

## HERMENEUTICA Y TEOLOGIA

PAUL TOINET

¿En qué consiste una *lectura cristiana* de la Biblia? ¿Cabe pensar que dicha expresión sea capaz de cobrar un sentido preciso, científico, teológico, si es que a la teología se le puede aplicar el calificativo de científica? Creo que podemos responder: sí, existe y debe existir una lectura cristiana de la Biblia que, dotada de un gran rigor teológico, aspire a elevar este rigor hasta cotas más altas. Y será *científica* en el sentido que conviene a este término, al tratarse de la teología cristiana, de la ciencia de la Revelación divina realizada en Jesucristo y en la Iglesia. Esta ciencia teológica de la Revelación tiene necesariamente una característica especial que entra dentro de la categoría de las ciencias *hermenéuticas*, las cuales adquieren carta de naturaleza allí donde el pensamiento trate de interpretar ideas y signos que se inscriben dentro del orden humano. La hermenéutica o las hermenéuticas se proponen discernir y expresar un sentido objetivamente verdadero inmerso en un conjunto de documentos como el constituido por los escritos bíblicos, que exigen una interpretación de conjunto y unitaria. Aunque no hay que descartar la idea de que es legítima una pluralidad de interpretaciones o lecturas de la Biblia, sería arbitrario afirmar que esa pluralidad no plantea problema alguno: no en vano sale a la luz la cuestión de la coherencia de la propia pluralidad. Esta no debe ser aceptada como si la confusión de lenguas fuese intrínseca a la Revelación. Por el contrario, esta última tiene como resultado la abolición de aquella confusión. Por eso, ella misma tiene su propia hermenéutica, que es una y goza de una unidad sinfónica, en la que se percibe la armonía inteligible del Espíritu Santo.

En nuestra época, en que la moda consiste en exaltar con demasiada poca reflexión y espíritu crítico todo lo relacionado con la pluralidad y el pluralismo, sin preguntarse siquiera cómo se mantendrá en la Iglesia la identidad de la Revelación, hay que recordar con

energía esta evidencia: tanto en Israel como en la Iglesia se ha mantenido siempre un ideal de interpretación unitaria de las Escrituras y de la historia de la salvación. Este ideal se manifiesta especialmente por medio del recurso a la perspectiva sapiencial. La obra de la creación es una, y una es también la obra de la redención. En ellas se pone de manifiesto una sabiduría divina, en la que se realiza un designio único y coherente. Esta realidad aparece tanto en un texto como el de Proverbios VIII, como en el libro de la Sabiduría; en la carta a los Romanos como en el evangelio de San Juan y en el Apocalipsis. Tal idea de hermenéutica integral de la historia de la salvación se halla siempre presente cuando la Iglesia, desde la época apostólica, reflexiona y actúa bajo el control de su magisterio episcopal. Los Padres y los grandes teólogos, utilizando diversos instrumentos conceptuales, se proponen manifestar el orden interno y la profunda unidad de la obra divina de la Sabiduría dentro de la Iglesia de Cristo. Los conceptos tienen su origen tanto en la literatura sagrada como en la producida por la intelectualidad profana, elaborada racionalmente (entre otros) por los filósofos de las diferentes escuelas.

Señalemos aquí que esta intelectualidad extrabíblica, al expresarse en el lenguaje del ser y sobre el ser, también se propone dar respuesta a un ideal de sabiduría. Se esfuerza por superar la pluralidad de los fenómenos y de las opiniones humanas para decir la verdad sobre el mundo, el hombre y la divinidad. La verdad en singular, por encima de las verdades (o de las opiniones) particulares y fragmentarias. En este sentido, una filosofía madura se presenta siempre como un ensayo de hermenéutica general del Ser, según la dimensión especulativa y según la dimensión moral. Esa hermenéutica recoge el programa de la antigua idea de sabiduría, y encuentra necesariamente en su camino la hermenéutica de la Iglesia, apoyada en la base común de la Escritura y la Tradición.

Quisiera analizar ciertos aspectos y poner de manifiesto algunas implicaciones del encuentro entre dos corrientes o sistemas de interpretación, uno filosófico y otro teológico. En la primera parte se interroga a algunos filósofos desde la perspectiva de la hermenéutica eclesial. La segunda examinará las condiciones de posibilidad y de verdad de una lectura propiamente teológica que permita percibir la unidad de la Revelación judeocristiana. Finalmente, la tercera parte abordará la cuestión de los conflictos que existen actualmente entre los cristianos a propósito de la hermenéutica de la Revelación. Comprender el origen y los efectos de dichos conflictos, debe per-

mitir su superación, aun cuando para ello haga falta recuperar la perspectiva sapiencial de la verdadera teología católica.

## I. OBSERVACIONES SOBRE LOS PROYECTOS HERMENÉUTICOS INFRATEOLÓGICOS

Antes que nada, algunas explicaciones sobre la fórmula empleada en este título: los proyectos hermenéuticos infrateológicos. Quere-  
mos referirnos a cualquier intento de hacer hermenéutica del Ser, y del pensamiento situado históricamente, que no procede de la creencia en la Palabra revelada. Este género de hermenéutica será definido generalmente como filosofía. Situarlo dentro del campo de lo infrateológico no quiere decir que sea de naturaleza infraracional. Según los casos, puede conformarse más o menos a una norma de racionalidad que pertenece al orden de las ciencias —ciencias humanas—, al de la fenomenología filosófica, o incluso al de la ontología. Sabemos muy bien que, en materia de racionalidad, puede haber de más y de menos, y esto dentro de un mismo sistema explicativo. Una hermenéutica puede siempre aspirar a manifestar un sentido más exacto, más profundo y más universal del tipo de fenómeno estudiado, lo cual también es cierto en el caso de la hermenéutica teológica. Por eso el término *infrateológico* sólo pretende designar un nivel de interpretación y no un grado absoluto de exactitud.

Sin embargo, parece cierto que la expresión *infrateológico* es utilizada para situar los niveles de interpretación inferiores a aquel que se hace posible en el seno de la Iglesia cuando ésta trata de dar una interpretación expresamente teológica de la Revelación. Para mí esto corresponde a la siguiente convicción: una hermenéutica que renuncia, por método o por prejuicio negativo, a abordar el dato del Ser y el de la apertura del hombre histórico a la verdad plena, aceptando los textos bíblicos como Revelación (tal como lo hace la Iglesia), no podrá alcanzar el nivel de comprensión reclamado por su objeto, lo cual hace que el pensador corra un riesgo seguro de irracionalidad. ¿Por qué?

Porque, en nuestro universo cultural, las problemáticas que tienen por objeto dilucidar el sentido de la historia humana no pueden eliminar realmente la dimensión teológica y eclesiológica, que pertenece desde siempre a la génesis y a las transformaciones de

aquellas cuestiones que se proponen resolver. Así, por ejemplo, cuando Heidegger o Gadamer plantean la cuestión de la hermenéutica, pueden muy bien confrontar su *status quaestionis* al de Platón y Aristóteles. Pero deben tener en cuenta que la filosofía de los modernos es tributaria de forma oculta (y a veces abiertamente) de una herencia teológica cristiana y eclesial, con la que los grandes pensadores paganos no habían estado en contacto. Querer olvidar este condicionamiento cristiano supone correr el riesgo de dejar que su pensamiento hermenéutico moderno sufra la perturbación provocada por el «retorno de lo inhibido».

Dicho esto, me parece totalmente legítimo reconocer en cada una de las grandes filosofías paganas una intención hermenéutica. Bien es verdad que la cuestión no se plantea necesariamente en este terreno, pudiendo quedar reservada al campo de la lógica o al de la interpretación de textos. Pero desde el momento en que esos mismos textos, los de Platón, Aristóteles o Plotino se esfuerzan por enunciar metódicamente el sentido objetivo del Ser, y de la relación del espíritu humano con ese Ser, está claro que lo que ellos nos presentan es una hermenéutica, y que la exégesis que se hace de los textos concierne necesariamente también a aquello de lo que esos textos hablan en última instancia, a saber, del Ser. Desde este punto de vista no hay dificultad alguna en reconocer que Platón, Aristóteles y Heidegger, en contextos culturales muy diferentes, proceden cada uno según su método de aproximación a una hermenéutica del Ser. Más en concreto, Gadamer se inspira en Aristóteles para dilucidar la cuestión que se halla en el centro de su pensamiento hermenéutico: la de la *connaturalidad* indispensable entre la realidad que se trata de comprender e interpretar y el individuo que se propone captar y expresar el sentido de esa realidad. Gadamer estima que todo espíritu comprometido en una tarea de interpretación se ve obligado a reconocer en sí mismo la presencia de un prejuicio, de una precomprensión, que le viene de la tradición a la que pertenece. No es posible ninguna hermenéutica sin una cierta armonización con la realidad que se trata de interpretar. Esa armonización o *connaturalidad* previa puede ser considerada como un prejuicio no falsificador, sino más bien verificador. De ahí que en cada caso sea necesario hacer explícito el contenido, de forma que se pueda discernir entre el prejuicio que oscurece y el prejuicio que aclara.

En seguida diré que el reconocimiento que hace Gadamer de la presencia necesaria de un prejuicio, de una precomprensión y de una tradición, en el punto de partida de toda gestión hermenéutica,

es a la vez ventajosa e incierta si se aplica a la hermenéutica eclesial de las Escrituras. Pero esta presencia plantea un problema en ontología. Los filósofos se proponen como tarea racional una hermenéutica del Ser y cada cual quisiera presentar acerca del Ser un juicio o un conjunto de juicios objetivamente verdadero, y por tanto universalmente válido. Pero la teoría de la hermenéutica tiende a relativizar el alcance de cada ontología, a situarla históricamente y a reducirla dentro de una cultura y de una tradición particular. Pero entonces se hace necesario proponer una teoría de la discontinuidad de las filosofías. Hace falta una hermenéutica general de las hermenéuticas particulares del Ser. Yo puedo intentar comprender a distancia la ontología de Aristóteles, la de Tomás de Aquino, la de Espinoza, pero el movimiento de la historia me impide reconocer en uno o en otro un valor de verdad absoluta.

Esa es la posición de Heidegger, quien teoriza sobre ella a través de su concepto de una «*Historia del Ser*». Ahora bien, es evidente que este concepto establece una equivalencia entre el Ser, así designado, y las sucesivas percepciones racionales, teológicas y poéticas que de él ofrecen, a lo largo del tiempo, los grandes testigos de la verdad y del propio Ser. Algunos de ellos —casi todos, desde la época de los presocráticos— aparecen también como los testigos de un cierto olvido del Ser. Por eso, piensa Heidegger, hoy hace falta dejar que el pensamiento del Ser vuelva hacia nosotros y nos cure de nuestro olvido. En resumen, nos es necesario permanecer a la espera activa de una especie de parusía del Ser.

Haría falta poder demostrar que se puede reconocer una disposición de espíritu parecida, desde cierto punto de vista, en algunos filósofos como Paul Ricoeur y Pierre Thévenaz. Lo que caracteriza a estos dos pensadores —el segundo de los cuales murió bastante joven— es la atención que prestan a la interferencia, en nuestra cultura, de la hermenéutica filosófica del Ser y de la hermenéutica teológica de la Revelación. Uno y otro se sitúan dentro de una perspectiva teológica protestante, pero son bien conscientes del hecho de que existe una interacción permanente, dentro del pensamiento occidental, entre una cierta idea de la filosofía y una cierta experiencia de la fe cristiana. Para introducir una nueva complicación en las ya de por sí complejas corrientes hermenéuticas de las que hoy somos deudores, Ricoeur tiene en cuenta la aportación de las teorías del inconsciente, de la etnología estructural y de otras figuras de lo irracional que atraviesan nuestros proyectos de racionalización de la experiencia. De esta manera, las interferencias y los conflictos her-

menéuticos se revelan por una parte inasequibles. Estamos lejos de la aparente claridad racionalista de Descartes.

En «*L'homme et sa raison*», Pierre Thévenaz se pregunta con gran originalidad sobre el significado de los diversos tipos de filosofía, antes del cristianismo y en la era cristiana, en relación con la concepción existencial de la salvación por las obras en la propia teología cristiana (S. Agustín, Santo Tomás, Lutero). Pero entonces habría que hablar de teologías cristianas en plural. Thévenaz considera, en buena lógica protestante, que el destino del pensamiento moderno consiste en alejarse de la actitud de confianza en sí mismo característica, según él, del ideal racional de los griegos. La Revelación ha venido a denunciar esta seguridad pecadora bajo el signo de una razón divina y a sustituirla por una fe sin apoyos humanos. Pero han sido necesarios algunos siglos para que esa fe despojase al pensamiento occidental (teológico) de sus seguridades racionales. En resumen, Pierre Thévenaz, así como otros pensadores en el contexto protestante, parece ajeno a la idea de una sabiduría teológica en la cual razón y fe se fecundarían mutuamente en régimen de Alianza humano-divina. Ha sido este ideal el que ha guiado constantemente a la Iglesia católica y el que todavía hoy la puede guiar en el campo de la hermenéutica.

## II. LA HERMENÉUTICA DE LA REVELACIÓN COMO SABIDURÍA ECLESIAL

Afirmamos que la especie humana tiene su propia identidad, que la diferencia dentro del universo. Admitimos que la humanidad es una e idéntica, pero no nos paramos habitualmente a pensar demasiado en lo que esto implica para el pensamiento que se esfuerza por comprender el sentido de la historia humana. Hablamos de la historia en singular, así como de la humanidad y de Dios. Pero, ¿se puede pensar en singular de Dios, de la humanidad y de la historia bajo el signo de la unidad? Constatamos que toda teología y toda filosofía de la historia supone *a priori* que la vocación del pensamiento consiste en poner de manifiesto la unidad que subyace al conjunto de la historia humana. Cada pensador ha aspirado siempre a poder explicarse a sí mismo y a los demás la hermenéutica universal del fenómeno humano, el sentido profundo y último de la

creación que culmina en el hombre y en su aventura colectiva. Todos desearían ser receptores de la revelación de esos hechos y convertirse en reveladores.

Pero una cosa es el deseo y otra el poder realizar el objeto de su deseo. ¿Qué es un hombre en medio de la inmensidad del mundo y del enorme enredo de la historia universal? ¿Cómo podrá elevarse hasta las alturas, penetrar en los secretos eternos de Dios y a partir de ahí comprender en una visión trascendente —con la inteligencia misma de Dios— el significado de cada existencia particular dentro de esa totalidad incomprensible, y, sin embargo, tal vez inteligible en Dios, que llamamos historia universal?

Es preciso plantearse estos problemas para adquirir una mayor conciencia de la audacia inaudita y paradójica de cualquier proyecto hermenéutico que se califique a sí mismo de teológico. Si no dispone de los medios adecuados a sus ambiciones, habrá que denunciarlo por impostor; por el contrario, si dispone de esos medios, tendrá que dar infinitas gracias a Dios, porque en realidad no puede ser que el hombre sea capaz de extraer de sus propios recursos algo que le permita elevarse a una sabiduría semejante, que sólo viene de lo alto, como una participación de la misma Sabiduría creadora. Que todo esto le haya sido otorgado al hombre bajo la responsabilidad de acoger y de profundizar en el secreto divino que le ha sido comunicado por pura gracia, es lo que afirma el cristiano. En principio tratemos de considerarle capacitado para dar cuenta y explicar fielmente una hermenéutica del Ser y de la Historia cuyo autor no es otro que el Creador del Ser y de la Historia, su Creador y su Redentor. La Revelación no dice más que eso, pero, al decirlo, enuncia todo lo que el hombre necesita conocer para comprender el sentido primero y último de su existencia personal y de la aventura común de los hombres dentro de este mundo visible.

Afirmar que la Biblia contiene la Revelación y que la hace comprender a través de un conjunto de libros a primera vista bastante dispares, no deja de ser también una audacia. Es necesario tomarse el trabajo de justificarla, y la clave de esa justificación no es otra que una doctrina correcta de la inspiración. La inspiración de los libros sagrados debe pensarse en relación con el hecho de la revelación, sólo comprensible en la prolongación del acto creador. Si consideramos la revelación dentro de la unidad trascendente e inmanente de su designio, toda ella aparece ordenada a la encarnación de la Palabra eterna y a la recapitulación por ella y en ella de toda la obra de la creación. Entre la acción divina que consiste en poner

de manifiesto en el Hijo encarnado y redentor el misterio del amor trinitario para con el hombre caído, y la paciente elaboración que el Espíritu Santo hace de las Escrituras, hay una coherencia absoluta. Se trata de la misma obra divina que se completa con la colaboración del hombre. La inspiración es acción del Espíritu que penetra, suscita, guía y rectifica el esfuerzo del hombre con objeto de comprender la significación unitaria de su historia dentro de la Alianza.

¿Qué sucede cuando una exégesis, que se tiene por científica, pierde de vista esa perspectiva metafísica y teológica? En primer lugar, separa a los autores, a los textos y a los hechos que se narran en dichos textos. De esa forma se pretende aclarar todo a la luz de la historia, de una historia verificable y verificada. En la medida en que es una ciencia la que interviene en este trabajo, la comprensión del texto tiene todas las de ganar. La exégesis positiva queda justificada al realizar este gran esfuerzo y poner en práctica su ingenio. Pero si su acción va acompañada del olvido de la unidad que los textos particulares y los mismos personajes bíblicos tienen como partes de un todo o como miembros de un solo cuerpo, la percepción del designio de la revelación se difumina hasta desaparecer. Su coherencia divina deja de ser comprendida. Una exégesis semejante, que disocia el discurso humano-divino que se extiende desde el Génesis al Apocalipsis, priva a los exegetas de los medios que les facultan para convertirse en hermeneutas. Pero un lector de las Escrituras que se encuentra en la imposibilidad de reconocer en ellas la presencia activa, creadora y pedagógica del único Verbo del Padre, se convierte en un ser extraño y sordo al mensaje divino cuyo vehículo son estas Escrituras. No llega a comprender la verdadera perspectiva que le abren al creyente, de la misma manera que un miope no percibe el paisaje en su conjunto, ya que su miopía no le permite ver más que los objetos cercanos, sucesivos, y para él discontinuos, que pasan ante su vista.

Hay que añadir algo más: muchas veces el lector, aún el muy versado en el detalle exegético, adopta una posición hermenéutica particular, muy subjetiva, muy parcial y, por tanto, inexacta, ante la Biblia como conjunto. Así, por ejemplo, a partir de una interpretación semejante de ciertas palabras evangélicas, o de ciertas fórmulas tomadas de San Pablo, se siente justificado para exponer una idea personal de lo esencial de la Revelación. Pero esta idea depende de una experiencia muy marcada por la propia subjetividad. La lectura que hace Lutero de ciertos versículos de la carta a los Romanos determina la adopción de una determinada perspectiva her-



menéutica que será considerada como normativa. Frecuentemente, una lectura mutilada de un precepto de Jesús, como por ejemplo «amaos los unos a los otros (como yo os he amado)» lleva consigo una interpretación horizontalista de la moral revelada. Se trata en este caso de hermenéuticas reduccionistas que descansan sobre un cierto *a priori* existencial. No pretenden demostrar que ése es el sentido divino de la Revelación, la idea plena de que Dios libera a los hombres. El lector proyecta su propia subjetividad sobre la Palabra que precisamente debería modificar aquélla. Selecciona los textos conforme a las necesidades de una argumentación teórica, o simplemente práctica, cuya finalidad es darle la razón más que descubrir los pensamientos de Dios.

Por otra parte, quien procede de este modo puede abrigar en su espíritu y en sus hábitos mentales ciertos esquemas explicativos que han sido tomados de ideologías contemporáneas y en especial de ideologías que se presentan como una interpretación científica de la historia universal. Nos estamos refiriendo aquí a la ideología marxista, que pretende detentar la solución al problema de la historia. Pero hay también otras ideologías en las que confluye una amalgama de materialismo y liberalismo y que desarrollan una teoría del progreso, con cambios bruscos o sin ellos, halagadora de nuestras vanidades modernistas. Si alguien tiene el propósito de orientarse a través de la Biblia y de la historia de la Iglesia buscando encontrar en ellas una confirmación de sus prejuicios ideológicos, podrá imaginarse que se acerca a los pensamientos de Dios sobre la historia humana, aun cuando permanezca cerrado en sus propios pensamientos que se ven desprovistos de toda objetividad científica, filosófica y teológica. En ciertos casos, su sueño pretenderá movilizar a los cristianos hacia luchas de liberación que supone inscritos en el designio de la historia en torno al Pueblo de Dios, sustituyendo la idea bíblica por un esquema que procede de los socialismos o marxismos difundidos en las conciencias politizadas de nuestros contemporáneos.

En la tercera parte volveré sobre los difíciles problemas planteados por este género de confusión. Sólo quiero insistir aquí en la necesidad de mostrar cuál es la estructura auténtica de toda verdadera hermenéutica de las Escrituras. Esta estructura se define por la confluencia entre un objeto universal y un sujeto universal. ¿Cuál es ese objeto universal? ¿Cuál el sujeto universal?

El objeto universal es el que ofrece la Revelación. Esta contiene el pensamiento de Dios acerca de sí mismo y del hombre criatura

suya con la que entra en relación definitiva en virtud de la nueva y eterna Alianza, que está contenida en su integridad en el misterio de Cristo y de su Iglesia. El Verbo hecho carne es el lugar central de la historia. En él Dios se entrega en plenitud a la humanidad y ésta, en uno de los suyos nacido de María, se convierte en la humanidad del Verbo. Si nos preguntamos cuál es el núcleo central de las Escrituras, en el que convergen orgánicamente todas las afirmaciones particulares de la revelación, habrá que responder: el *Verbum caro* del prólogo de Juan, del prólogo a la carta a los Hebreos, del primer capítulo de la carta a los Colosenses, o incluso del capítulo primero de la carta a los Efesios, y también del discurso de después de la cena en Juan. Todos estos textos deben ser leídos en conjunto, y en relación con el objeto, sin buscar una diferencia entre ellos. Todos señalan el mismo misterio central, y a su luz (y a la de otros textos dogmáticos análogos) es preciso comprender la unidad oculta, la unidad intencional de todas las partes de la Escritura. Quien renuncie a comprender íntegramente un texto particular de la Biblia con independencia de todos los demás, sobre todo de los textos doctrinalmente más densos, comprende por qué la hermenéutica de la Revelación es necesariamente de esencia dogmática.

Todo dogma está contenido en la Escritura considerada como conjunto, y algunos textos constituyen lugares teológicos muy explícitos. Pero cuando son relacionados entre sí y con toda la Escritura es cuando manifiestan la plenitud de su significado cristológico. Para que este significado pueda ser enunciado en términos muy concisos, sin que haya lugar a equívocos, siempre ha sido necesario que la Iglesia rechazase las interpretaciones falsas que se habían forjado. Lo peculiar de estas interpretaciones era sustraer ciertos textos del contexto de las Escrituras con el fin de intentar obtener de ellos la confirmación de una hermenéutica inexacta. Toda la historia de los concilios dogmáticos muestra, a lo largo de los siglos de cristianismo, que hay que pasar necesariamente por las definiciones doctrinales para mantener el equilibrio del mensaje divino, respetar su integridad y defenderla contra la falta de inteligencia presuntuosa de los hombres, siempre inclinados a atribuir a Dios sus raquíuticos prejuicios, en vez de dejarse modelar y corregir en lo más profundo de sí mismos por una Sabiduría que transforme sus falsas seguridades conceptuales. Uno de los prejuicios más nefastos en materia de exégesis y de hermenéutica bíblica consiste en oponer o disociar arbitrariamente la hermenéutica de la Palabra reveladora y la del Ser, pues en ese caso el lenguaje dogmático de los concilios y de la teología

especulativa se encuentra implícita o explícitamente descalificado en nombre de una comprensión bíblica de la Revelación. Pero entonces resulta que esta presunta comprensión bíblica queda sometida a la acción de hermenéuticas no reconocidas, de origen heterodoxo, de tal forma que no hay una percepción católica del objeto de la Revelación.

A fin de cuentas, ¿de dónde procede esta falsificación del discurso que hace referencia a la Revelación bíblica? De haber sustituido al único ser realmente capacitado por Dios para interpretar fielmente su Palabra por otro que la interpreta parcialmente. Este sujeto proporcionado al objeto divino revelado por Dios no puede ser un ser humano cerrado en la estrechez de su experiencia subjetiva: ha de ser necesariamente un sujeto comunitario. Entiendo por tal no una especie de sujeto general que resulta de la fusión y, por consiguiente, de la confusión, de personas particulares, sino un sujeto trascendente en el que halla establecido, por encima de las limitaciones y antagonismos de los individuos, el lugar de acogida universalmente abierto —el lugar mariano y eclesial— donde el Verbo divino puede asumir en su plenitud la conciencia común de la humanidad. Esta conciencia común, lejos de despersonalizar las conciencias particulares, las realiza más allá de sus inconciencias y rechazos. Y esto es posible gracias a que adquiere solidez mediante la acción del Espíritu creador, iluminador y santificador. Esa acción permite una integración original de lo múltiple en lo uno, según un modo relacional que corresponde precisamente a la estructura ontológica de la Iglesia Católica. Que dicha estructura sea jerárquica no responde solamente a una necesidad práctica de disciplina, sino a la acción en virtud de la cual el Dios Trinidad inserta dentro de la humanidad el orden ontológico que procede de El, a su imagen y semejanza. El sujeto universal sobre quien recae la tarea de recibir e interpretar infaliblemente la Palabra divina en su verdad plena es aquel que es designado en conformidad con la creación y la acción del Hombre Dios: «Padre, que todos sean uno en nosotros. Yo unido con ellos y tú conmigo, para que queden realizados en la unidad». Esta perfección en la unidad se sitúa por encima de nuestras individualidades imperfectamente personalizadas, realizándolas más allá de sí mismas mediante una operación personalizante o, mejor dicho, superpersonalizante, cuyo secreto lo tiene únicamente el Espíritu divino y cuyo resultado se llama Iglesia católica.

Vemos por qué toda hermenéutica adecuada de la Escritura supone una acción eclesial cuyo agente es conjuntamente el Espíritu Santo y el Colegio apostólico recapitulado en Pedro. Todas las fórmu-

las que siguen —colegialidad apostólica, definición conciliar de la fe católica, hermenéutica integralmente teológica de las Escrituras, Escrituras leídas en la Tradición por estar dentro de la Tradición— traducen la misma estructura reveladora e interpretadora. Esta estructura tiene una consistencia ontológica y no se deja reducir a un imperativo moral o a una organización eficaz. Hay que considerar el sujeto eclesial como unidad trans-subjetiva, relacional, fundamentada en la unidad trinitaria y en la unión hipostática. Si a esta estructura ontológica le falta algo esencial, deja de funcionar de manera rigurosa en el campo de la hermenéutica de las Escrituras. Entonces ninguna exégesis llamada historicocrítica, ninguna teoría filosófica orgullosa de su presunta racionalidad hermenéutica puede sustituir a la conciencia eclesial, a pesar de sus fallos, a la hora de explicar las Escrituras. Afortunadamente, esta conciencia eclesial no puede padecer una deficiencia hermenéutica de este género más que allí donde se encuentre accidentalmente desgajada del centro de la unidad católica, pero un tal accidente no podría ocurrir en el centro del Colegio apostólico. La plegaria de Cristo en favor de la fe de Pedro guarda de ello a la Iglesia católica, como permanentemente lo enseña la Sabiduría divina «conforme a las Escrituras».

### III. COHERENCIA HERMENÉUTICA Y CONCIENCIA ECUMÉNICA

Parece necesario advertir acerca de la gravedad del problema que es inherente a la utilización de la hermosa palabra *Ecumenismo* o del calificativo *ecuménico*. Si se mantiene un equívoco en torno a estos términos, tanto los bautizados como los demás hombres invocarán en vano el testimonio de la Revelación bíblica y sacarán de ella las más diversas conclusiones. En vez de dejarse construir por la revelación como un edificio de acuerdo con los diseños de Dios, tratarán de explotarla como a una cantera, siguiendo cada cual sus propios prejuicios, para edificar otra Babel. Por lo demás, si esto ocurriera, no estaríamos ante un primer ejemplo de ese tipo de perversión de la verdad venida de arriba; ese peligro ha acompañado como su sombra al caminar de la Iglesia a lo largo de los siglos. De hecho si no hubiera supuesto la amenaza inherente al hombre en su condición de pecador, Cristo no hubiera tenido que poner los medios para precaver contra ella a su Iglesia, al darle la capacidad

de garantizar la exactitud de su propia hermenéutica de las Escrituras y de defender esta hermenéutica frente a toda corrupción cultivada por las mentes humanas. ¿Acaso estas mentes no están alejadas de los pensamientos de Dios como la tierra lo está del cielo?

Aquí hay que tener cuidado con los cambios de significado de la palabra *ecuménico*. Ya he dicho por qué la hermenéutica adecuada de las Escrituras es necesariamente de naturaleza eclesial y ecuménica. Ecuménica en ese primer sentido que responde a la idea de catolicidad. Dentro de la Iglesia, únicamente el colegio apostólico, recapitulado en Pedro, tiene garantizada la asistencia del Espíritu de forma que la interpretación oficial que ofrece del sentido de las Escrituras está absolutamente garantizada en la verdad (lo cual no impide que pueda perfeccionarse desde el momento en que se amplíe, se matice y se profundice el sentido definido, sin que se reniegue nunca de él). Evidentemente, la estructura dogmática que se afirma de este modo nunca sustituirá a la letra de las Escrituras. Estas proporcionan la perspectiva exacta que permite volver a encontrar el orden interno de la Revelación que se esconde tras la diversidad del discurso bíblico y, por tanto, prestar más atención a su riqueza inteligible y a su fuerza moral. Una vez que están bien establecidos los aspectos seguros del pensamiento creyente, los métodos de lectura de la Palabra de Dios se articulan entre sí de tal manera que la Iglesia puede proponerlos globalmente a los cristianos, quienes a su vez, no se sentirán desorientados al seguir los caminos de la exégesis espiritual. Allí donde mora la sabiduría, hay lugar para las sumas teológicas, para los comentarios libres que la patristica hace de la Palabra y para las fervientes meditaciones del Cantar de los Cantares, desde Orígenes hasta nosotros. Cuando la Escritura se aborda con este espíritu católico, se percibe en la plenitud de su riqueza doctrinal y espiritual. Junto con la Eucaristía, la Palabra se convierte en alimento divino para los creyentes. Y es cierto que incluso los cristianos no católicos, y hasta los no cristianos cuando aceptan dejarse guiar dentro de este universo inteligible del que vive la tradición plena de la Iglesia, pueden avanzar en su acercamiento a la verdad revelada y tomar parte en el bien común del pueblo reunido por el Espíritu Santo. Estos hombres se alegran de la abundancia de riquezas espirituales de la morada de Dios, y del banquete de la Sabiduría reciben algo más que migajas, a saber, una parte del alimento sustancial.

Sin embargo, deberían comprender también, con los católicos, el significado de esta palabra de Jesús: «Quien no está conmigo, está

contra mí; quien no recoge conmigo, desparrama». Incluso aquellos que no tienen la intención de estar contra Cristo ni contra las Escrituras, ni contra la verdad de Dios y del hombre, ni contra el cumplimiento de la Alianza dentro de la historia, pueden actuar dentro y fuera de sí mismos de manera que tergiversen el mensaje conciliar de la Iglesia y por ende la hermenéutica elaborada en el seno de la conciencia católica. Estas personas suelen experimentar en sí mismas esa falta de claridad y la propagan por el hecho mismo de sustituir la perspectiva ecuménica de la que he hablado por otra, que suponen más ecuménica. El equívoco debe ser denunciado de una manera clara, ya que se trata nada menos que de la comprensión de la verdad divina.

En el mundo contemporáneo hay relativamente pocos creyentes bien informados de las razones por las cuales una hermenéutica verdadera de las Escrituras es necesariamente una obra eclesial y pasa de manera obligada por la aceptación de todo el dogma pacientemente elaborado en el contexto conciliar y verificado por el Magisterio de Roma. En su opinión, todo esto corresponde únicamente a una perspectiva «superada», «medieval» y «escolástica» que ha dejado de ser válida desde que las Escrituras se han convertido en objeto de una adhesión libre (de carácter protestante) o de una relectura científica que el espíritu moderno considera como la única poseedora de autoridad. Ahora bien, son éstos los prejuicios que están en oposición con lo que podemos llamar el prejuicio de Dios sobre el modo de acceso obligatorio y sobre el sentido único e irreformable, fuera del cual no hay integración, sino más bien dispersión de las verdades particulares recogidas por el espíritu humano individual, ya sea en su trato con los filósofos, ya en su cuestionamiento de la Biblia. Se acabará por llegar a lo que hoy llamamos habitualmente una «verdad evidente». Pero, ¿cómo una verdad evidente podría ser definida como verdad en un dominio en el que el mismo Dios quiere informarnos de su misterio de unidad y de su designio de reunir a todos los hombres bajo un solo jefe, bajo un único Mediador, dentro de una sola Iglesia que vive de una verdad divina única?

Se nos dice que el ecumenismo, en el sentido pleno y actual del término, invita a los hombres a reconocerse y comprenderse mediante una leal y caritativa aceptación de sus propias diferencias. Pero eso es una ilusión. Es indudable que entre los hombres y las ideas existen diferencias que no sólo no se contraponen, sino que se completan. La verdad de lo humano y la verdad de lo divino son demasiado ricas para que un individuo, una filosofía o una teología

particulares sean suficientes para expresarlas íntegramente. Pero allí donde las tesis se contraponen en el aspecto científico, filosófico o teológico, no hay razón para aceptarlas globalmente como si fueran igualmente verdaderas. Cuando esto se hace, se invoca una dialéctica cuyo resorte es la contradicción, como ocurre en la filosofía hegeliana. Y aun así, el hegelianismo se cuida mucho de establecer una equivalencia entre su propia verdad —que pretende integrar todas las anteriores— y aquellas verdades anteriores a ella misma, que se suponen superadas por el movimiento de la historia.

En la actualidad, la tendencia dominante de los ecumenistas consiste en querer persuadir a los cristianos y a los demás hombres de que tienen que renunciar a la antigua concepción de la verdad, aquella que justificaba los dogmatismos y era motivo de controversias entre creyentes de diversas confesiones. Las confesiones que en otro tiempo estaban en contraposición a propósito de la comprensión auténtica de la Revelación y establecían una diferencia entre ortodoxia y heterodoxia, deberían dejar de enfrentarse entre sí, siguiendo este criterio. Cada cual debería respetar la hermenéutica del otro y aceptarla como un punto de vista legítimo. Puesto que, como suele decirse, no hay una hermenéutica independiente de la tradición a la que pertenece quien la propone, la caridad evangélica y el espíritu de apertura deben consistir en un acuerdo en torno a la siguiente idea: cada cual debe pensar y vivir su cristianismo en conformidad con la tradición de la Iglesia particular a la que pertenece. Aquel que adopte una perspectiva semejante, será reconocido como un cristiano abierto y habrá llegado a una conciencia ecuménica adulta. Pero quien permanezca aferrado a la antigua idea dogmática hasta el punto de negar la perspectiva en cuestión, será considerado como intolerante y, por tanto, como un obstáculo al triunfo de la libertad cristiana.

No ignoro la legitimidad e incluso la necesidad de las confrontaciones ecuménicas a propósito de la verdad que Dios ha entregado a los hombres en las Escrituras. Me parecen indispensables los debates teológicos a propósito de la Iglesia y de la hermenéutica eclesial de la Palabra de Dios. Pero, por la misma razón, acepto que haya controversias entre los hombres que se preguntan acerca de la verdad. Lo que no puedo admitir es la pseudoverdad de una concepción y de un comportamiento llamado ecuménico que pretendiesen triunfar sobre las ruinas de la fe cristiana y del sentido común. En realidad, este ecumenismo se opone a la noción de verdad que han puesto en práctica los concilios ecuménicos y que era su razón de ser. Si al-

guien habla de conciencia ecuménica para referirse a aquellos que apoyan la superioridad de este pobre sincretismo sobre la sabiduría católica ampliamente elaborada en el seno de la Iglesia, no hace sino mostrar su ignorancia e inconsciencia. Alguien puede imaginar que la restauración de la unidad entre los creyentes se va a conseguir el día en que el Papa y sus teólogos dejen de oponer su idea de la verdad, su hermenéutica de las Escrituras y su intolerancia dogmática a la confusión de lenguas en la que, al parecer, el pueblo de Dios reconoce su verdad común. Es evidente que, con el pretexto de superar los conflictos hermenéuticos de otros tiempos, esto supondría destruir toda posibilidad de hermenéutica teológica y, al mismo tiempo, convertir a los hombres en cautivos de sus propias ignorancias, de sus utopías y de su confusión mental.

Ha pasado ya el tiempo de las guerras de religión entre los cristianos, al menos desde un cierto punto de vista. Pero si católicos y protestantes no se matan entre sí, tampoco supondría un avance el que se uniesen en la confusión para matar en la conciencia cristiana el sentido de la verdad revelada. Puesto que en lo sucesivo hay que proseguir la lucha en la paz, es necesario hacerla realidad mediante las únicas armas de la sabiduría divina. Si todavía perduran conflictos graves entre nuestras interpretaciones de la Palabra de Dios, la sabiduría consistirá en obedecer íntegramente a esta Palabra y en vivirla en lo más íntimo de nuestro corazón y de nuestra inteligencia. Desde el punto de vista del conocimiento de las leyes que rigen el inconsciente de los individuos y de las sociedades, en esta época de la psicología profunda estamos más preparados que los cristianos de los siglos precedentes para analizar la naturaleza de esos conflictos y las transformaciones a través de las cuales se disimulan. Una hermenéutica que penetre en los conflictos internos del hombre consigo mismo, con su hermano y con Dios, puede contribuir a resolverlos y a identificarlos con claridad cuando se presentan con una apariencia de paz, de una falsa paz derivada de la traición a la verdad revelada. Creo que es actuar sabiamente y dar muestras de una comprensión exacta de nuestra situación espiritual actual, el dejar que los muertos entierren a sus muertos y el ir proclamando libremente el Reino de Dios con el espíritu de los apóstoles y de la Iglesia de siempre.



## 2. SESION DE TRABAJO



El moderador, Prof. D. José Luis Illanes comienza ofreciendo un turno de intervención a los ponentes de la mañana por si desean ampliar o precisar algún aspecto de los temas tratados.

*Prof. Elders*

Quiere añadir algo sobre Gadamer. Gadamer adopta una actitud que mira a la comprensión, la cual es una estructura del *Dasein*. Influenciado por Heidegger se preocupa más de lo que ocurre cuando se comprende que de lo que significa comprender. Con esto quiere situar la hermenéutica en la línea de la filosofía práctica de Aristóteles, aunque se le ha reprochado que es algo muy diferente. La máxima de Gadamer es: «comprender es comprenderse mutuamente». Se trata, por tanto, de la comprensión mutua, dialogal entre los hombres. La comprensión es la aplicación de lo universal a lo particular: ahí ve Gadamer la relación entre la hermenéutica y la ética de Aristóteles. En la comprensión del otro entra la tradición, la pre-comprensión, el prejuicio; a todo esto lo llama autoridad. Habermas critica la universalidad de la ciencia de Gadamer, el cual entiende que el ser que es comprendido es el lenguaje. Esto, según Habermas, no explica el hecho de la ciencia, ya que hay datos objetivos que respecto a su comprensión carecen de presupuestos. La hermenéutica, según Habermas, no se aplica a todo y tiene el peligro de caer en el irracionalismo.

Gadamer distingue, como ya había hecho Stuart Mill, entre «ciencias de la naturaleza» y «ciencias del espíritu», y afirma que la hermenéutica es el método adecuado para explicar los dos tipos de ciencia. Se ha reprochado a Gadamer el ser poco claro en su punto de partida y en los términos que utiliza, y que la unidad interior de su método no está suficientemente establecida. La cuestión central es si la verdad que el sujeto mismo no puede sacar de la historia

puede dar lugar a un conocimiento fiable y objetivo. Otra cuestión es si es posible saber sin prejuizar, lo cual afecta a la universalidad y objetividad de la ciencia. Sobre esto la metafísica clásica tendría mucho que decir.

En resumen, la hermenéutica de Gadamer es un esfuerzo de síntesis que tiende a valorizar verdaderamente los elementos de tradición, de autoridad, etc., en nuestros esfuerzos de comprensión.

*Prof. Ortiz de Landázuri*

Pregunta por el concepto de verdad empleado en la Ponencia del Prof. Inciarte, pues le parece que el ponente quería situarse en el ámbito de la verdad histórica como horizonte de interpretación, verdad que no se identificaría ni con la verdad ontológica ni con la verdad lógica y que no coincidiría con la verdad como adecuación.

*Prof. Inciarte*

Afirma que en su ponencia sólo quiso decir que Gilson, al hablar de la verdad histórica, se sitúa en el terreno del historiador y quiere poner de relieve el sentido que tiene la verdad en los sistemas filosóficos de Tomás de Aquino y Scoto.

*Prof. Casciaro*

Introduce su pregunta haciendo notar que el exegeta no se preocupa exclusivamente del sentido de un texto bíblico, sino que inquiere también la verdad del mismo. Plantea la cuestión de las relaciones entre sentido y verdad de un texto.

*Prof. Inciarte*

Como ya había hecho Heidegger, Gadamer elimina la diferencia entre verdad y sentido. Con Habermas critica a ambos autores por su intento de desentrañar el sentido de los textos filosóficos dejando a un lado la verdad de dichos textos. Habermas opina que es necesario desembarazarse de los textos, como de un prejuicio porque

no nos revelarían la verdad, y ése es el único prejuicio que Gadamer aceptaría, el prejuicio que es revelador, que es «camino hacia».

En Frege existe todavía la dualidad sentido-verdad. Si es cierto que la oración indirecta neutraliza el valor de verdad teniendo en cuenta la estructura misma de la oración, también lo es que lo importante (*bedeutlich*) y significativo en el terreno de los juicios es la verdad. A partir de Frege se origina un doble movimiento: uno conduce al positivismo lógico y a la filosofía analítica; el otro termina en la fenomenología y en la hermenéutica. Estos últimos se preocupan sólo del sentido: es el caso de Husserl, Heidegger, Gadamer. En la misma dirección se sitúa Bultmann.

Para Aristóteles y Platón la condición de posibilidad de una verdadera comunicación humana es la diferenciación entre sustancia y accidente, entendiendo por sustancia la cosa misma, la realidad, el contenido existente. La diferencia entre lo verdadero y lo falso ha de buscarse y fundamentarse en la que existe entre la sustancia (*das Sachliche*) y los accidentes (*Nebensätliche*). Es difícil decidir qué es más importante en la comunicación humana, si el sentido o la verdad. En un primer momento parece que la verdad, pero, a la vez, ésta es un medio para asegurar la comunicación, es decir, el sentido.

*Prof. Llano*

Se ha dicho que ya en la época sofista nadie podía dominar todos los saberes, y que lo que pretendió la escuela de Atenas fue reducir a principios la pluralidad de ciencias, permitiendo así hablar de verdad. En Vico se da igualmente un intento de reconstruir el saber para poder hablar de la verdad. Hoy la situación de las ciencias es de una tal formalización, que no hay posibilidad de establecer un horizonte común donde se plantee el tema de la verdad. El pretendido holismo de la hermenéutica es muy parcial, pues en cada caso hay que recurrir a la totalidad; pero ésta no aparece nunca. Las críticas de Habermas y Apel a Gadamer quedan justificadas cuando intentan la reconstrucción de un esquema general, de un nuevo sentido común.

Cabe, por tanto, preguntarse, si puede darse una hermenéutica trascendental, o si es posible, para el concepto tradicional de verdad, soportar el empeño de integrar las ciencias humanas y positivas. En otras palabras, si puede la filosofía reordenar el caos cien-

tífico de la actualidad, de forma que uno pueda llegar a entender qué es lo que se está diciendo cuando se habla de cuestiones no triviales.

*Prof. Inciarte*

El problema fundamental no es filosófico principalmente, sino de tipo sociológico por el aumento de saber y de información. Cree ver en algunos filósofos analíticos un intento de poner orden, en cuanto que la pérdida de los principios no tiene por qué ser definitiva. En filosofía se puede llegar a resultados definitivos. Uno de ellos es que hay esencias. Manifiesta que vale la pena estudiar los principios de Platón, en quien —de modo distinto a Aristóteles— la teoría y la praxis no van separadas.

*Prof. Elders*

Plantea la cuestión de si la hermenéutica puede ayudar a vencer la separación entre la Tradición cristiana y el espíritu nuevo que proviene de los siglos XVIII y XIX. Manifiesta su impresión de que la separación es cada vez mayor, y que no ve cómo la hermenéutica puede ayudar a superarla.

*Prof. Illanes*

La hermenéutica no es el todo; es sólo la interpretación de un texto, el cual se puede situar en un universo con el que uno se sabe en contacto.

*Mons. Mejía*

Plantea la relación entre hermenéutica y obra de arte. La hermenéutica no tiene un carácter totalizador, sino que tiene un carácter auxiliar. Se debe extender no sólo a los textos, sino también a los signos, y de modo más concreto a la obra de arte. Pregunta si hay un planteamiento de la aplicación de la hermenéutica a la obra de arte, tanto plástica como musical. En el caso de la hermenéutica

bíblica el interés se dirige al texto de la Sagrada Escritura. Se pregunta por la prehistoria del esfuerzo hermenéutico actual. Hace referencia a la actividad de los Padres y teólogos que se esforzaron por penetrar el sentido del texto. A la vez se plantea la cuestión de cómo se lee en función del contexto hermenéutico general el mensaje de Dios, lo que el mismo Dios dice y hace. Ahí hay un doble desafío a la hermenéutica.

*Prof. Elders*

Se refiere a la interpretación psicológica que Winckelmann ha hecho de las obras de arte del Vaticano. En cualquier caso el proceso de conocimiento de la creación artística es muy difícil de conocer. Pone de relieve el hecho de que la hermenéutica ha comenzado en la interpretación de las alegorías. Limitaría el papel de la hermenéutica a los casos del lenguaje que no se refiere a afirmaciones del hecho, sino más bien a cosas donde los hombres pueden expresarse más subjetivamente.

*Prof. Inciarte*

Las afinidades con Platón y Aristóteles de que ha hablado son afinidades de frases, no de ambiente. Por otro lado considera que se ha insistido en la sesión mucho en el aspecto de la verdad, a costa del sentido. Cuando la verdad se pone en cuestión es muy importante la educación; esa nueva cultura, tendría que alcanzar todas las artes: música, pintura, etc. De hecho Gadamer comienza su libro por la obra de arte, pasa a la historia y termina con el lenguaje.

Gadamer, al reducir la verdad al sentido, corre el peligro de caer en el escepticismo. Gadamer, en efecto, criticó a Guardini por plantearse el problema de la verdad en la poesía de Rilke: hay que ver la obra de arte como algo consistente en sí misma; su valor no depende de la verdad de las creencias del artista. La pregunta por la verdad entra tan sólo cuando se trata de un problema ético y está en juego la voluntad. Así pues, opina que aunque Gadamer caiga en el escepticismo y en la autonomización de la cultura, deja abiertas las puertas a los problemas en los que insistió esa mañana.

*Prof. Pérez*

Es preciso tener en cuenta que las lecturas de la Biblia que no se hacen en Cristo y en la Iglesia no son, por ese solo hecho, necesariamente diabólicas. La aportación de la exégesis judaica a la exégesis bíblica no se limita a los procedimientos, sino que nos hace conocer el espíritu con que el judaísmo ha leído la Biblia; en ese mismo espíritu la leemos nosotros y así se hace posible entablar un diálogo con el judaísmo.

*Prof. Grech*

Gadamer piensa que un texto, una vez salido de la pluma de su autor, pierde la paternidad de éste y adquiere la del lector. Evidentemente esto encierra un peligro, ya que puede dar lugar a la subjetividad incontrolada del lector. En la Sagrada Escritura vemos como Jeremías escribe un oráculo contra Siria; este oráculo se aplica dos siglos más tarde a Babilonia, es empleado por la apocalíptica y San Marcos lo retoma para aplicarlo a Cristo. Algunos autores franceses distinguen entre sentido *literario* —el que tienen las palabras— y *literal* —sentido que le da el autor—. Es conocida la distinción entre *sensus plenior* y *simplex*. Las palabras de la Escritura contienen más verdad que la conocida por el autor humano, por eso la lectura que hace la Iglesia de los textos revelados puede descubrir nuevos significados, no contrarios, que pasaron desapercibidos para dicho autor.

*Prof. Elders*

El caso de la Sagrada Escritura es completamente especial: lo que en ella se dice no puede aplicarse sin más a otras literaturas. Es preciso mantener la posibilidad de un lenguaje objetivo, en cuanto ese lenguaje se refiere a las cosas que hay en el mundo, ya que tienen una esencia, un contenido inmutable. Debemos, pues, sostener que es posible un discurso totalmente objetivo en el campo de la ciencia y de la filosofía.



*Prof. García-Moreno*

En relación con el llamado holismo hermenéutico, recuerda como San Juan, al interpretar los hechos, trata de alcanzar algo más de lo que aparece; por eso se ha hablado frecuentemente de su simbolismo que, en ocasiones ha sido tachado de carente de verdad, como si sus relatos fueron algo imaginados y faltos por tanto de realidad.

*Prof. Inciarte*

Por hermenéutica total entiende aquella que elimina la diferencia entre aparecer y realidad; totaliza el sentido —el modo de ser— dadas las cosas— y elimina la verdad. Evidentemente se trata de una exageración, porque tomado estrictamente no habría entonces lugar para los cambios de sentido, de paradigma. En este sentido San Juan no sería un hermeneuta total.

*Prof. Illanes*

¿No habrá marcado Hegel nuestra cultura con la afirmación de que no hay más verdad que la verdad total, y que el concepto de verdad parcial es algo inaceptable? En Hegel se da a la vez la secularización de algo y la anticipación de la escatología: la visión definitiva de Dios. Es verdad que el hombre no posee más que verdades parciales, pero existe una verdad total y una palabra total que se dan en la visión de Dios en la escatología. En cierto modo, esa palabra de Dios en la historia es una anticipación de la verdad total que Dios posee y que le ha sido comunicada al hombre. En ese sentido la Escritura y la Iglesia pueden decir una palabra humana que es más que mera palabra humana, aunque sea dicha al modo humano: esa palabra anticipa en el tiempo la visión de totalidad que tendremos sólo en la eternidad.

