado conocimiento (*gnosis*) por los que saben exactamente estas cosas; y el tercero –puesto que es necesario que hasta los más simples se salven, si son todo lo piadoso que son capaces– es la fe.”¹²⁷

De este modo se establece la distinción entre los cristianos que comprenden las Escrituras desde el plano inicial de la fe, entendiéndolas literalmente, luego aquellos que han alcanzado la *gnosis* a través de la comprensión alegórica del texto y, finalmente, aquellos cristianos más perfectos, los cuales han alcanzado, a través de la sabiduría, el sentido espiritual que en sí el texto contiene, de modo que logran una contemplación superior. Esta comprensión se relaciona también, de manera evidente, con la idea paulina de un hombre compuesto por espíritu, alma y cuerpo. Orígenes no desprecia del todo la dimensión material (el cuerpo o la letra), sino que más bien lo relega al espacio del cristiano simple y al de instancia necesaria para poder desplegar el resto del aparato exegético-comprensivo. Su triple interpretación se sostiene, en síntesis, en que la Escrituras pueden ser comprendidas a través de una interpretación literal, una interpretación de carácter moral, y, finalmente, una interpretación espiritual.

2.4. Agustín:

Agustín corresponde a unos de los pensadores más influyentes en el desarrollo del cristianismo institucionalizado del siglo IV d.C. De un trasfondo filosófico diverso y una vida desordenada¹²⁸ llegó al cristianismo a partir de una fuerte experiencia de conversión. Su interpretación de las Escrituras estaría

¹²⁷ Orígenes, *Contra Celsum* (VI, 13), citado por Gilson E., *La filosofía en la Edad Media*.

¹²⁸ Gilson, óp. cit. Pág. 119.

siempre marcada por las influencias filosóficas de sus experiencias intelectuales anteriores; tales como el neoplatonismo o el maniqueísmo. La metafísica neoplatónica y la preponderancia de la razón como medio para la obtención de la fe, estarían presentes insistentemente en sus principios de interpretación. E. Gilson afirma que una vez converso: "...se propondrá desde ahora alcanzar, por la fe en las Escrituras, la inteligencia de lo que estás enseñan."¹²⁹ No obstante esto, la fe será una instancia previa a la inteligencia, ya que aceptadas por la fe las verdades que Dios revela, luego se puede adquirir algún tipo de inteligencia de ellas. Ahora bien, otro principio decisivo en el pensamiento agustiniano vinculado con su exégesis tiene que ver con la comprensión del hombre como un alma que se sirve de un cuerpo, siempre guardando la jerarquía, platónica por lo demás, del alma sobre el cuerpo. Esta mirada dicotómica tiene consecuencias directas en su recuperación y aplicación de la alegoría como método exegético de la Biblia. De manera muy distinta a la de Orígenes, Agustín reconoce, evidentemente, la superioridad del sentido alegórico por sobre el sentido literal y desarrolla un ejercicio interpretativo de gran parte de los pasajes del Antiguo Testamento. F. Farrar enlista ciertas lecturas alegóricas de Agustín:

"En el relato de la Caída las hojas de higuera vienen a ser la hipocresía, y los abrigos de pieles la mortalidad, y los cuatro ríos de Edén las cuatro virtudes cardinales. En la historia del Diluvio el Arca es arrojada de dentro hacia fuera con el movimiento del mar para mostrar la seguridad de la Iglesia de las herejías internas y externas. La ebriedad de Noé es, en relación con el escándalo, 'una figura de la muerte y la pasión de Cristo'."¹³⁰

El sistema agustiniano, en definitiva, responde a la relación entre la dimensión material o cuerpo, relacionada directamente con el sentido literal, con el

¹²⁹ *Ibíd.* Pág. 119.

¹³⁰ Farrar, óp. cit. Pág. 238. "In the narrative of the Fall the fig-leaves become hypocrisy, and the coats of skins mortality, and the four rivers of Eden the four cardinal virtues. In the story of the Deluge the Ark is pitched within and without with pitch to show the safety of the Church from inward and outward heresies. The drunkenness of Noah is, shocking to relate, 'a figure of the death and passion of Christ'." (La traducción es nuestra.)

aspecto inmaterial o alma, la cual es susceptible de elevarse a comprensiones asociadas a la verdad que se encuentra velada en el sentido literal de las Escrituras. Esta comprensión posee una fuerza platónica atrayente en sí misma y, sobre esto, su influencia es definitiva, ya que la continuidad de la alegoría se relaciona directamente con la continuidad que éste autor tuvo en el desarrollo de la Iglesia.

3. La exégesis medieval.

Respecto al panorama de la exégesis durante la Edad Media Beryl Smalley comienza su texto "The study of the Bible in the Middle Ages" con la siguiente declaración: "La Biblia fue el libro más estudiado en la Edad Media, y el estudio de la Biblia representó la más alta rama del aprendizaje"¹³¹. Sin embargo estas lecturas, junto con los ejercicios exegéticos de la Edad Media, se encontraron marcados por cierto fijismo interpretativo, prioritariamente dogmático y fuertemente modelado por la teología tradicional en la que los clérigos se enmarcaban. Por su parte, esta idea también supone que muchas de las lecturas de las escrituras cristianas incorporan una mirada alegórica que trae consigo una adecuación textual a conceptos doctrinales apreñados previamente a través de la tradición. Muy extraños son los casos de intérpretes en los que se observe una superación de su marco de doctrina y que den pequeños pasos interpretativos hacia una exégesis metódicamente válida para nuestros principios actuales de interpretación; es decir, hacia un ejercicio de cuestionamiento del prejuicio instalado, como menciona Gadamer, con el objetivo de avanzar en dirección al sentido textual. Por lo tanto podemos afirmar que existe una diversidad relativa de lecturas de la Biblia por parte de los intérpretes medievales, ya que su exégesis no excede los parámetros

¹³¹ Smalley, B., *The study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1964. Pág. xxvii.

de su tiempo y se acomoda a un *modelo historial total* no solamente desde el punto de vista cultural sino también dogmático.

Para Frederic Farrar, la Edad Media corresponde a un periodo de decadencia del conocimiento. Más aún, el autor plantea que “durante estos nueve siglos encontramos muy pocas excepciones de ‘vislumbres y decadencias’ de la exposición patristica”¹³². Su mirada surge a partir de una lectura valórica del periodo, influida directamente por los criterios intelectuales de su época. No obstante esto, el aporte de Farrar es significativo en relación con la sistematización del desarrollo de la interpretación bíblica durante el Medioevo. La realidad intelectual de este periodo comenzó a cambiar luego de lo que se conoce como Renacimiento Carolingio, el cual no solo trajo nuevos aires al pensamiento sino una nueva mirada sobre la lectura de forma meta-reflexiva. Alcuino se erige como una de las más sobresalientes figuras intelectuales del renacimiento del siglo VIII, él fue quien cumplió entre los suyos primero (Bretaña) una labor de apóstol y misionero de la cultura; un civilizador, para luego desarrollarla en la corte de Carlomagno en Francia¹³³. Pese a este renacer de la cultura y movimiento intelectual creciente, los teólogos, intérpretes y eruditos del texto bíblico, durante mucho tiempo se limitaron a un trabajo compilatorio de los padres y sus comentarios de las Escrituras.

Por otro lado, los sistemas de lectura que prioritariamente modelaron las lecturas de la Biblia durante la Edad Media tienen que ver en primer término con la concepción dicótoma del texto en tanto letra y espíritu. Smalley, en el volumen mencionado, refiere una cita tradicional de Claudio de Turín que señala que “la Palabra está encarnada en la Escritura, por lo cual, como el hombre, tiene cuerpo y alma. El cuerpo son las palabras del texto sagrado, la ‘letra’, y el significado literal; el alma es el

¹³² Es preciso señalar que Farrar desarrolla sus lecciones en Oxford hacia finales del siglo XIX, por lo que la influencia del pensamiento ilustrado y romántico respecto al Medioevo se hace claramente patente en esta cita. Farrar, op. cit. Pág. 245.

¹³³ E. Gilson dedica un apartado especial para dar cuenta de la labor de Alcuino en Bretaña y Francia al final de sus días y las consecuencias que dicho trabajo tuvo en lo que se reconoce como el renacimiento carolingio. E. Gilson, óp. cit., pág. 169-217.

sentido espiritual”¹³⁴. Cabe señalar que en muy raros periodos de escepticismo medieval se puso en duda la verdad de las Escrituras, pero nunca el hecho de que poseyera letra y espíritu.

Sobre la base de esta concepción del texto se desarrolló una evidente línea de continuidad con las reflexiones patrísticas de carácter alegórico. La búsqueda de este tipo de significado no era un mero accesorio retórico sino una empresa investigativa que abordar. Las reflexiones agustinianas y su vinculación neoplatónica tuvieron resultados en la formación del espíritu cristiano interpretativo de la Edad Media, Claudio de Turín también sostenía que la letra es la vestidura para el espíritu, la cual el comentador debe penetrar. Ésta, no obstante, es necesaria para el espíritu así como el cuerpo es necesario para el alma en nuestra vida mortal. Cuerpo y letra; alma y espíritu, son en definitiva categorías intercambiables.¹³⁵

Ahora bien, una extensión de este sistema de lectura que se desarrolló notoriamente durante este periodo tiene que ver con los cuatro sentidos de la Escritura o la cuadriga medieval.¹³⁶ Nicolás de Lyra más tarde resumiría estos principios de interpretación cuádruple en los siguientes versos:

“La *letra* te enseña lo que se ha hecho; la *alegoría*, tu credo;
la *moral*, qué debes hacer; la anagogía, donde tu obtendrás el descanso.”¹³⁷

Dichos conceptos son representados como una forma de aproximación al texto que pretende abarcarlo desde cuatro de puntos de vista diferentes y

¹³⁴ Smalley, B., óp cit., pág. 1. “The Word is incarnated in Scripture, which like man has a body and soul. The body is the words of the sacred text, the ‘letter’, and the literal meaning; the soul is the spiritual sense.” (La traducción es nuestra.)

¹³⁵ Vid. *Ibíd.* Pág. 2; Strand, K., Douglas, W., “Interpretation of the Bible in the early and Medieval Church”, en: *A symposium on Biblical Hermeneutics*, Michigan: Gordon Hyde Editors, 1973. Pág. 38-39.

¹³⁶ Vid. Lubac, H., *Exégèse médiévale: les quatre sens de l’Écriture*, París 1959–1964, 2 vols; Synan, E. “The Four ‘Senses’ the Four Exegetes” en *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Oxford University Press, 2003.; Strand, K., Douglas, W., op. cit. Pág. 38.

¹³⁷ *Littera gesta docet, quid credas allegoria, / Moralis quid agas, quo tendas anagogia*. Citado por Synan, E., *Ibíd.* Pág. 244.

progresivos. En primer lugar la Biblia desarrollaría para sus lectores una dimensión histórica básica, la cual comprendería a los acontecimientos que el relato afirma. En segundo lugar, se podría progresar interpretativamente hacia un aspecto alegórico, el cual, desprendiéndose de lo literal avanza hacia el espíritu del texto planteando una mirada *Cristológica* del mismo. Aquí el texto entregaría y confirmaría los elementos básicos que constituirían el cuerpo de doctrina de la fe cristiana. En tercer lugar se desplegaría una dimensión *tropológica*, la cual estaría vinculada con la apelación moral que el texto haría al lector. Y, en cuarto lugar, se presentaría una cuarta faz textual para el intérprete, la cual tendría relación con lo *escatológico*, por lo que desarrollarían las expectativas doctrinalmente fundamentales del cristianismo.

Esta cuádruple interpretación tampoco corresponde a un desarrollo exclusivamente original del periodo, sino más bien a una señal de continuidad que se conservaría con respecto a los sistemas patrísticos. Orígenes ya había establecido una lectura de este tipo del texto pero de tres dimensiones, fundamentado en la concepción tricótoma del hombre de cuerpo, alma y espíritu, las cuales relaciona básicamente con la lectura literal, la moral y la alegórica. Por lo que la subdivisión de la lectura alegórica en alegórica y anagógica correspondería a un aporte menor que dice más bien mucho de la relación de dependencia y la deuda que la exégesis medieval tiene con las lecturas de los padres. No son avances críticos en la materia los que observamos de manera general en el periodo sino más bien conservación y fortalecimiento de dogmas interpretativos tanto desde el punto de vista del contenido como del procedimiento.

Ahora bien, el recorrido de la exégesis que se presentará a continuación corresponderá a pequeñas señales relacionadas con la conceptualización anterior.

3.1. Beda el Venerable: La compilación y la continuidad.

La labor de Beda el Venerable (673 - 735) no establecía relación directa con el ejercicio interpretativo, sin restarle esto la importancia que se le consigna dentro del periodo. F. Farrar sostiene que su función fue fundamentalmente de compilador de los textos y comentarios de los padres agregando escasamente algunos comentarios de su parte¹³⁸; sin embargo, E. Gilson nos informa que su aporte fue sumamente significativo en relación con la conservación de la tradición latina durante el periodo a través de aportes como los de *De arte métrica*, *De orthographia* o *De Schematibus et tropis*¹³⁹. La reverencia de Beda es significativa, no solo al texto bíblico, sino a las interpretaciones tradicionales que se generan a razón de él, perpetuando de este modo y haciendo accesible un modo de lectura transmitido. Sus lecturas son en suma, directamente alegóricas.

3.2. Alcuino: La continuidad de la tradición y el florecimiento intelectual de York y de París.

Como afirma E. Gilson: “La existencia de la cultura anglosajona de origen latino sólo tendría interés local si no constituyese el origen de la restauración literaria en la Europa continental”¹⁴⁰. Como resultado de los aportes de Beda en Bretaña, Alcuino (730 - 806) se convirtió en el propulsor intelectual no sólo de su localidad, sino también de la Francia bajo la dirección de Carlomagno, siendo, en definitiva uno de los actores detonantes de lo que se conocería como renacimiento carolingio. Gilson nos señala una notable referencia de Alcuino incluida en su revisión de una colección de homilías, las cuales fueron publicadas por Carlomagno:

“Nos imponemos la tarea de hacer revivir, con todo el celo de que somos capaces, el estudio de las Letras, abolido por la negligencia de nuestros antepasados. Invitamos a

¹³⁸ Vid. Farrar, op. cit. Pág. 248-249.

¹³⁹ Vid. Gilson, op. cit. Pág. 173-175.

¹⁴⁰ Ibid. Pág. 174.

todos nuestros súbditos a cultivar las artes liberales en la medida en que sean capaces de hacerlo; y en esto les damos el ejemplo”¹⁴¹

La mirada de Farrar es un poco más negativa al respecto ya que, desde el punto de vista de la interpretación, nos indica que Alcuino “humildemente postra su intelecto a los pies de los Padres”¹⁴². Conocido es el episodio en el que las hijas de Carlomagno, Gisla y Rectruda, preguntan a Alcuino respecto a un comentario sobre San Juan. Ellas nunca esperaron escuchar algo original sino que éste: “Collige multorum margaritas”¹⁴³. Por lo tanto, sin plantear una mirada despreciativa en torno al aporte intelectual del autor, cabe señalar, en relación a lo interpretativo, que Alcuino vino a fortalecer la tendencia desarrollada por Beda en Bretaña, extendiéndola más allá de sus márgenes locales. Alcuino preservó una conexión intelectual y metodológica entre los aportes de los Padres, poniendo de este modo los fundamentos culturales que darían pie, posteriormente, al desarrollo intelectual tan prolífero del París del siglo XII. Paul Vignaux señala que el ideal de Alcuino era “levantar en Francia una nueva Atenas, superior a la antigua, puesto que tendrá las enseñanzas de Cristo. Instruida por Platón, la primera tuvo el brillo de las *siete* artes liberales; los *siete* dones de Espíritu Santo elevarán a la segunda por sobre toda la sabiduría de este mundo”¹⁴⁴.

3.3. Juan Escoto Erígena: La distinción entre discurso sagrado y discurso humano.

Como idea base, Juan Escoto Erígena (810 – 877) plantea no querer más felicidad que la inteligencia de las palabras divinas¹⁴⁵. A raíz de su influencia en el desarrollo de la interpretación bíblica el estudio de la verdad se viene a confundir

¹⁴¹ *Ibíd.*, pág. 178.

¹⁴² Farrar, *óp.*, *cit.*, pág. 250. “...humbly prostrates his intellect at the feet of the Fathers”. (La traducción es nuestra.)

¹⁴³ Citado por Farrar. *Ibíd.*, pág. 251.

¹⁴⁴ P. Vignaux, *óp.*, *cit.*, pág. 14.

¹⁴⁵ *Vid. Ibíd.*, pág. 15.

con la interpretación de las Escrituras. Principalmente Erígena se levanta en la historia como un pensador que incorpora fuertemente la reflexión racional al proceso de recepción e interpretación del texto. Establece como punto de partida una distinción básica entre lo que es el texto bíblico de carácter divino autoritativo y los comentarios de los Padres, griegos o latinos, cuyos discursos surgen de la razón humana, la cual es notablemente inferior a la autoridad del texto sagrado. Vignaux refiere las palabras de Erígena: “Con el sudor de su frente la razón del hombre debe comer su pan, a saber: la palabra de Dios, y cultivar la tierra de las Santas Escrituras cubierta para él de espinas y de cardos, es decir, de la sutil complejidad de los pensamientos divinos”¹⁴⁶. F. Farrar sostiene que para Juan Escoto Erígena “razón y autoridad provienen, de igual modo, de una misma fuente de sabiduría divina, y no pueden contradecirse la una con la otra. La razón no es negada por la autoridad sino al contrario, y por lo tanto, la opinión de los Padres solo debe ser introducida en caso de necesidad, ya que los Padres a menudo se contradicen.”¹⁴⁷.

Ahora bien, Juan Escoto lamentablemente no fue un comentarista, pero sostuvo una opinión concreta con respecto a la inteligencia del texto bíblico. En primer lugar planteó que el sentido de las declaraciones divinas es múltiple, y como las plumas del pavo real, resplandece con múltiples colores. En Segundo lugar desarrolló la idea de que la interpretación literal de la Biblia conduciría a errores graves si la razón no interviniese para desentrañar el sentido espiritual que se esconde bajo la letra. Gilson, refiriéndose al pensamiento de Erígena sostiene que “La interpretación de los símbolos escriturísticos exige, pues, un esfuerzo de la razón natural para determinar sus sentido”¹⁴⁸. Finalmente, sin poseer una mirada racionalista desde el punto de vista moderno, podemos decir que la función de la

¹⁴⁶ Ibid., pág. 16.

¹⁴⁷ Farrar, óp., cit., pág. 254. “Reason and authority come alike from the one source of divine wisdom, and cannot contradict each other. Reason is not to be overruled by authority but the reverse, and therefore the opinion of the Fathers must only be introduced in case of necessity, for the Fathers often contradict each other.” (La traducción es nuestra.)

¹⁴⁸ Gilson, óp., cit., pág. 191.

razón se presenta en él como contradogmática¹⁴⁹ en relación con la literatura patristica, sirviéndose de la dialéctica como método para su reflexión y permitiéndole esto obtener del texto tres clases de consideraciones; las morales, las físicas y las teológicas.

El aporte definitivo de Erígena al desarrollo interpretativo del periodo fue la separación que sus reflexiones permiten de los discursos autoritativos de los Padres, a partir de la diferencia entre las declaraciones infalibles de Dios, las cuales se asimilarían por la fe, y las declaraciones falibles de los hombres, las cuales deben ser sometidas bajo el escrutinio de la razón.

3.4. Anselmo de Canterbury: distinciones entre la funcionalidad de la fe y de la razón.

Anselmo (1033 – 1109) corresponde a un intérprete que se destacó por intentar dar a la fe un soporte de certeza intelectual. La fe es para Anselmo el punto de partida y de aproximación inicial al texto; la fe es el dato del que se debe partir, luego le sigue la razón: se cree para entender. Junto con esto puso la fe y la razón en una relación de importancia y dependencia que tenía como objetivo salvar a la primera de ser ciega y a la segunda de ser autocrática. Su sistema interpretativo se reduce a una dialéctica aristotélica, la cual se encontraba fundamentada en un limitado conocimiento del filósofo griego. Gilson refiere el sistema de Anselmo:

¹⁴⁹ Con esta idea nos referimos a una utilización de la razón no en oposición total al dogma, sino más bien como tendiente a cuestionarlo o analizarlo de modo crítico. Además, como planteamiento crítico también refiere a los escritos de los padres, poniendo de manifiesto algunas de sus reflexiones erráticas. Esta idea de razón es la que creemos ver patente a su vez en Abelardo, no de la misma manera que en Erígena, pero sí como tributaria de éste.

“Comprender el texto sagrado era, pues, ante todo, buscar su inteligencia con la ayuda de los recursos de que disponía el dialéctico.”¹⁵⁰.

En coexistencia con el sentimiento vivísimo del uso de la razón para la comprensión bíblica se encuentra la idea de que el misterio jamás será comprendido por la razón, dejando notar esta dualidad entre el fundamento de la mirada piadosa fundada en la creencia y la inteligencia del texto y de la doctrina basada en la razón. Anselmo es, en suma, un continuador de la lectura del texto bíblico de Erígena, la cual se vendrá a instalar y definirá los pasos y procedimientos del florecimiento intelectual del siglo XII en Francia.

3.5. La escuela mística de San Víctor:

3.5.1. Hugo de San Víctor (1096 – 1141) “...no es, en realidad, más que un místico”¹⁵¹ sostiene Gilson, no obstante, también especifica que se puede ser un místico sin saber leer ni escribir; se puede ser un místico elevado, más o menos instruido, sin integrar el propio saber en la vida mística; y se puede ser un místico muy instruido y deseoso de transformar el saber mismo en contemplación. A este último grupo pertenece Hugo de San Víctor. Sin embargo, la visión que nos presenta Farrar respecto a Hugo, si bien da cuenta de su instrucción, a su vez nos presenta su rechazo hacia la aproximación al conocimiento, especialmente el espiritual, a través de la razón. Farrar señala, citando al místico: “la incorruptible verdad de las cosas no puede ser descubierta por el razonamiento”¹⁵². Por otro lado, el principio heurístico que modeló su aproximación a las escrituras tenía que ver con la declaración de que: “primero aprende lo que has de creer, y luego ve a las Escrituras

¹⁵⁰ Ibid., pág. 228.

¹⁵¹ Ibid., pág. 283.

¹⁵² Farrar, F., óp., cit., pág. 257-258. “The incorrupted truth of things, cannot be discovered by ratiocination”. (La traducción es nuestra.)

para encontrarlo ahí”¹⁵³, dando cuenta de un fuerte peso del dogma por sobre la crítica. Este modo de aproximación caracterizó las miradas místicas respecto al texto además de traer consigo un fuerte despliegue de la lectura alegórica del texto sobre la base de las distintas tradiciones patrísticas. Estas opiniones relativamente discrepantes tienen asidero en la diversidad de su trabajo exegético. Smalley apunta que no trabajó en las epístolas de Pablo y en muy escasos fragmentos de los Salmos, pero, por otra parte sí desarrolló anotaciones respecto al sentido literal de Ocateuco, también una triple exposición de Lamentaciones, Joel y Abdías y algunas partes de Nahum tal vez.¹⁵⁴

3.5.2. Ricardo de San Víctor († 1173) fue el discípulo de Hugo de San Víctor. Su herencia se concentró fundamentalmente en la dimensión místico-espiritual de su maestro. Su pensamiento se enmarcó en la incorporación de la sensibilidad a lo que hasta ese punto se proponía como fundamento teológico o apologético de la fe, el cual era fundamentalmente dialéctico y filosófico.

3.5.3. Andrés de San Víctor, por otra parte, aborda y desarrolla aquella área de su maestro orientada principalmente a la utilización de todas las habilidades del conocimiento en sus interpretaciones. Su metodología consistía, en primera instancia, en la remoción de los obstáculos que dificultaban la lectura e interpretación literal del texto, luego se deja espacio para una lectura espiritual y finalmente teológica. Cuando Andrés se vio enfrentado a problemas exegéticos el uso un sistema doble y no triple; primeramente se basaba para sus lecturas en la Vulgata y en la tradición cristiana para generar una explicación y, por otro lado, se basaba en el texto hebreo con su evidente explicación Judía.

¹⁵³ Ibíd. Pág. 258. “...first learn what you are to believe, and then go to Scripture to find it there.” (La traducción es nuestra.)

¹⁵⁴ Smalley, B., óp., cit., pág. 97-98.

3.6. Bernardo de Claraval:

Bernardo (1091 – 1153) cumple una función capital en el desarrollo del pensamiento del siglo XII, principalmente en las conexiones entre pensamiento filosófico y teología, más aún en relación con Abelardo. Bernardo se convirtió en un acérrimo opositor a las aproximaciones filosóficas a la teología para la comprensión de la fe. Su condena a la obra de Abelardo es conocida y fundamentada por el hecho de que para él, Abelardo: “Nada ve por espejo, nada en enigmas...”¹⁵⁵. Su oposición a los conocimientos dialécticos y filosóficos también debe ser comprendida en el marco de su rol como uno de los fundadores de la mística medieval. Su gran aporte, según Gilson¹⁵⁶, establece relación con la unión del alma individual y la deidad a través de desarrollo progresivo de la espiritualidad y de la experiencia mística. No obstante esto, sus homilías al Cantar de los Cantares no solo nos entregan un reflejo de su visión de la espiritualidad cristiana sino también de su exégesis particular. K. Strand y W. Douglas en su artículo ya citado sostienen que su exégesis persigue un triple sentido; histórico, moral o figurativo y místico. Este marco de interpretación lo lleva a comprender el Cantar de los Cantares alegóricamente, como una relación entre el alma individual de los cristianos y Cristo¹⁵⁷.

Ahora bien, si algo se puede sintetizar de las aproximaciones exegéticas de este periodo es que tanto el contenido como el procedimiento; es decir, tanto teología como exégesis mantienen en la Edad Media una relación esencial de identidad que es preciso señalar. W. Otten en su artículo “The Poetics of Biblical Tragedy in Abelard’s Planctus”¹⁵⁸ intenta explicar la Edad Media en la historia de la exegesis esclareciendo primero que la distinción moderna entre contenido

¹⁵⁵ Santidrián P., Astruga M., óp., cit. pág. 24. “Nihil videt per speculum, nihil in aenigmate...”

¹⁵⁶ E. Gilson, óp., cit., pág. 277-280.

¹⁵⁷ Strand, K., Douglas, W., óp. cit., pág. 41.

¹⁵⁸ Otten, W. “The Poetics of Biblical Tragedy in Abelard’s Planctus” en *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation*. Boston: Brill, 2007. Pág. 245-261.

teológico revelatorio y forma exegética histórica es precisamente una mirada moderna a un problema que durante el Medioevo no existía, sino que tanto forma histórica como significado eterno fueron igualmente operativos. La teología es el resultado causal de la exégesis, no obstante esta distinción causal no se hace evidente en el ejercicio interpretativo medieval.

Por esto en Abelardo, así como en todos los intérpretes medievales, la construcción teológica se encuentra estrechamente vinculada con el ejercicio exegético. La carga doctrinal y dogmática del cristianismo comporta una forma exegética heredada, por lo que todo quiebre, tanto de la exégesis como de la teología implicaría un quiebre necesario de la otra. Por consiguiente, la carga histórico-exegética en Abelardo es a su vez una carga doctrinal, su pensamiento en cuanto a la fe y al cristianismo se encuentra regulado en primera instancia por su propio modo de exégesis, y ésta a su vez por el peso de la tradición.

Capítulo V

EL MODELO HERMENÉUTICO ABELARDIANO

Como ya hemos señalado; detrás del ejercicio interpretativo de la exégesis en tanto constructor de sentido subyace un modelo de determinación semántica en tanto saber, el cual regula y direcciona el sentido desde las unidades de significación más pequeñas o acotadas hasta las de estructuras más complejas. Reiteramos entonces que, necesariamente, una lectura se encuentra regulada por principios de determinación interpretativa, o incluso, de sobredeterminación. El desarrollo de la hermenéutica como filosofía práctica de carácter epistemológica abre un espectro de observación de metalectura que implica un reconocimiento histórico del proceso de lectura y de la asignación de sentido. Retomamos ahora las ideas relativas a que el lector se erige como una entidad compleja, introduciéndose como parte de un nuevo objeto fenomenológico, el cuál es dinámico en cuanto a la relación entre objeto y sujeto. La constitución del punto de enunciación textual como escrito sagrado que comporta en sí la idea de canon e inspiración, sumado a todo el impulso semántico que significa la tradición exegética desde el judaísmo hasta el cristianismo y desde éste hasta Abelardo, junto con el *modelo historial total* del Medioevo y, particularmente del siglo XII, corresponden a un sustrato de codificación de posibles determinaciones

semánticas del círculo hermenéutico de Pedro Abelardo y el texto bíblico. Detrás de la exégesis de Abelardo subyace, por lo tanto, un modelo hermenéutico tácito y aparentemente inconsciente, que circunscribe sus lecturas del texto bíblico. Nos referimos a dicho modelo como aparentemente inconsciente porque existen intentos en Abelardo por explicitar un sistema interpretativo, sin que alcance esto, evidentemente, a ser una modelación técnicamente fenomenológica como las que hemos desarrollado. No obstante, en su obra “Sic et Non” entrega una base reguladora, más bien prescriptiva, en relación a las lecturas bíblicas. Esta base establece principalmente una jerarquización valórica entre el texto bíblico y los comentarios de los Padres, no alcanzando a desarrollar un procedimiento interpretativo, menos aún, una metareflexión de lectura. Por otro lado no podemos afirmar que la exégesis bíblica observada en sus referencias fue estrechamente fiel a su sistema de lectura; no obstante, es posible reconocer en ella axiomas prejuiciados (siguiendo la terminología gadameriana) como parte de su práctica exegética.

Como ya hemos señalado, la correspondencia de Abelardo que compone nuestro corpus consiste, por una parte, en una epístola autobiográfica llamada *Historia Calamitatum*, escrita a un amigo ausente o, siguiendo el cuestionamiento de Pedro Santidrián y Manuela Astruga, a una forma literaria de comunicante supuesto, el cual cumpliría la función de pretexto para el relato de los acontecimientos calamitosos tan trascendidos de los amantes Abelardo y Eloísa. El propósito de dicha correspondencia es la de dar consolación a través de la comparación de las calamidades del receptor con las del propio autor, afirmando que “comparadas con las mías, tendrás las tuyas como no existentes o como simples tentaciones y te serán llevaderas”¹⁵⁹. El recorrido de Abelardo es casi cabal respecto de las desdichas acaecidas en su vida, especialmente durante su juventud como estudiante y profesor de dialéctica del naciente y creciente mundo intelectual parisino del siglo XII; refiere su encuentro con Eloísa y su giro circunstancialmente

¹⁵⁹ Abelardo, *Historia Calamitatum*, en “Cartas de Abelardo y Eloísa”, óp., cit. pág. 37.

traumático y radical hacia el monacato; la fundación de la abadía del Paráclito y su final etapa como líder espiritual de las hermanas en la mencionada estancia incluyendo a Eloísa y la constante envidia y oposición de diversos detractores. Por otra parte, el siguiente grupo de cartas a considerar de su epistolario tienen que ver con la correspondencia sostenida entre los amantes una vez tomados los hábitos religiosos, en las cuales se fluctúa entre una aparente superación del amor apasionado y el trance de la separación a través de consejos de dirección espiritual y manifestaciones de una pasión amorosa vehemente, de anhelo, de falta de resignación, de impotencia y añoranza. La figura de Abelardo, en esta última correspondencia, se muestra muy lejana en relación a la del amante apasionado. Sus replicas se limitan a la instrucción espiritual ya mencionada de Eloísa y a la interpelación a dejar la nostalgia del amorío perdido y la solicitud de oración para enfrentar las persecuciones de parte de los monjes bretones. Esta vivencia se constituye en antecedente para la observación de la lectura bíblica y referencia de ésta como participante de la experiencia misma, poniendo de manifiesto, a nuestro entender, una expresión hermenéutica directa.

Cabe precisar, sin embargo, que la importancia y trascendencia de estas cartas supera nuestro limitado marco de observación, ya que desde el punto de vista autobiográfico vienen a enriquecer las propuestas antropológicas y psicológicas del periodo y, desde el punto de vista literario, su dramatismo posee en sí un fuerte contenido estético, a la vez que se constituyen en un referente para un sinnúmero de relatos. No obstante esto, la observación de una metalectura espontánea del texto bíblico nos parece un factor tan decidor como los anteriores, ya que da cuenta de un proceso complejo como la lectura en la Edad Media y los procesos de interpretación (hermenéutico-exegéticos) desde una óptica histórica y efectual.

Debemos comenzar trazando algunos lineamientos un tanto obvios a esta altura de la investigación pero son importante refrendar; esto es, que Abelardo se aproximaba al texto bíblico desde la perspectiva del cristianismo, ya que parte de

su herencia teológico-exegética sostenía al texto como manifestación del mensaje divino en el cual Dios había revelado a los seres humanos realidades concernientes a sí mismo a través de hombres escogidos tal como los profetas. La consecuencia directa de dicha concepción en el modelo de lectura abelardiano es la consideración de la Biblia como texto inerrante tanto en su intención como en su producción, levantándose así uno de sus primeros “prejuicios interpretativos”¹⁶⁰. Desde aquí se construye su sistema de aproximación al texto. Dicho de otra manera, la experiencia de la fe se antepone a cualquier consideración de sentido textual, incluso filológica, y no nos es posible aislar un elemento tan significativo para su lectura. Abelardo, una vez demostrado lo erráticos que pueden ser los escritos de los Padres, escribe: “Todo esto, sin embargo, ha sido dicho acerca de los intérpretes, no acerca de las Escrituras Canónicas, a las que es lógico prestar un crédito inquebrantable”¹⁶¹.

Ahora bien, como hemos señalado, tres son los elementos que creemos determinan el modelo hermenéutico de Pedro Abelardo respecto a sus lecturas de la Biblia, principalmente en relación a las referencias introducidas en su epistolario, pero también a partir de aportes complementarios de sus escritos y de su época; a saber, razón, letra y metáfora.

Al momento de referirnos a la razón como primera determinación de su aproximación textual nos son necesarias ciertas precisiones. En primer lugar, debemos comprender el concepto de razón fuera de las consideraciones modernas. No obstante, la tentación de pensar en Abelardo como un antecedente para la idea cartesiana de “duda” no es menor, mucho más cuando encontramos tan célebre y citada referencia de su “Sic et Non”:

¹⁶⁰ Retomamos nuevamente aquí la terminología gadameriana, la cual queremos librar de consideraciones peyorativas. Prejuicio debe ser entendido en estrecha relación con la definición de Gadamer; esto es, “una precomprensión sobrevenida culturalmente o históricamente y todavía no reflexionada científicamente.”

¹⁶¹ Abelardo, “Sic et Non”, óp. cit. pág. 8.

“Esta es, sin duda, la primera llave de la sabiduría; a saber, la frecuente y constante búsqueda, la cual para que haya de ser asumida con todo el afán, Aristóteles, el filósofo más perspicaz de todos, cuando habla del predicamento «ad aliquid» [la relación], exhorta a los estudiosos, diciendo: «sin duda es difícil expresarse de una manera adecuada acerca de temas de esta naturaleza, a no ser que sean tratados a fondo con asiduidad. Así, pues, no será inútil dudar acerca de cada cosa». Pues por la duda llegamos a la investigación; e investigando descubrimos la verdad; según lo cual la misma Verdad afirma: «Buscad y hallareis, llamad y se os abrirá»¹⁶²

Pero la duda, tal como la introduce Abelardo, dista mucho del recorrido filosófico de la modernidad, especialmente del planteado por Descartes¹⁶³, no obstante, la referencia señalada nos muestra la incisiva actitud crítica del autor en relación a su tiempo. Cuando hablamos de razón como uno de los determinantes de su ejercicio exegético nos referimos a un concepto enmarcado en los límites de su tiempo; es decir, una idea de razón crítica que se levanta en contraposición al dogma al modo de Erígena o de Anselmo. Esta razón es la que lleva a San Bernardo, dentro de su argumentación contra el pensamiento y la obra de Abelardo, a mencionar que: “Nada ve por espejo, nada en enigmas...”¹⁶⁴. El místico presenta como defecto el espíritu analítico y crítico en relación a los misterios divinos, debido a que se abandona la aceptación resignada de lo incomprensible por un recorrido crítico y racional. Dicha manifestación de pensamiento crítico representa lo que durante la Edad Media caracterizó a la interpretación del texto bíblico; esto es, la comprensión casi indistinta entre exégesis y teología. El proceso interpretativo del texto se consideraba también, necesariamente, un proceso de sistematización de conceptos teóricos en torno a la idea de Dios y al contenido doctrinal del cristianismo. Tras Abelardo se encuentra operando la

¹⁶² *Ibíd.*

¹⁶³ Descartes, R. *Discurso del método*, Santiago: Ercilla, 1988.

¹⁶⁴ Santidrián P., Astruga M., óp., cit. pág. 24. “Nihil videt per speculum, nihil in aenigmate...”

incorporación de la dialéctica al proceso de interpretación bíblica¹⁶⁵. Su trabajo de sistematización del conocimiento bíblico corresponde a esta unificación de la exégesis y la teología.

En su *Historia Calamitatum* Abelardo realiza una referencia hacia su labor como docente y como intérprete de la fe; entendida tanto como cuerpo de doctrina cristiana, como ejercicio del alma:

“Empecé explicando en mis clases el fundamento mismo de nuestra fe con argumentos sacados de la razón humana. Para ello compuse un tratado de teología destinado a los estudiantes con el título *De Unitate et trinitate divina*. Lo compuse a requerimiento de los alumnos mismos que me pedía razones humanas y filosóficas. Razones y no palabras –me decían-. Es superfluo proferir palabras –seguían diciendo- si no se comprenden. Ni se puede creer nada si antes no se entiende. Y es ridículo que alguien predique lo que ni él mismo entiende y que los mismos a quienes enseña no puedan entender. El Señor mismo los califica de ‘guías ciegos de ciegos’.”¹⁶⁶

La necesidad de una base estable para el desarrollo de la interpretación y de la doctrina como fundamento racional del ejercicio exegético se pone de manifiesto directamente y evidentemente en la primacía de la literalidad. En este punto nos aventuramos a proponer que el espíritu crítico de Abelardo le limita las posibilidades de alegorización o de mistificación del texto, por lo que este primer antecedente de la razón en la modelación de la hermenéutica de Abelardo se encuentra íntimamente vinculado a la idea de literalidad. La consideración literal del texto se propone en la aproximación del filósofo al texto como una antecedente del espíritu crítico y como un principio de modelación de sentido. Ahora bien, frente a precisiones como la de Suzanne Reynolds¹⁶⁷, en la que la alegoría se constituye en el modo de lectura de la Edad Media, o posiblemente una literalidad

¹⁶⁵ Vid. En relación con la instrumentalización que hace Abelardo de su conocimiento dialéctico lo desarrollado por Copleston F. *Historia de la Filosofía*. Vol II de Agustín a Escoto. Versión digital HNDA, 2007.

¹⁶⁶ *Historia Calamitatum*, pág. 62.

¹⁶⁷ Reynolds, *Medieval Reading*, óp. cit.

que incluye en sí misma un sentido figurativo, pareciera difícil de sostener la primacía de la letra en las lecturas de Abelardo. De hecho, Reynolds plantea que si la primacía de la lectura medieval fuese la literal, esto obligaría a releer y reconsiderar nuevamente las problemáticas del Medioevo.

Por esto, la idea que inicialmente nos surge es la de intérpretes medievales que desarrollaron sistemas de comprensión del texto volviendo constantemente sobre la idea de la alegoría. Este sistema de lectura que tiene como antecedentes a Filón, Orígenes, o el mismo San Agustín predominó durante la Edad Media al punto de llevar a teóricos como Reynolds a sostener dicho concepto. Ahora bien, al momento de intentar abordar la idea de lo literal, necesariamente requerimos determinar la idea de lo alegórico *sensu stricto*. Para esto cabe precisar en primera instancia que la idea de lo alegórico como personificación es estrictamente una invención del siglo XIX. El concepto clásico y medieval es un tanto diferente, ya que se enmarca en la definición que la misma Reynolds entrega: "...alegoría es un tropo, una declaración por la cual dices otra cosa de la que quieres decir"¹⁶⁸. Esta definición del concepto corresponde a una generalización de las realidades alegóricas del periodo, ya que es preciso distinguir la alegoría como tropo presentada aquí de la alegoría de uso interpretativo que utiliza el cristianismo. Esta última aparece como una alegoría acomodaticia y deudora de un cuerpo de doctrina predeterminado, anterior, en muchas ocasiones al texto y la primera responde un tanto más a la intención significativa autorial de querer establecer una doble referencia y doble significación. Esta distinción que introducimos aquí no posee límite real ni menos aun un límite consiente, sino que más bien responde a una necesidad de lectura de la ya señalada figura. Por otro lado, G. Lakoff y M. Johnson afirman que: "*la esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra*"¹⁶⁹. Y, J. Barceló agrega, en el contexto de reflexión de la metáfora en la retórica antigua que: "En efecto, la

¹⁶⁸ *Ibíd.* pág. 135. "*allegoria* is a trope, the means by which you say something other than what you mean" (La traducción es nuestra.)

¹⁶⁹ *Op. cit.* Pág. 41.

alegoría se muestra –aun desde un punto de vista exterior- como una extensión natural de la construcción metafórica”¹⁷⁰

No obstante esto, si bien comprendemos que Abelardo es hijo de su época, su interés por una comprensión de la letra predomina notoriamente en las referencias bíblicas de las cartas por sobre sus intenciones de alegorizar, de las cuales no se separa completamente. Ahora bien, es importante precisar que una determinación certera del sentido literal del texto es un antecedente seguro para el desprendimiento de un sentido alegórico. El trabajo de Orígenes respecto a la interpretación del texto ya es una señal de aquello, ya que nos muestra una ardua tarea en relación a la reconstrucción de una base documental para el texto, una traducción pertinentemente comparada y una determinación de sustrato literal para las lecturas que se instalarían luego, en su mayoría alegóricas¹⁷¹. Puestos estos fundamentos de confiabilidad, el desarrollo de una alegoría que armonice con el texto bíblico y la doctrina general del cristianismo es relativamente seguro. En el caso de Abelardo, principalmente en sus citas, logramos identificar un principio de acción similar. Sin embargo, a diferencia de Orígenes, con Abelardo no tenemos esta mirada de manera tan expresa. No podemos afirmar que para Abelardo fuera clave la determinación filológica del texto, tampoco que exista en él un interés superior sobre la traducción de su texto, pero la preocupación por una interpretación acogida a un sistema como es el caso de su “Sic et Non” junto con las referencias de sus cartas son muestran una preocupación por el sentido textual desde lo literal.

¹⁷⁰ Op. cit. Pág. 97.

¹⁷¹ Orígenes, op. cit. *Prólogo* en “Comentario al Cantar de los Cantares”

Tenemos innumerables referencias textuales que avanzan escasamente más allá del sentido textual apegado a la letra o a la doctrina (entiéndase enseñanza) contenida en la letra.

Al momento de referirse Abelardo a su castración y a las acusaciones que se hacían respecto a él en relación con Eloísa posterior a este evento afirma:

“¿Qué se busca con esta última y monstruosa acusación? Mi condición presente aleja la duda de todo hombre de obrar mal. De manera que los que vigilan a sus mujeres se sirven de eunucos, tal como nos cuenta la Historia Sagrada en el caso de Ester y de las otras concubinas del rey Asuero. Leemos también que hubo otro eunuco, de la reina etíope de Candace –y administrador de todos sus bienes- a quien fue dirigido el apóstol Felipe para que lo convirtiera y bautizara.”¹⁷²

Aquí Abelardo retoma los eventos de la historia sagrada desde su veracidad histórica (ya que para él están contenidos en un texto de carácter inspirado) y los refiere de manera literal, sin ejercer alegorización alguna más que la mera aplicación a la propia experiencia. Por otro lado, también son notorias sus propias palabras referidas frente a este evento en las que dice:

“No salía de mi confusión al recordar que –según la interpretación literal de la ley- Dios aborrece tanto a los eunucos que los hombres a quienes se han amputado o mutilado sus testículos no pueden entrar en la iglesia como si fueran mal olientes o inmundos, pues los mismos animales, en tales condiciones, son rechazados para el sacrificio. Se dice en el *Levítico*: ‘no ofreceréis al Señor reses con testículos machacados, aplastados, arrancados o cortados’. Y en el *Deuteronomio*: ‘No se admite en la asamblea del Señor a quien tenga los testículos machacados o haya sido castrado, o se le hayan cortado los genitales’.”¹⁷³

¹⁷² Historia Calamitatum, pág. 86. Aquí Abelardo se está refiriendo a los pasajes bíblicos del Libro de Ester, capítulo II, verso 3 y al del libro de los Hechos capítulo VIII, verso 26 respectivamente.

¹⁷³ Historia Calamitatum, pág. 59. Las referencias bíblicas de Abelardo son explícitas pero quedan referidas de la siguiente manera: Levítico; capítulo XXII, verso 25 y Deuteronomio; capítulo XXIII, verso 1.

El mismo Abelardo aquí señala que su lectura del libro de Levítico corresponde a una aproximación literal, la cual evidencia luego a través de la referencia a Deuteronomio. A su vez nos es posible ver este mismo principio de lectura literal al momento de hablar sobre la relación entre los monjes y las mujeres, específicamente respecto al trato y conversación amistosa:

“De Él (Jesús) encontramos escrito: ‘Después de esto siguió recorriendo Aldeas y ciudades proclamando la buena nueva de Dios. Le acompañaban los doce y un número de mujeres que se habían visto libres de los malos espíritus y de enfermedades: María de Magdala, Juana, la mujer de Cuza, intendente de Herodes, Susana y muchas otras. Estas mujeres les proveían de sus propios bienes’.”¹⁷⁴

No existe ningún tipo de distanciamiento de la lectura de su condición de relato histórico y de literal. A su vez, en la Carta número 3, mientras Abelardo incentiva a Eloísa a elevar oraciones por él y mientras le enseña la utilidad de la oración refiere a la Biblia de la siguiente manera:

“A esto se refiere el Apóstol cuando nos manda rezar continuamente. Leemos que Dios dijo a Moisés: ‘Deja que se desfogue mi cólera’ y a Jeremías: ‘No reces –le dice- por este pueblo, ni te pongas en mi camino.’ De estos textos deducimos que el Señor confiesa abiertamente que la oración de los santos sirve como freno a su cólera, que le impide castigar a los pecadores según lo merecen.”¹⁷⁵

Luego, en la Carta 5 Abelardo realiza una lectura interpretativa del Cantar de los Cantares de características evidentemente alegóricas, no obstante nos llama la atención la primera etapa de dicha lectura, la cual corresponde a la determinación de una base de significación literal. Esta determinación es particularmente especial frente a la conocida discusión relativa a la identidad de los amantes en la tradición interpretativa del cantar en la tradición judía y cristiana,

¹⁷⁴ Historia Calamitatum, pág. 88. Aquí Abelardo refiere al Evangelio según Lucas, capítulo VIII, versos 1 al 3.

¹⁷⁵ Carta 3, Abelardo a Eloísa, pág. 111. Aquí se refiere a una serie de fragmentos bíblicos relacionados en su temática; Primera carta a los tesalonicenses; capítulo XV, verso 16; EL libro de Éxodo; capítulo XXXII, versos 10 al 11 y Jeremías; capítulo VII, verso 16.

la cual, por diferentes autores es identificada como Israel y Yahwé, la sinagoga y Yahwé, la Iglesia y Cristo o el alma individual y Cristo¹⁷⁶:

“La esposa en el Cantar de los Cantares – una etíope, como la que Moisés tomó como esposa- alegrándose de la gloria a que ha sido exaltada en su nueva posición, dice ‘Negra soy, pero hermosa, hijas de Jerusalén; por eso me amó el rey me llevó a su alcoba’ Y más adelante: ‘no pienses que soy fea porque me ha quemado el sol’.”¹⁷⁷

Es notable el hecho de que el punto de partida de Abelardo frente a este texto sea una experiencia concreta, con personajes concretos sin una simbología o tipología inicial. La comparación de la mujer la sitúa en el plano de la mujer cusita tomada por Moisés, sin matices de mistificación ni de lecturas teológicas más que las alegóricas desprendidas luego en sentido práctico. Aquí, evidentemente, Abelardo se separa de las lecturas místicas de la escuela de San Víctor guiadas en este punto por San Bernardo o de las lecturas de Orígenes en su comentario o en las homilías. La amada, en la lectura de Abelardo, es una figura literal, no vinculada de manera directa con el alma individual, o la figura corporativa del pueblo, la sinagoga o la iglesia.

Por otro lado, en la misma Carta 5 Abelardo se refiere a la comprensión que Orígenes tenía del texto bíblico en relación con la mutilación del cuerpo y la auto castración señalando:

“Entendía, sin duda, al pie de la letra, que son bienaventurados aquellos hombres que se auto mutilan por el reino de los cielos. Como si creyera que estos tales cumplían verdaderamente lo que ordena el Señor sobre los miembros que nos escandalizan, a saber, que los cortemos y los arrojemos de nosotros. Y como si interpretara como un hecho histórico- aquella profecía de Isaías en la que el Señor prefiere a los eunucos al resto de los fieles: ‘A los eunucos que guardan mis sábados, que deciden lo que me

¹⁷⁶ Vid. Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares*, óp, cit.; Orígenes, *Homilías al Cantar de los Cantares*, Madrid: Ciudad Nueva, 2000.; San Bernardo, *Sermones sobre el cantar de los cantares*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.

¹⁷⁷ Carta 5, Abelardo a Eloísa, pág. 133. Abelardo alude en este fragmento dos fragmentos del texto bíblico: en primer lugar al Cantar de los Cantares; capítulo I, versos 1 al 2 y Números; capítulo XII, verso 1.

agrada y perseveran en mi alianza, les daré en mi casa y en mis murallas un monumento y un nombre mejores que hijos e hijas: nombre eterno les daré que no se extinguirá’.”¹⁷⁸

Y, finalmente, en la referencia realizada al momento de argumentar que no es sabio ni santo mantenerse en una posición hasta el final sino más bien cambiar de opinión cuando sea necesario, el autor se mantiene nuevamente dentro del plano de lo literal. Abelardo haciendo una apologética del carácter de Dios se refiere a aquellas personas que no son capaces de cambiar de parecer frente a decisiones equivocadas:

“Yo compararía a tales hombres con Jephta, quien hizo un voto estúpido y al cumplirlo obró más estúpidamente, matando a su única hija.”¹⁷⁹

Muchas son las referencias en las que el filósofo considera el texto bíblico desde su dimensión literal (sin negar la presencia de alcances esporádicos hacia la alegoría). Sin embargo, al momento de considerar la lectura literal del texto bíblico de Abelardo no podemos dejar de mencionar lo que Reynolds introduce a través del concepto de hermenéutica intencionalista en su texto ya citado “Medieval Reading”, específicamente en el capítulo denominado: “La sátira y una nueva especie de lectura literal”. Dicho concepto acuñado a propósito de las lecturas medievales del siglo XII, tiene como objetivo dar a entender que tanto la figura del lector como la de la lectura misma se encontraban durante el periodo determinadas por el contexto y más importante aún, por el propósito. Reynolds sostiene que para los lectores y maestro del siglo XII la intención es la que garantiza el valor moral que permite a un texto ser leído como un todo y ser considerado autoritativo; es decir, esta es la que le da coherencia semántica a las diversas unidades de significación y, además, la que le da el status necesario para ser parte de una historia y cultura efectual. El corolario de este planteamiento es

¹⁷⁸ Carta 5, Abelardo a Eloísa, pág. 145-146. Abelardo alude en primer lugar, a través de todo este contexto al posible pensamiento de Orígenes respecto a su auto castración. No obstante, en sus referencias al texto bíblico se basa en lecturas de carácter literal como la del Evangelio según Mateo; capítulo XVIII, versos 8 al 9 e Isaías; capítulo LVI, versos 4 al 5.

¹⁷⁹ Carta 3, Abelardo a Eloísa, pág. 112. Aquí se refiere al relato bíblico contenido en el libro de Jueces; capítulo XI, versos 30 y siguientes.

que la intención autorial se encuentra inextricablemente vinculada con el sentido literal. Sin embargo, este literalismo intencionalista que parecería dar un vuelco a toda aproximación a la *enarratio* medieval presenta, finalmente, un gesto hacia la lectura alegórica que nos parece imprescindible en relación con la lectura de Abelardo; esto es la intención autorial alegórica que Reynolds desarrolla en torno a la intención moral de las sátiras. Para Reynolds, en las lecturas medievales de las sátiras, existe un sentido claro e intencionalmente moral. A esto llama intención moralmente desnuda, aludiendo al hecho de que su lectura alegórico-moralista es evidentemente reflejada en su correlato ficticio. Esto hubiera permitido una investigación de la superficie del texto, siendo aquel sentido moral parte sustancial de su propia intención autorial.

Dicha hermenéutica intencionalista es la que nos conduce a las preguntas: ¿qué hace Abelardo en suma, al aludir o extender un planteamiento alegórico que se presenta en el texto bíblico? ¿Se mantendría aún en el plano de la literalidad en algunas referencias?

Por ejemplo, cuando Abelardo refiere su encuentro con Anselmo de Laón realiza una descripción despreciativa:

“Al acercarme a él para obtener algún fruto, me di cuenta de que era la higuera que maldijo el Señor.”¹⁸⁰

Existen dos posibles mecanismos metafóricos o alegóricos que operan en Abelardo al establecer la relación anterior. El primero correspondería a la idea de que el conocimiento o el aprendizaje de otro podría representarse como la cosecha o la obtención de fruto de algún árbol. Para dicha relación, más allá de las fuentes paganas, Abelardo podría haber estado pensando en referencias bíblico-textuales como:

“Bienaventurado el varón que no anduvo en consejo de malos,

¹⁸⁰ Historia Calamitatum, pág. 44. Aquí Abelardo se refiere al fragmento bíblico del Evangelio de Mateo; capítulo XXI, versos 18 al 22.

ni estuvo en camino de pecadores,
ni en silla de escarnecedores se ha sentado;
sino que en la ley de Jehová está su delicia,
y en su ley medita de día y de noche.
Será como árbol plantado junto a corrientes de aguas,
que da su fruto a su tiempo,
y su hoja no cae;
y todo lo que hace, prosperará.”¹⁸¹

Además, dentro del texto bíblico encontramos:

“El hombre será saciado de bien del fruto de su boca; y le será pagado según la obra de sus manos”¹⁸²

O la referencia del Evangelio de Mateo:

“Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestidos de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis. ¿A caso se recogen uvas de los espinos, o higos de los abrojos? Así, todo buen árbol da buenos frutos, pero el árbol malo da frutos malos. No puede el buen árbol dar malos frutos, ni el árbol malo dar frutos buenos. Todo árbol que no da buen fruto, es cortado y echado en el fuego. Así que, por sus frutos los conoceréis.”¹⁸³

No podemos sostener que Abelardo conociera todas las referencias relacionadas a la enseñanza, comunicación o buen obrar como fruto, pero si podemos aceptar que en el pensamiento cristiano dicha relación se encontraba propagada y aceptada. Abelardo conocía y reconocía la metáfora bíblica y en su referencia a su maestro la utiliza como símil de su experiencia de aprendizaje.

En segundo lugar, el siguiente mecanismo metafórico que opera en Abelardo establece relación con el relato del Evangelio de Mateo, en el que Jesús,

¹⁸¹ La Biblia, Libro de los Salmos; capítulo I, versos 1-3.

¹⁸² La Biblia, El libro de los Proverbios, capítulo XII, verso 14.

¹⁸³ La Biblia, Evangelio según Mateo; capítulo VII, versos 15 al 20

en su deambular peripatético maldice a una higuera debido a su esterilidad al momento de requerir de ella fruto:

“Por la mañana, volviendo a la ciudad, tuvo hambre. Y viendo una higuera cerca del camino, vino a ella, y no halló nada en ella, sino hojas solamente; y le dijo: nunca jamás nazca de ti fruto. Y luego se secó la higuera.”¹⁸⁴

De modo que logramos ver en esta referencia que Abelardo utiliza la intención alegórica original del texto con matices de acomodación al contexto inmediato. Vemos una interpretación apegada a la literalidad con un uso pertinente a la experiencia un tanto más amplio. Su lectura es literal, no obstante lo leído posee de suyo propio una intención alegórica.

En otro lugar, también de la Historia Calamitatum, Abelardo se refiere a sus dos “enfermedades”; a saber, la lujuria y la soberbia, ambas remediadas a su juicio a través la mutilación de su cuerpo y la quema de su obra *De unitate et trinitate divina*. En dicho contexto temático menciona:

“Y a la soberbia, -que nacía en mí por el conocimiento de las letras, según aquello del Apóstol ‘la ciencia hincha’-, humillándome con la quema de aquel libro del que más orgullosos estaba.”¹⁸⁵

En dicho fragmento a su vez Abelardo conserva la utilización metafórica original haciendo de ella un uso literal, demostrando de este modo que la lectura en la esfera de la literalidad del texto no solo establece relación con la utilización semántico-estandarizada del discurso sino más bien con el uso semántico-intencional. Por lo que algunas de las lecturas alegóricas o usos alegóricos de los discursos pueden remitirse a lecturas de la intención ya que como hemos señalado, la dimensión psicológico-semántica e histórico-semántica del autor interfiere en el proceso de determinación del modelo hermenéutico.

¹⁸⁴ La Biblia, Evangelio según Mateo; capítulo XXI, versos 18 al 19.

¹⁸⁵ Historia Calamitatum, pág. 47. Aquí Abelardo hace referencia al fragmento bíblico de la Primera Carta a los corintios; capítulo VIII, verso 1.

Ahora bien, otras referencias en la que se lee una carga alegórica desde la dimensión de la literalidad serían la lectura y aplicación de una parábola referida por Cristo respecto a la oración, y la relación entre el crecimiento de Israel y el de la Vid:

“...para que los humildes se animaran a perseverar en la oración por el ejemplo de sus superiores. A esta imitación nos invita con fuerza aquella parábola del Señor: ‘Os digo que acabará por levantarse y darle lo que necesita si no por ser amigos, al menos para liberarse de su importunidad’¹⁸⁶

“No ignoráis tampoco que en todas las cosas que se ha propuesto ha tenido muchos admiradores y seguidores, superando la fama tanto de sus maestros como de los nuestros y extendiendo –como quien dice- los pámpanos de su viña de mar a mar.”¹⁸⁷

Aquí, tanto en el plano de la referencia directa como en la hermenéutica intencionalista, las referencias bíblicas de Abelardo se encuentran notoriamente marcadas por un deseo literalista. La letra, el sentido de la letra como letra autoritativa, como letra angular, como letra portadora de mensaje supranatural es una de las preocupaciones metodológicas que nos permiten acercarnos a su vez al modelo hermenéutico que opera en Abelardo en relación con el texto bíblico. La prioridad de ésta, de igual manera, da cuenta de la preponderancia de la razón en su proceso de lectura.

Finalmente, J. Barceló, en su artículo ya citado “La función cognoscitiva de la metáfora en la retórica antigua”, lleva a la metáfora a una condición mucho más allá del mero recurso estilístico literario, constituyéndola en una estrategia de posicionamiento del hombre en el mundo. La metáfora, como consideración inicial, parece ser, desde Cicerón y luego en Quintiliano, un recurso retórico que se dirige

¹⁸⁶ Carta 3, pág. 116. En este lugar Abelardo alude a la parábola registrada en el Evangelio de Lucas; capítulo XI, verso 8.

¹⁸⁷ Historia Calamitatum, pág. 66. Abelardo refiere aquí al Libro de los Salmos; capítulo LXXX, versos 8-12.

a cubrir la especial carencia lingüística natural del hombre frente a diversos aspectos de la realidad concreta. La necesidad sería un punto de partida de esta *traslatio* nominal desde una esfera de la experiencia a otra. Pareciera ser, en principio, que la metáfora se constituye en herramienta que viene a suplir la pobreza de la lengua o las limitaciones cognoscitivas. Tal vez no sólo las lingüístico-nominativas. Existen muchas metáforas que vienen a llenar espacios donde el lenguaje carece de referencias, no obstante, metáforas se crean a su vez sobre realidades que ya posee nominación propia. Quintiliano sostiene que: “La metáfora fue inventada mayormente para conmover los ánimos y para señalar las cosas y ponerlas ante los ojos”¹⁸⁸

Ahora bien, el aporte determinante de la reflexión de Barceló apunta directamente al status metafísico de la metáfora a partir de su función cognoscitiva organizadora del *kosmos*. La metáfora no solo trae un nombre nuevo a una realidad que carecía del mismo o que poseía otro de distintas características sino que modifica la realidad nominada con nueva significación, en otros términos modifica la estructura semántica del mundo. El profesor Barceló refiere que la “construcción de mundos que trasciende a la mera experiencia sensible se realiza mediante el proceso intelectual de la abstracción.”¹⁸⁹ Transferir significaciones desde sectores particularizados de la realidad sensible constituye lo esencial de la actividad metafórica y logra, por lo tanto, enriquecer la realidad transfigurando las cosas por medio de nuevas dimensiones junto con los diferentes grados de significación que se le asignan. Estas dimensiones son reconocidas por G. Lakoff y M. Johnson como *Gestalts* experienciales, las cuales se convierten en el fundamento de conceptos metafóricos. Una gestalt experiencial es una estructura multidimensional que surge naturalmente con la experiencia¹⁹⁰. Para Lakoff y Johnson “las gestalt pueden ser representadas formalmente en términos de redes

¹⁸⁸ Citado por J. Barceló en óp. cit. Pág. 103.

¹⁸⁹ Ibíd. Pág. 105.

¹⁹⁰ G. Lakoff y M. Johnson, óp. Cit. Pág. 201-202.

semánticas”¹⁹¹. Cicerón lo plantea: “pone ante la mirada del alma lo que no podemos ver ni distinguir con los ojos del cuerpo”¹⁹². Finalmente, Barceló plantea que el universo contiene en sí mismo una dimensión común que logramos percibir. Esto haría posible la construcción de metáforas ya que como sostiene Aristóteles: “metaforizar bien es ver semejanzas”¹⁹³, el hombre, al ver lo meramente existente requiere establecer semejanzas a fin de constituir su *kosmos* ordenado. Al operar una metáfora otorgamos organización cognoscitiva a nuestro proceso de conocer y principalmente de experimentar. A su vez, le otorgamos un sentido semántico a la realidad nombrada dentro de nuestro *kosmos* y de nuestra experiencia. En síntesis la metaforización cumple la tarea de organizar los objetos y experiencias dispersas y reducirlas a un mundo ordenado. Lakoff y Johnson sostienen que son muy pocas las experiencias y conocimientos innatos y no metafóricos en nuestro sistema conceptual, por lo que todo lo demás correspondería a un proceso de extensión metafórica. No obstante esto: “La estructuración de una experiencia particular involucra la aplicación de conceptos generales que tienen una base doble; en nuestra experiencia directa y en el entendimiento que nosotros adquirimos como miembros de una cultura.”¹⁹⁴

En la presente investigación creemos que este proceso se constituye en un recurso fundamental al momento de hablar del modo de aproximación de las lecturas abelardianas del texto bíblico. No solo corresponden a recursos esclarecedores de su proceso de lectura sino de la utilización del texto frente a la propia experiencia, lo cual implica necesariamente un proceso interpretativo previo. Abelardo, en su referencia al texto bíblico desarrolla una serie de relaciones metafóricas entre sus experiencias vitales, calamitosas o espirituales con las contenidas en el texto. La Biblia, desde una interpretación particular

¹⁹¹ Ibíd. Pág. 202.

¹⁹² Citado por J. Barceló en óp. cit. Pág. 105.

¹⁹³ Aristóteles, *Poética*, Madrid: Gredos. Traducción de Valentín García Yebra. 22, 1459 a 7.

¹⁹⁴ Ibíd. Pág. 206 “The structuring of a particular experience involves the application of general concepts that have a basis both in our direct experience and in the understanding we achieve as members of a culture”. (La traducción es nuestra.)

(racional y literal¹⁹⁵) se constituye en un esquema de experiencia o red semántico-cultural que otorga sentido a la calamidad y al devenir existencial del filósofo. Los cruzamientos entre el relato bíblico y la experiencia personal son insistentes en la autobiografía de Abelardo. Aventurándonos hacia la terminología de Lakoff se produciría ahí un cruce de *Gestalts* experienciales, una sostenida en el relato y la otra en la experiencia de vida. La metáfora sería el recurso organizativo del *kosmos* en el que Abelardo se desenvuelve en tanto alumno, maestro, amante, esposo, monje, abad, etc. El relato bíblico no puede poseer otra condición de base que la de la literalidad y la de la experiencia, al parecer, no puede ser vista desde otro prisma de interpretación. La experiencia de la espiritualidad involucra al sujeto desde su dimensión sensible hasta esferas trascendentes que nos sería imposible precisar. Dicha dimensión es la que creemos vertida en la utilización metafórica del texto al momento de hablar de la propia experiencia. Un primer aspecto puede ser el referirse al texto bíblico como documento y desplegar en él las diversas estrategias interpretativas en sus distintos niveles; desde lo literal hasta lo alegórico-simbólico, la cual se ve reflejada en la exégesis y su hermenéutica latente. Un segundo acercamiento al texto correspondería a seguir la doctrina cristiana o lo que podríamos denominar como la regla cristiana (tomándonos de las reglas monásticas medievales, las cuales se seguían como manuales de vida) en la que la obediencia a lo que el texto refiere de manera expresa sería la evidencia. Y un tercer aspecto observable en las referencias abelardianas al texto sería la utilización metafórica del mismo en relación con la propia experiencia; es decir, la lectura de la propia experiencia espiritual desde realidades relativamente mesurables como las contenidas en el relato. Desde un punto de vista místico, la Biblia sería la metabolización discursiva de una experiencia espiritual atemporal que acaece al sujeto y a la que logra volver insistentemente cuando le es necesario hablar de sí.

¹⁹⁵ Ambos conceptos con las precisiones ya revisadas; a saber, no un racionalismo modernista, sino una utilización lógica del intelecto con el propósito de superar el dogma y una literalidad que considere esta hermenéutica intencionalista que implique usos alegóricos o metafóricos intencionados.

Abelardo refiriéndose a su huída del monasterio de Troyes a la soledad declara, haciendo suya la experiencia del rey David:

“Allí, escondido con un clérigo amigo mío, pude al fin cantar al Señor con el Salmo: ‘Salí huyendo, y viví en la soledad’.”¹⁹⁶

A su vez, refiriéndose a su vida en la soledad e indigencia es que escribe:

“Fue entonces cuando, empujado por una pobreza intolerable, me vi obligado a volver al régimen de las clases pues ‘no podía cavar y me daba vergüenza pedir limosna’.”¹⁹⁷

En este fragmento Abelardo establece una relación con la parábola contenida en el Evangelio de Lucas.

“Había un hombre rico que tenía un mayordomo, y éste fue acusado ante él como disipador de sus bienes. Entonces le llamó, y le dijo: ¿Qué es esto que oigo acerca de ti? Da cuenta de tu mayordomía porque no podrás ser más mayordomo. Entonces el mayordomo dijo para sí: ¿Qué haré? Porque mi amo me quita la mayordomía. Cavar no puedo; mendigar me da vergüenza...”¹⁹⁸

También en contexto de abandono Abelardo refiere lo siguiente estableciendo una comparación con un salmo del rey David:

“Desde el confín de la tierra clamo a ti, Señor, lleno de angustia mi corazón”¹⁹⁹

Luego, cuando Abelardo convivió con los monjes bretones refirió lo que sigue estableciendo una aplicación con las palabras de Pablo:

“Toda la población de la zona era salvaje, al margen de la ley y sin control. No tenía ningún hombre en quien pudiera refugiarme, pues rechazaba las costumbres de

¹⁹⁶ Historia Calamitatum, pág. 74. Abelardo refiere el Salmo; capítulo LV, verso 7.

¹⁹⁷ Historia Calamitatum, pág. 77. Aquí Abelardo refiere la parábola del Evangelio de Lucas; capítulo XVI, versos 1 al 3.

¹⁹⁸ La Biblia, Evangelio según Lucas, capítulo XVI, versos 1 al 3.

¹⁹⁹ Historia Calamitatum, pág. 82. Abelardo menciona aquí el Libro de los Salmos; capítulo LXI, verso 2.

todos ellos. Desde fuera del monasterio, el tirano y sus satélites no cesaban de presionarme. Y, desde dentro, los acosos incesantes de mis hermanos, hasta el punto de aplicar a mi situación aquellas palabras del apóstol: ‘Fuera, las luchas; dentro, el miedo’.²⁰⁰

Frente a lo que el fragmento bíblico de las palabras de Pablo dice:

“Porque de cierto, cuando vinimos a Macedonia, ningún reposos tuvo nuestro cuerpo, sino que en todo fuimos atribulados; de fuera, conflictos; de dentro, temores.”²⁰¹

Al final de su relato autobiográfico y tal vez de sus días Abelardo escribe respecto de sí:

“Pero Satanás se encargó ahora de poner tantos obstáculos en mi camino, que no tenía sitio donde vivir. Soy un fugitivo y vagabundo que lleva a todas partes la maldición de Caín. Por doquier atormentado –como dije más arriba- ‘a mi alrededor por luchas, en mi interior por temores’.”²⁰²

Estableciendo de este modo una nueva relación metafórica entre el texto como relatos fundamentales y su experiencia. Luego, al referir a Eloísa la necesidad de que las monjas hagan oración por él refiere lo siguiente:

“A mí me guardará vivo para vosotras aquél por quien –según atestigua Pablo- las mujeres recibieron a sus muertos vueltos a la vida”²⁰³

Finalmente, a instancias de una exhortación a Eloísa refiere lo siguiente:

“A esta compunción compasiva invita a los fieles el mismo Señor por boca de Jeremías: ‘Todos vosotros, que pasáis por el camino, mirad y ved si hay un dolor

²⁰⁰ Historia Calamitatum, pág. 83. Alude aquí Abelardo a Segunda carta a los corintios, capítulo VII, verso 5

²⁰¹ La Biblia, Segunda carta a los corintios, capítulo VII, verso 5.

²⁰² Historia Calamitatum, pág. 91. Aquí Abelardo refiere el relato de la maldición de Caín en el Libro de Génesis; capítulo IV, verso 14 y nuevamente la Segunda carta a los corintios, capítulo VII, verso 5.

²⁰³ Carta 3, pág. 114. En este fragmento Abelardo alude a la Carta a los hebreos; capítulo XI, verso 35.

semejante a mi dolor.’ Como si dijera: ‘Si de algún paciente hay que compadecerse ése soy yo, que solo y sin culpa pago las culpas de los demás’.²⁰⁴

Aquí Abelardo se refiere a los sufrimientos de Cristo y a la compasión de las mujeres a orillas del sepulcro, lo cual correspondería a la compasión que ellas deberían tener por él a instancias de su muerte. La referencia a Lamentaciones tiene que ver con el dolor que provocaba la nación de Israel en el exilio cuando fue derrotada por sus enemigos asirios y babilónicos. El fragmento de Jeremías mencionado es el siguiente:

“Todo su pueblo buscó su pan suspirando;
Dieron por su comida todas sus cosas preciosas, para entretener la vida.
Mira, oh Jehová, y ve que estoy abatida.
¿No os conmueve a cuantos pasáis por el camino?
Mirad y ved si hay dolor como el que me ha venido;
Porque Jehová me ha angustiado en el día de su ardiente furor.”²⁰⁵

De esta manera Abelardo establece una relación metafórica o de *traslatio* entre los contenidos del texto y las propias experiencias, principalmente cuando estas últimas se sumergen en el carácter de lo emotivo o de la tragedia. Estas señales demuestran una actitud de apropiación del texto hacia la vida con el objetivo de otorgarle sentido a la experiencia y organización al *kaos* calamitoso, espiritual y amoroso de su vida.

Sin posicionarlo como un ícono articulador en tanto pensador del periodo, la razón como él la incorpora es un antecedente de superación de la dogmática. Dicho principio marca su interpretación necesariamente y lógicamente de manera literal con pasos hacia la alegoría en tanto hermenéutica intencionalista, a su vez,

²⁰⁴ Carta 5, pág. 149-151. Aquí Abelardo está hablando de lo que Jesús diría en relación con sus propios sufrimientos, y la

²⁰⁵ La Biblia, Libro de Lamentaciones; capítulo I, versos 11 al 12.

la lectura no solo está pretendiendo soportar su exégesis y su teología, sino también su experiencia vital e interpretación de la misma.

El modelo hermenéutico que Abelardo incorpora a la hora de aproximarse al texto bíblico, con el propósito inconsciente de desentrañar la complejidad semántica del círculo hermenéutico, encuentra tres determinaciones; razón, letra y metáfora. El proceso de lectura del círculo hermenéutico abelardiano necesariamente encierra estos tres principios reguladores ya que son los contenedores de su compleja carga histórico-tradicional y son los modos de lectura prejuiciada que podría desplegar sobre el texto, sin una previa consideración de éstos, malamente se podría hablar de la hermenéutica de filósofo.

CONCLUSIÓN

Desde que Schleiermacher realizó la apertura de la hermenéutica como aproximación epistemológica hacia la experiencia es que ha sido necesario volver a preguntarse la idea de texto y de lectura. La hermenéutica ha venido a constituirse no solo en un modo de comprender un texto de carácter religiosos o místico sino más bien en el modo de leer la experiencia vital, un modo de plantearse frente a la existencia desde el sí mismo. Las relaciones psicologistas de Schleiermacher, rechazadas en algún momento establecen una certeza pertinente respecto a lo que podemos conocer como hermenéutica intencionalista o más bien como subjetividad histórico-semántica gestora del texto. Abelardo, desde su propia historicidad se aproxima a un fenómeno de producción compleja como es el texto bíblico. La determinación autorial del texto, en términos de canonicidad e inspiración se encuentra circunscrita a diversos sujetos históricos (profetas) que constituirían una parte de este modelo hermenéutico. La carga histórico-efectual del texto tiene que ver con aquello que tanto judaísmo como cristianismo han construido sobre él, no obstante el mismo Abelardo es el sujeto de la lectura que más requiere explicitar las determinaciones de su modelo. El prejuicio como principio de aproximación textual se nos presenta como punto de partida para la explicitación de las cargas semánticas de Abelardo, principalmente a partir de la experiencia de la fe.

En este marco de reflexión es que distinguimos que el filósofo dialéctico comienza su aproximación desde su reflexión lógico-analítica y se dirige luego hacia una consideración literalista predominante. Él, dentro de la circularidad de su interpretación se expone como lector desde una experiencia, desde una vivencia afirmaría Braschi. Conocemos por tanto que la letra para Abelardo se antepone a la alegoría, la autoridad textual se antepone al comentario, incluso de los padres, y la libertad interpretativa se antepone al dogma. Abelardo posee una carga subjetiva nacida desde su experiencia como filósofo y como amante. La calamidad, por su parte, ha venido a determinar su modo de lectura del texto bíblico. Frente a la desdicha Abelardo establece la relación de traspaso de la experiencia propia a modo de gestalt experiencial hacia la experiencia del texto. Extiende sus límites cognoscitivos, sus límites comprensivos, su estructuración de mundo a partir de un uso metafórico del texto particular. La metáfora se constituye en Abelardo en una estrategia tanto de comprensión textual como de comprensión de su propia existencia. La metáfora lo vincula en una unidad de *kosmos* con el texto y, por qué no, con su *modelo historial total*.

Abelardo, en las referencias bíblicas incorporadas en su correspondencia personal, desarrolla su lectura a través de estos tres elementos determinantes, determinantes de su producción de sentido interpretativo entendido como exégesis y de su saber hermenéutico. Razón, letra y metáfora constituyen sostenedores de la interpretación que logran ser explicitado en sus referencias bíblicas y que en ningún caso pueden ser comprendidos como obstáculos interpretativos que requieran ser salvados. Razón, letra y metáfora son, en suma, los contenedores de la carga histórico-semántica, del prejuicio y de la subjetividad propia del intérprete. Tal vez podríamos decir que dichas determinaciones exceden a Abelardo y pueden llegar a representar a un periodo; no obstante, nos podemos limitar a sostener que, por lo menos, representan su lectura.

BIBLIOGRAFÍA

Textos completos

ABELARDO P., *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Madrid: Alianza, 1993. Traducción y edición de Pedro R. Santidrián y Manuela Astruga.

ARISTÓTELES, *Sobre la interpretación*, Trad. De Miguel Candel San Martín, Edición electrónica de www.philosophia.cl. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. (Sin año).

----- *Política*, Madrid: Gredos, 1988. Traducción de Manuel García Valdés.

----- *Poética*, Madrid: Gredos, 1974. Traducción de Valentín García Yebra.

BACHELARD, G. *La formación del espíritu científico*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2ª ed. Española 1972.

BRUCE, F. F., *The Books and the Parchments*, Fleming H, Revell Co., 1963.

CHURCHLAND, P., *Materia y consciencia: Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Barcelona: Gedisa, 1992.

COPLESTON F. Historia de la Filosofía. Vol II de Agustín a Escoto. Versión digital HNDA, 2007.

COUSIN, V., *Petri Abaelardi Opera*, Paris: (sin dato editorial), 1849, puede ser consultada completa en:

<http://archive.org/stream/petriablardiope01despgooog#page/n12/mode/1up>.

CUESTA ABAD, J. M., *Teoría Hermenéutica y Literatura*, Madrid: Visor, 1991.

CUESTA ABAD, J. M. y Jiménez Heffernan, J., *Teorías Literarias del siglo XX*. Madrid: Akal, 2005.

CORETH, E. *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona: Herder, 1972.

DAVISON, D. *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona: Gedisa, 1990.

DESCARTES, R. *Discurso del método*, Santiago: Ercilla, 1988.

ECO, H., *Lector in Fabula*, Barcelona: Lumen, 1993.

- *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992.
- FARRAR, F. *History of interpretation*, Londres: Macmillan and co., 1886. Su valor tiene que ver con lo directo y primario de sus fuentes.
- GADAMER, H. G., *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme, 1999 (8ª Edición).
- *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona: Alfa, 1991.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el Tiempo*, Madrid: F. C. E., 1971 (2ª Ed.).
- GILSON E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1972. Pág. 53. (Primera edición francesa 1952.)
- La Biblia, SBAL, 1960.
- LAKOFF, G., Johnson, M., *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra, 1998.
- LUBAC, H., *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, París 1959–1964, 2 vols.
- ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Madrid: Ciudad Nueva, 3ª Edición 2007. Introducción y notas de Manlio Simonetti. Traducción del latín de Argimiro Velasco Delgado.
- *Homilías al Cantar de los Cantares*, Madrid: Ciudad Nueva, 2000.
- REYNOLDS, S., *Medieval Reading: grammar, rhetoric and the classical text*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004 (primera edición de 1996).
- RICOEUR, P., *El Conflicto de las interpretaciones*, México: F. C. C., 2003.
- RIFFATERRE, M., *Sobredeterminación semántica en poesía*. Archivo de Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, (s/f). Traducción, Margarita Niemeyer. Texto mecanografiado sin datos de edición.
- SAN BERNARDO, *Sermones sobre el cantar de los cantares*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.
- SAUSSURE, F., *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Losada, 16ª Ed. 1977.
- SCHLEIERMACHER, F., *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- SCHÖKEL, L. A. Y BRAVO, J. M., *Apuntes de hermenéutica*, Madrid: Trotta, 2ª Ed., 1997.
- SMALLEY, B., *The study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1964.
- VAN DIJK, T., *La ciencia del texto*, Barcelona: Paidós, 1992.
- VIERTE. W., *La Biblia y su interpretación*, Mundo Hispano, 2003
- VIGNAUX, P. *El pensamiento en la edad media*, México D. F.: Breviarios del FCE, edición en castellano de 1954.

Artículos y fragmentos

- ABELARDO, P., *Prólogo del Sic et Non* en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 12, 2005, Pág. 221-234. Traducción de César Raña Dafonte.
- AGUILERA, F., “Modelos Hermenéuticos para lecturas competentes de textos de ficción”, en: *Actas de segundo Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Facultad de Humanidades y Educación, Departamento de Artes y Humanidades, Universidad Andrés Bello, 2008.
- BARCELÓ, J., “La función cognoscitiva de la metáfora en la retórica antigua”, en: *B.F.U.Ch*, Vol. I, tomo XXXII, 1980-1981, Pág. 97-110.
- BARTHES, R., “Introducción al análisis estructural del relato”, en: *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires: Tiempo contemporáneo, 1974.
- CALVO MARTÍNEZ, T., “Del símbolo al texto” en *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Barcelona: Anthropos, 1991. (Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur efectuado en Granada la semana del 23 al 27 de noviembre de 1987.)
- COSERIU. E., “Sistema, norma y habla”, en: *Teoría del lenguaje*, Madrid: Gredos, 1952. Pág. 11-113

- DEDEREN, R., "Introduction to hermeneutics. Revelation, Inspiration, and hermeneutics" en *A symposium on Biblical Hermeneutics*, Michigan: Gordon Hyde Editor, Andrew University, 1973.
- EIKHENBAUM, B., "La 'teoría' del método formal", en: *Teoría de la literatura de los formalismos rusos*, México: Siglo XXI, 1970.
- FORASTIERI BRASCHI, E., "La base hermenéutica del conocimiento literario", en: *Dispositio*, vol. III: Nº 7-8, 1978, págs. 103-125
- HEIDEGGER, M., La procedencia del arte y la determinación del pensar, Conferencia dada el 4 de abril de 1967 en la Academia de Ciencias y Artes de Atenas.
- HORN, S. "Jewish interpretation in the Apostolic Age", en: *A symposium on Biblical Hermeneutics*, Michigan: Gordon Hyde Editors, 1973.
- INGARDEN, R. "Concreción y reconstrucción", en: *Estética de la Recepción*, Madrid: Visor, 1989, compilación de Rainer Warning. Pág. 35-53.
- ISER, W. "El proceso de lectura: enfoque fenomenológico", en: *Estética de la recepción*, Madrid: Arco Libros, 1987, compilación de José Antonio Mayoral.
- ISER, W. "La estructura apelativa de los textos", en: *Estética de la Recepción*, Madrid: Visor, 1989, compilación de Rainer Warning.
- JAKOBSON, R. "Lingüística y poética", en: *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975.
- JAUSS. H. R., "El lector como instancia de una nueva historia de la literatura", en: *Estética de la Recepción*, Madrid: Arco Libros, 1987, compilación de José Antonio Mayoral.
- JAUSS, H. R., La Historia Literaria como desafío a la Ciencia Literaria, Discurso inaugural con motivo de la celebración del sexagésimo aniversario de Gerthard Hess. 13 de abril de 1967.
- LAKOFF, G., JOHNSON, M., "The metaphorical Structure of the Human Conceptual System", en: *Cognitive Science*, vol. 4, 1980, Pág. 195-208
- LEWIS, C. S., "La influencia del modelo", en: *La imagen del mundo*, Barcelona: Antoni Bosch, 1980, Pág. 151-163.

- OTTEN, W. "The Poetics of Biblical Tragedy in Abelard's Planctus" en *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation*. Boston: Brill, 2007. Pág. 245-261.
- PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, J., "Desvelamiento y revelación: el círculo hermenéutico en Paul Ricoeur" en *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Barcelona: Anthropos, 1991. (Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur efectuado en Granada la semana del 23 al 27 de noviembre de 1987.)
- PROPP, V., *Morfología del cuento*, Madrid: Akal, 1985.
- RICOEUR, P., "Reflexión sobre el lenguaje. Hacia una teología de la Palabra", en: *Exégesis y Hermenéutica*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.
- RIFATERRE, M., "Hermeneutics Models", en: *Poetics Today*, vol. IV, Nº 1, 1983.
- RUBIO FERRERES, J., M., "Lenguaje Religioso y hermenéutica filosófica" en *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Barcelona: Anthropos, 1991. (Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur efectuado en Granada la semana del 23 al 27 de noviembre de 1987.)
- SCHMIDT, S., "La comunicación Literaria", en: Madrid: Arco, 1987, editado y compilado por José Antonio Mayoral.
- STOCK, B., "The Middle Age as Subject and Object: Romantic Attitudes and Academic Medievalism", en: *New Literary History*, vol. 5, Nº 3 (1974), Pág. 527-547.
- STRAND, K., DOUGLAS, W., "Interpretation of the Bible in the early and Medieval Church", en: *A symposium on Biblical Hermeneutics*, Michigan: Gordon Hyde Editors, 1973. Pág. 38-39.
- SYNAN, E. "The Four 'Senses' the Four Exegetes" en *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Oxford University Press, 2003. Strand, K., Douglas, W., op. cit. Pág. 38.
- TINIANDOV, Y. "Sobre la evolución literaria", en: *Teoría de la literatura de los formalismos rusos*, México: Siglo XXI, 1970.

TODOROV, T., "Análisis estructural del relato", en: *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires: Tiempo contemporáneo, 1974.

ZIMMERMANN, B., "El lector como productor: En torno a la problemática del método de la estética de la recepción", en: *Estética de la Recepción*, Madrid: Arco Libros, 1987, compilación de José Antonio Mayoral.