

Capítulo 5

Origen semítico de la hermenéutica

Helmer Quintero Núñez, PhD.

Emerson José Cuadrado Hernández, Mg.

Resumen

La idea sugerida en este trabajo puede suscitar cierta extrañeza ya que, en el imaginario colectivo, el origen de la hermenéutica está estrechamente ligado al pensamiento griego, específicamente al mito de Hermes como dios creador de la escritura y responsable de la comunicación. Sin embargo, en este ensayo tomaré en consideración (además del aporte griego) el papel fundamental de la práctica interpretativa en la cultura semita; pueblo que, junto a Grecia, ha colonizado y transformado el mundo occidental. En este orden de ideas, tres serán los argumentos que guiarán el ensayo: primero, proponer que el método de interpretación literal de textos es herencia del planteamiento hermenéutico semita; segundo, que el instrumento alegórico para la comprensión textual es patrimonio griego; y tercero, mostrar la actualidad de estas dos cosmovisiones interpretativas.

Palabras clave: Origen de la hermenéutica, método literal, método alegórico, pueblo semita, Grecia.

Abstract

The title evoked for this research may generate some strangeness, since, in the collective imagination, the origin of

hermeneutics is closely linked to Greek thought, specifically to the mythology of Hermes as the creator god of writing and responsible for communication. However, in this essay I will take into consideration (in addition to the Greek contribution) the fundamental role of interpretive practice in Semitic culture; people who, together with Greece, have colonized and transformed the Western world. In this order of ideas, three will be the arguments that will guide this essay; first, to propose that the method of literal interpretation of texts is inherited from the Semitic hermeneutical approach; second, that the allegorical instrument for textual understanding is Greek heritage; and third, briefly show the actuality of these two interpretive worldviews.

Keywords: Origin of hermeneutics, literal method, allegorical method, Semites, Greeks.

Introducción

*“El pasado es, por definición, un dato que ya nada habrá de modificar.
Pero el conocimiento del pasado es algo que está en constante
progreso, que se transforma y se perfecciona sin cesar”.*

Marc Bloch, Introducción a la Historia.

¿Por qué hablar de los semitas? ¿Cuál ha sido el papel que han desempeñado en la configuración de la cultura occidental? Pero más importante, ¿qué incidencias tuvieron en el desarrollo de la práctica interpretativa? Y ¿cuáles son esos elementos interpretativos que aún conservamos de ellos? Con relación a la primera, traeré a la reflexión la propuesta del filósofo alemán Karl Jaspers¹, quien pretende establecer un origen empírico y común de la historia universal. Este origen se remonta al periodo comprendido entre los siglos VIII y II a. C. La consideración de este momento histórico es porque para el autor alemán, fue justamente dentro de ese periodo cuando tuvo lugar el estadio coyuntural o axial más potente de la civilización: “Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy. A esta época la llamaremos en abreviatura el «tiempo-eje»” (p. 20).

El argumento de Jaspers en favor de este planteamiento obedece al hecho que en dicho espacio temporal ocurrió, de forma simultánea, el mismo acontecimiento en las cinco grandes potencias de la ecúmene: en China con el taoísmo de Lao-Tsé; en India con la enseñanza de Buda; en Irán con la religión de Zaratustra; en Palestina con el surgimiento de los profetas, y en Grecia con el advenimiento de los filósofos. Estos líderes fundan movimientos por los cuales el hombre cobra conciencia de sí mismo, aspira a la libertad y la salvación y se formula las preguntas más radicales: “En esa época se constituyen las categorías fundamentales, con las que

¹ Jasper, Karl. *Origen y meta de la historia*. 4.^a ed. Traducido por Francisco Vela. Selecta de Revista de Occidente, 1968, p. 20.

todavía pensamos y se inician las religiones mundiales”². Lo que quiero resaltar con este planteamiento es la inclusión de la cultura semita de Palestina en el marco de este momento determinante de la historia universal.

Ahora bien, uno de los obstáculos que limita la propuesta de Karl Jaspers es la oposición que establece entre Occidente y Oriente. Para el filósofo alemán, la colonización racional de Grecia en cuanto cuna de la civilización, sumada a la “edad técnica” (la era moderna) son dos aspectos que hacen de Occidente el padre de la historia universal. Es importante aclarar que el planteamiento del pensador alemán no pretende deconstruir el papel protagónico de Occidente sino mostrar su imperfección y sus defectos; es decir, cuál es el precio que hemos pagado por la separación antagónica entre Occidente y Oriente, ¿qué encontramos allí que nos complete?, ¿qué ocurrió allí realmente y cuál fue la verdad que nosotros descubrimos? ¿Cuál es el precio de nuestra primacía? ¿Qué es lo que con toda la primacía de Europa se le ha perdido a Occidente? Según Jaspers, tanto Oriente como Occidente son almas gemelas que se complementan recíprocamente: “En Asia está lo que nos falta y lo que, sin embargo, nos interesa esencialmente. De allí nos llegan preguntas que yacen latentes en nuestra propia profundidad. Asia es nuestro imprescindible complemento”³.

Para reforzar este enunciado, se propone las ideas del historiador alemán Sebastian Conrad, quien ha desarrollado el concepto de “historia global” como un instrumento novedoso de interpretación de esta disciplina. Para Conrad, también existen algunos defectos en relación con el estudio de la historia que nos dificultan su comprensión más objetiva, como el eurocentrismo, sistema de pensamiento según el cual Europa es la fuerza central de la historia y el modelo del desarrollo global⁴. Lo que el historiador

2 Jasper, Karl. *Origen y meta de la historia*. 4.^a ed. Traducido por Francisco Vela. Selecta de Revista de Occidente, 1968, p. 20.

3 Ibid, p. 99.

4 Conrad, Sebastian. *Historia global: una nueva visión para el mundo actual*. Traducido por Gerardo García. Crítica, 2017, p. 9.

alemán pretende cuestionar es la mirada parcializada de esta postura. En su lugar, propone que no miremos la historia desde la ventana eurocéntrica solamente, sino desde el espacio abierto de toda la humanidad o, como él prefiere llamarla, la “gran historia”, esto es, la historia de lo que ocurre en el mundo entero. Es decir, la historia debe ser una ciencia de vocación inclusiva que no escatime pueblos, culturas, razas o divisiones geográficas; en cuanto que la historia es la historia de toda la humanidad. Donde quiera que existan hombres, allí hay historia.

En consecuencia, desde el punto de vista histórico, es saludable tomar en consideración todo el patrimonio cultural que nos ha constituido como civilización, sin discriminación canónica, geográfica o de procedencia. Hablamos particularmente del folclor de los pueblos semitas, quienes de acuerdo con la bibliografía consultada han configurado el pensamiento de Occidente desde dos ámbitos: el religioso y el moral. Como lo plantea Joaquín Lomba, el cristianismo es fruto de la cultura semita ya que su mismo fundador, Jesús, era de origen judío. Ahora bien, la sola presencia del cristianismo en Occidente no es gratuita: “Contiene una espiritualidad que [...] ha configurado, sin duda alguna, su forma de ser. Los europeos confesionalmente cristianos o no, han asumido una moral o vivido unos valores que, en sus raíces, no podemos negar que son semitas”⁵. En otras palabras, no podemos separar la conciencia moral del mundo occidental, del espíritu religioso de influencia judía.

Del mismo modo, Ernest Renan sostiene que las brillantes civilizaciones que desde la más remota antigüedad se desarrollaron en Egipto, en China, en Siria, en Babilonia, en Persia y en Grecia, hicieron que la religión alcanzara ciertos progresos. Sin embargo, no son de estas culturas, mundialmente reconocidas, de donde ha venido la fe de la humanidad. Según el historiador francés, no podía venir de Oriente, porque era muy difícil que aquellos antiguos cultos se desprendieran del politeísmo para abrazar la unidad de una

⁵ Lomba, Joaquín. *La raíz semítica de lo europeo: islam y judaísmo medievales*. Akal, 2014, p. 12.

religión monoteísta. El brahmanismo se mantiene porque la India ostenta cultura de conservación. El budismo tuvo una extensión escasa. Y el druidismo fue de circunspección exclusiva. En Grecia tenemos el orfismo (corriente religiosa relacionada con Orfeo, el maestro de los encantamientos), sin embargo, los misterios no fueron suficientes para darle a las almas un alimento sólido. Sólo Persia alcanzó una religión dogmática, casi monoteísta y sabiamente organizada. Pero Persia no convirtió al mundo. Por el contrario, afirma Renan, es a la raza semítica a quien pertenece la gloria de haber creado la religión de la humanidad. Aunque más precisamente a su intérprete, al que la conciencia universal ha concedido, con toda justicia, el título de Hijo de Dios, puesto que le hizo dar a la religión un paso al que ningún otro le ha dado⁶.

Por tanto, la herencia semita para Occidente no solo se limita a lo religioso y moral, sino que también nos educó en cuanto al modo en el que interpretamos los textos escritos. Esta hipótesis será desarrollada en tres momentos. Primero, a través de una exploración en cuanto al papel preponderante del ejercicio hermenéutico en la cultura semita. Segundo, presentación de forma sucinta del posible origen del planteamiento hermenéutico en Grecia (por supuesto, nuestro interés no está en función de los griegos, sino con los hebreos). Tercero, reseña de la actualidad de estas dos grandes cosmovisiones interpretativas. El último apartado relaciona conclusiones derivadas del desarrollo investigativo.

Primera variante. El aporte semítico es la lectura literal de los textos

Los semitas eran originalmente un grupo de tribus nómadas identificadas religiosamente con el judaísmo, credo en el cual Yahvé es el único Dios. Se les conoce también como israelitas, hebreos y judíos. Este pueblo tiene por padre al patriarca Abraham, quien según el relato bíblico de Génesis 11, salió de la ciudad de Ur de los

⁶ Renán, Ernest. *La vida de Jesús*. Traducido por A. G. Tirado. Edaf, 1968, p. 74-82.

Caldeos en Mesopotamia, para ir a Canaán, la tierra prometida. Este evento es importante por dos razones, primero porque marca el inicio de la constitución del primer pueblo monoteísta de la historia; y segundo, es también un reflejo de la antigüedad del pueblo hebreo. Según la cronista colombiana Diana Uribe, fue a comienzos del milenio II a. C. cuando Abraham emigró de Mesopotamia a Palestina. Posteriormente se trasladaron a Egipto, donde fueron esclavizados. Hacia 1250 a. C., obtuvieron su libertad y se asentaron de nuevo en Palestina⁷. De acuerdo con este contexto cronológico, en Éxodo (19: 1) se relata que “al tercer mes de haber salido los hijos de Israel de la tierra de Egipto, ese mismo día, llegaron al desierto de Sinaí”. Lugar en el que Yahvé establece el pacto con Israel y donde les entrega la Ley por medio de Moisés.

Según la tradición hebrea, en el monte Sinaí Moisés no sólo recibe la Ley Escrita (que en hebreo recibe el nombre de Torah cuyo significado es “instrucción”, “enseñanza” y que en griego se denomina Pentateuco, que hace referencia a los primeros cinco libros del AT: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio) y también a la Ley Oral (lo que actualmente los judíos denominan el Talmud) que tiene una función explicativa, normativa y hermenéutica. Según Guadalupe Seijas, especialista en Filología semita: “Para los judíos, la Ley oral no deriva de la Escrita, sino que ambas surgen de un mismo punto de partida”⁸. Para esta autora el argumento en favor de estas interpretaciones orales es que las antiguas Leyes Bíblicas precisan de una actualización que las acomode a las circunstancias cambiantes, históricas, sociales y teológicas. He aquí algunas diferencias de estas leyes propuestas por la autora española:

⁷ Uribe, Diana. *Historia de las civilizaciones*. Penguin Random House, 2008, p. 88.

⁸ Seijas, Guadalupe. *Historia de la literatura hebrea y judía*. Trotta, 2014., p. 268.

Ley Escrita	Ley Oral
Cinco primeros libros de la Biblia. Toráh	Colección de leyes transmitidas oralmente
Entregada por Dios a Moisés en el Sinaí	Entregada por Dios a Moisés en el Sinaí
Texto inamovible	Texto en continuo desarrollo
Contexto histórico: pasado	Contexto histórico: pasado, presente y futuro
Objeto de exégesis	Objeto de recopilación y actualización

Fuente: Elaboración propia.

En resumen, los escritos sagrados del judaísmo son la Toráh y la Mishná. La Toráh (Ley Escrita) fue otorgada a Moisés por Yahvé en el monte Sinaí mientras el pueblo hebreo salía de Egipto. Por su parte, la Mishná (Ley Oral) está compuesta por una serie de comentarios de tradición oral desarrollados por el pueblo judío después de recibir la Toráh y hasta su codificación a finales del siglo II de nuestra era: “Este cuerpo de leyes orales forma parte del Talmud, la verdadera enciclopedia del saber judío”⁹.

Por su parte, Michael Fishbane argumenta que la experiencia del pueblo judío en el Sinaí constituye un momento axial, “La ocasión en la que, según las Escrituras, el pueblo de Israel fue llamado a aceptar el dominio histórico-mundial de Dios y vivir dentro del marco de la piedad”¹⁰. Por tanto, el judaísmo reconoce la centralidad de este evento y pone sus enseñanzas en el centro de la vida religiosa. Para Fishbane, la teología judía comienza en el Sinaí. La Ley Escrita fue complementada desde la antigüedad bíblica hasta nuestros días con una tradición oral para su comprensión e interpretación en una amplia variedad de formas y contextos. Pero el Sinaí siempre siguió siendo el principal. Incluso se podría decir que no existe una auténtica teología judía fuera de este núcleo del pacto. Según el autor estadounidense: “La interpretación es, por tanto, una

⁹ Olivencia, E. *Maimónides*. RBA, 2015., p. 23.

¹⁰ Fishbane, Michael. "A Jewish Hermeneutical Theology". En Hava Tirosh-Samuelson y Aaron W. Hughes (editores), *Jewish Hermeneutical Theology*, volumen 14. Brill, 2015, p. 145.

práctica fundamental de la cultura religiosa judía; y la Biblia hebrea es su tema principal y texto de prueba”¹¹.

Antes de hablar de la hermenéutica semita propiamente, debemos entender un elemento más, a saber, que la Mishná o Ley Oral es el organismo encargado de velar por la interpretación de la Ley Escrita. Pero al ejercicio técnico, científico o académico de esta práctica hermenéutica los hebreos la han denominado Midrash. Este es un término polifacético en la literatura rabínica. Por ejemplo, Hermann Strack comenta que Midrash deriva del verbo darash que en hebreo significa “buscar, preguntar, interpretar”. Y en sus sentidos derivados, puede significar “escuela de enseñanza, instrucción”. Pero en su uso rabínico también tiene una connotación de “investigación, estudio, teoría y práctica”¹². Es decir, Midrash es para los judíos la escuela de interpretación bíblica.

Además de la etimología de la palabra, Hermann Strack sugiere que el Midrash se subdivide en dos enfoques interpretativos: halajá y hagadá. La exégesis halájica no solo debe proporcionar detalles que faltan en la Biblia; también proporciona instrucciones para la aplicación de sus reglas. La exégesis jurídica bíblica se preocupa de manera particular por hacer que las leyes preexistentes sean aplicables o viables en nuevos contextos. La exégesis hagádica es más libre y caracterizada por un elemento lúdico; está fuertemente ligada a la tradición y al mismo tiempo abierta a las influencias contemporáneas (como las necesidades apologéticas y polémicas). Por otro lado, el halajá debe adaptarse a las condiciones cambiantes. Esto conduce a un proceso continuo de adaptación. Sin embargo, el hagadá que no tiene influencia directa en la práctica, no se ve afectada en gran medida por esta adaptación continua. Por lo tanto, aunque en principio no está estrictamente definido, el hagadá tiende a ser más estable que el halajá¹³.

11 Fishbane, Michael. "The Bible in the Jewish Mystical Tradition". En Hava Tirosh-Samuelsón y Aaron W. Hughes (editores), *Jewish Hermeneutical Theology*, volumen 14. Brill, 2015, p. 115.

12 Strack, Hermann, y Stemberger, Günter. *Introduction to the Talmud and Midrash*. Traducido y editado por Markus Bockmuehl. T & T Clark, 1992, p. 234.

13 Ibid, p. 16.

Por su parte, Guadalupe Seijas propone que el Midrash es una actividad exegética que enfrenta al texto bíblico con la intención expresa de interpretarlo. Es fruto de la aplicación de un método exegético desarrollado en el seno del judaísmo rabínico para la interpretación de la escritura. Esta actividad intelectual tuvo su máxima expresión en Hillel (110 a. C.-10 d. C.), eminente rabino y maestro judío, el primer erudito que sistematizó la interpretación de la Toráh escrita, como lo declara Guadalupe Seijas: “En realidad, la propuesta de Hillel es la básica y las otras son desarrollos de ella”¹⁴. Además, Joseph Ernest Renan señala que “Hillel fue el maestro de Jesús”¹⁵. La aseveración del filósofo francés va dirigida a la posible influencia que los escritos y enseñanzas de Hillel pudieron haber tenido en el ministerio de Jesús.

Para decirlo en otras palabras, la técnica interpretativa del Midrash tiene dos enfoques. Por un lado, el análisis y aplicación de textos legales en el canon de la Toráh escrita. Este ejercicio hermenéutico era eminentemente práctico, es decir, proporciona instrucciones para la aplicación de una regla bíblica. A esto, los hebreos lo llaman halajá. Por otro lado, están los textos morales o no legales; para esta categoría textual, la aplicación hermenéutica no es práctica sino teórica. Es decir, no tiene que ver con la regulación de reglas de comportamiento sino con asuntos existenciales, filosóficos, doctrinales, o mejor, con la vida misma. El hagadá por tanto, reúne interpretaciones subjetivas, a diferencia de las interpretaciones objetivas del halajá.

Por lo anterior, hemos llegado al momento axial de esta primera variante: ¿debemos considerar el planteamiento hermenéutico hebreo como estrictamente literal o filosófico? Sobre este tópico hay una discusión inacabada por parte de los académicos semitas. Sólo mencionaré dos ejemplos. En primer lugar, Michael Fishbane, autor ya referenciado, sostiene que el Midrash, lejos de ser una práctica exegética para la comprensión literal del texto, es una

14 Seijas, Guadalupe. *Historia de la literatura hebrea y judía*. Trotta, 2014., p. 290.

15 Renán, Ernest. *La vida de Jesús*. Traducido por A. G. Tirado. Edaf, 1968, p. 91.

actitud ideológico-filosófica cuya preocupación es la captación del sentido o significado textual: “La característica principal de esa actividad midráshica es su preocupación casi exclusiva por los asuntos relacionados con el significado, y menos con respecto a la interpretación literal o lexicológica del texto de las escrituras”¹⁶. Para Fishbane, el Midrash es generador de significado. Es decir, el significado no se descubre en el texto (como pretende el ejercicio exegético), sino que se le atribuye. En otras palabras, para el autor norteamericano el estatuto filosófico de la interpretación es superior al exegético en cuanto que “el lenguaje de las leyes es fijo, pero la vida es más compleja y excede su terminología”¹⁷.

La razón fundamental para tal afirmación es que, según Fishbane, es en las profundidades de la vida donde se origina la empresa hermenéutica. En las formas grandes y pequeñas, la especie humana siempre busca significado y trascendencia. Esta es su naturaleza hermenéutica fundamental.

Por otro lado, David Halivni sostiene que el Midrash es una especie de sustituto de la actividad profética del antiguo Israel. Ante la ausencia de la voz divina y la figura personal del profeta, sólo se tiene el texto de origen sagrado para ser interpretado. Por tanto, “el Midrash surgió después que cesó la profecía, lo que, de alguna manera, obligó al hombre a confiar en el Midrash”¹⁸. Halivni propone que el Midrash es un esfuerzo intelectual serio, imparcial y sin ambigüedades o especulaciones que ancla el presente en el pasado. Este pasado es canonizado por la escritura, pero a la vez se actualiza en la medida en que es interpretado.

Por tanto, el fundamento de toda exégesis rabínica está basada en la autoridad de las Escrituras. En este contexto, el rabino israelí propone una fórmula gramatical con la que los hebreos identifican

16 Fishbane, Michael. *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*. State University of New York Press, 1993, p. 9.

17 Fishbane, Michael. “Modern Jewish Theology and Traditional Hermeneutics”. En Hava Tirosh-Samuelsón y Aaron W. Hughes (editores), *Jewish Hermeneutical Theology*, volumen 14. Brill, 2015, p. 74.

18 Halivni, David. *Midrash, Mishnah y Gemara: La Predilección Judía por la Ley Justificada*. Harvard University Press, 1986, p. 15.

un Midrash exegético de cualquier otro intento de interpretación: “Para que un pasaje califique como Midrash, debe emplearse la fórmula ‘tal como está escrito’”¹⁹. Veamos un ejemplo:

Entonces Josué edificó un altar á Jehová Dios de Israel en el monte de Ebal, como Moisés, siervo de Jehová, lo había mandado a los hijos de Israel, como está escrito en el libro de la ley de Moisés, un altar de piedras enteras sobre las cuales nadie alzó hierro: y ofrecieron sobre él holocaustos á Jehová, y sacrificaron víctimas pacíficas (Josué, 8: 30, 31).

Según el investigador judío, la fórmula usada en Josué “como está escrito en la ley de Moisés” se repite trece veces en la Biblia, de las cuales todas, menos una (2 Reyes, 14: 6) están en los últimos libros de Esdras y Nehemías. Es importante reseñar que el contexto en el que los personajes bíblicos hacían referencia a un “escrito está” era siempre en función de recordar, ratificar o inculcar principios legales o mandamientos éticos y morales en virtud de la responsabilidad que tenía el pueblo para con su Dios, en ocasiones generales o específicos.

En esto radica la esencia misma de la exégesis; a saber, del texto debe emanar el mandamiento. En las Escrituras mismas debe estar basada la legislación. Al emplear así la fórmula “tal como está escrito” no se aduce nada que no esté ya explícito en el texto. Es decir, que el motivo exegético apela siempre a la autoridad del texto y el intérprete debe estar subordinado a la condición literal del texto.

Por lo anterior, es importante hacernos la pregunta ¿cuál de las dos escuelas de interpretación (literal o filosófica) representa mejor el pensamiento de los semitas? La respuesta es contundente: debido a las condiciones político-culturales del pueblo hebreo en esos momentos, el interés hermenéutico no era en manera alguna filosófico, sino ético-jurídico.

¹⁹ Halivni, David. *Midrash, Mishnah y Gemara: La Predilección Judía por la Ley Justificada*. Harvard University Press, 1986, p. 17.

Para entender correctamente la naturaleza hermenéutica de la cultura hebrea, debemos tener un conocimiento básico de sus dos eventos constituyentes: la configuración de Israel como un Estado-nación en el año 1020 a. C.²⁰ y la entrega de la Ley por parte de Yahvé en el monte Sinaí como elemento de inauguración constitucional. Los judíos venían de ser gobernados bajo las leyes del imperio egipcio por un periodo aproximado de cuatrocientos años según el Génesis (15: 13). Por tanto, bajo la nueva constitución divina, el pueblo debía experimentar una reorganización cultural y mental en relación con las nuevas costumbres donde la Ley viene a fungir una labor pedagógica, regenerativa y reglamentaria. Es en este contexto en donde los académicos semitas encuentran el papel fundamental de la Toráh.

En este sentido, Moisés Maimónides, filósofo judío medieval comenta que en relación con el estudio de la Toráh, era obligación para un judío dividir su tiempo: un tercio se debía dedicar al estudio de la Toráh escrita, un tercio a la oral, y un tercio en comprender la metodología de sus reglas hermenéuticas, de manera tal que llegue a saber cómo se aplican estas reglas y cómo se deducen lo prohibido y lo permitido²¹. Es decir, el judío no iba a las Escrituras para hallar doctrinas filosóficas abstractas, ni mucho menos para especular acerca de la naturaleza autoritaria del escrito sagrado, sino que su principal interés era descubrir principios prácticos que estuviesen en armonía con la voluntad de Yahvé y al mismo tiempo fungieran como base para el comportamiento humano.

Sintetizando esta primera parte, los hebreos fueron uno de los primeros pueblos que maduraron muy temprano en la historia en cuanto a la necesidad de la interpretación textual. El elemento fundacional para su constitución hermenéutica es la Toráh o Ley Escrita. Esta a su vez, tiene una institución auxiliar encargada por la interpretación, actualización y conservación del texto sagrado; llamada Ley Oral, la cual se divide en las dos formas de acercamiento

20 Uribe, Diana. *Historia de las civilizaciones*. Penguin Random House, 2008, p. 88.

21 Maimónides, Moisés. *Obras filosóficas y morales*. Traducido y con notas por el Rabino Aryeh Nathan. Obelisco, 2006, p. 136.

al texto antes mencionadas: halajá y hagadá. La primera se preocupa por el comportamiento jurídico y la segunda por los asuntos teológicos, filosóficos, doctrinales y existenciales. Estas dos prácticas exegéticas (halajá y hagadá) conforman el Midrash que para los hebreos es la escuela de interpretación bíblica.

No obstante, del otro lado del Mediterráneo, en la Europa Meridional, tenemos a Grecia, considerada como la cuna de la civilización occidental, que, en paralelo a los hebreos, desarrolló otra escuela de interpretación de textos que dista mucho de ser semejante a la de los semitas. A continuación, analizaremos brevemente su principal diferencia.

Segunda variante. La herencia griega es la lectura alegórica

Para una adecuada comprensión del pensamiento hermenéutico en Grecia, debemos analizar la relación que tenían con el fenómeno del conocimiento y de la comunicación durante los siglos VIII-II a. C. En ese tiempo, según los historiadores, la cultura griega sufrió tres grandes cambios políticos, sociales y culturales conocidos como periodo arcaico (con las mitologías de Homero y Hesíodo), clásico (escuelas filosóficas de Platón y Aristóteles) y helenístico (difusión de la cultura griega por Alejandro Magno).

Es increíble pensar que en tan solo 500 años (correspondiente al “tiempo-eje” de Karl Jaspers) esta cultura pudo desarrollar toda la base sólida sobre la que estaría fundado el mundo de Occidente. Esta estructura de pensamiento está conformada básicamente por cuatro categorías filosóficas, a saber: la mitológica, la retórica, la dialéctica y la lógica. No corresponde a este capítulo probar esta tesis en profundidad, pero sí mencionar el elemento en común de estas cuatro regiones: el tratamiento que los griegos realizaron en relación con el fenómeno del conocimiento y la comunicación. Es decir, los griegos no hablaron de una ciencia hermenéutica propiamente dicha (a pesar que de ellos heredamos su nombre), pero sí hablaron de la naturaleza misma del conocimiento y de la comunicación. Se

preocuparon por la producción, difusión y recepción del conocimiento; lo que, en esencia, es la búsqueda de toda propuesta hermenéutica.

Comencemos con el aspecto mitológico. Existen dos grandes propuestas que nos ayudan a entender el rol del mito en la cultura griega arcaica. Para la primera de ellas, el mito era a los griegos lo que la Toráh para los hebreos. Los que optan por esta postura sostienen que el sistema mitológico se convirtió para Grecia en textos canónicos o relatos autorizados en los que basaban sus creencias. Uno de los máximos exponentes de este planteamiento es Bronisław Malinowski, fundador de la antropología social. Él propone que el mito, tal como existe en una comunidad salvaje, es decir, en su forma primitiva viviente, no es simplemente una historia contada sino una realidad vivida. No tiene la naturaleza de la ficción, como la que leemos hoy en una novela, pero es una realidad viva, que se cree que sucedió en tiempos primitivos, y que desde entonces continúa influyendo en el mundo y los destinos humanos. Este mito es para el salvaje lo que, para un cristiano plenamente creyente, es la historia bíblica de la creación, de la caída, de la redención por el sacrificio de Cristo en la cruz²².

La segunda propuesta sostiene que los mitos eran para los griegos un instrumento de contenido simbólico, cuyo objetivo fundamental era explicar el origen y la naturaleza de los dioses, del universo y en consecuencia del hombre mismo. Es decir, los mitos eran para los griegos lo que la ciencia es para la cultura contemporánea. En esta línea de pensamiento encontramos a Claude Lévi-Strauss, antropólogo y etnólogo francés cuyo trabajo fue clave en el desarrollo de la antropología estructural. Él sostiene que a aquellas culturas primitivas las movía una necesidad o un deseo de comprender el mundo que los rodeaba, su naturaleza y su sociedad. Para lograr ese fin, proceden por medios intelectuales, exactamente como los de un filósofo, o incluso hasta cierto punto como los de un científico.

²² Malinowski, Bronisław. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. The Free Press, 1948, p. 78.

²³ Strauss, Lévi. *Myth and Meaning*. University of Toronto Press, 1978, p. 6.

En este sentido, para Lévi-Strauss no existe una especie de divorcio entre la mitología y la ciencia, es solo el estado actual del pensamiento científico el que nos da la capacidad de comprender lo que hay en los mitos. El antropólogo francés no está poniendo la explicación científica y la explicación mítica en pie de igualdad, más bien quiere destacar la grandeza y la superioridad de la explicación científica, la cual radica no solo en el logro práctico e intelectual, sino en el hecho que la ciencia es capaz de explicar sus propios logros y su propia validez.

Edward Tylor, fundador de la antropología cultural (teoría sobre la evolución cultural, la cual sostiene que los diferentes estatus sociales han evolucionado desde el más primitivo al más civilizado), propone que todas las sociedades pasaron por tres etapas básicas de desarrollo: desde el salvajismo, pasando por la barbarie y la civilización. Por tanto, para el antropólogo inglés, al intelecto humano en su primer estado infantil (o “salvaje”, como él prefiere denominarlos) se le puede asignar el origen y primer desarrollo del mito: “El poeta contempla el mismo mundo natural que el hombre de ciencia, pero en su oficio tan diferente se esfuerza por hacer fácil el pensamiento difícil haciéndolo visible y tangible”²⁴.

En consecuencia, es precisamente para la comprensión de estas mentes sencillas y sin educación a las que se les habla en lenguaje mitológico. Así, al examinar las salvajes leyendas de las “tribus inferiores”, encontramos la mitología del mundo en su forma más distinta y rudimentaria. El mito es para Tylor un aspecto lúdico-pedagógico en virtud de la mentalidad primitiva.

Ahora bien, independiente de la funcionalidad que pudo haber tenido el mito para las primeras culturas de la humanidad, una cosa sí es cierta: el mito es una de las primeras manifestaciones culturales para la aprehensión del conocimiento y herramienta útil de comunicación. Por supuesto, en este primer momento de la historia cultural de Grecia, el conocimiento y la comunicación

²⁴ Tylor, Edward. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom* (Vol. I). Dover Publications, 2016, 264.

tenían una fuerte tendencia místico-religiosa: “Un mito es una historia religiosa, se cree que es cierto. El mito se considera sagrado para aquellos dentro de la cultura de la mitología”²⁵. Según Bolton, el mito sirvió para varios propósitos, tanto para griegos y romanos, y uno de los más importantes es la religión. En estas culturas, el mito explicaba las creencias religiosas y justificaba sus rituales, lo cual influyó en el comportamiento de ambas culturas.

Incluso para Jan Bremmer, especialista en historia de la religión antigua: “La estatura del poeta en la sociedad se reflejaba en su estado casi sobrenatural. Él y sus canciones fueron llamados ‘divinos’”²⁶. Según el historiador holandés, se creía que su poesía épica había sido transmitida por las Musas que “miran todo”. En estas circunstancias, el mito para las primeras generaciones culturales era considerado (interpretado) de forma literal. Es decir, el mito era una verdad socialmente aceptada; por su aspecto sagrado, el mito se constituyó en un código de conducta social.

Por el contrario, Luc Brisson afirma que hubo cinco elementos históricos (en el siglo V, época clásica) que modificaron no solo el tejido sociocultural de los griegos, sino que también alteraron el estatus supremo del mito: la aparición de la moneda, de la democracia, de la historia, de la filosofía y de la escritura²⁷. Así mismo, Jan Bremmer sostiene que la profundización de la brecha entre las historias que contaban los poetas Homero y Hesíodo, así como la oposición cada vez más clara entre los rasgos distintivos del mito considerado como un hecho de comunicación oral, y los nuevos hábitos que se establecen con la práctica de la escritura y la lectura “condujo a la aparición de otro tipo de discursos, en particular el ‘historiador’ y el ‘filósofo’”²⁸. Para el historiador canadiense, estos desarrollos también cambiaron el estatus del poeta, la aceptación del mito y la naturaleza de la audiencia:

25 Bolton, Lesley. *The Everything Classical Mythology Book: Greek and Roman Gods, Goddesses, Heroes, and Monsters from Ares to Zeus*. Adams Media Corporation, 2002, p. 2.

26 Bremmer, Jan. *Interpretations of Greek Mythology*. Routledge, 1988, p. 4.

27 Brisson, Luc. *How Philosophers Saved Mythos: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Traducido por Christine Tihanyi. The University of Chicago Press, 2004, p. 5.

28 Bremmer, Jan. *Interpretations of Greek Mythology*. Routledge, 1988, p. 10.

“Además, la llegada de la alfabetización permitió a los intelectuales fijar y escudriñar la tradición”²⁹.

El gran cambio que experimentó el sistema mitológico fue básicamente una forma novedosa en la interpretación. El instrumento de lectura posterior no estaría fundamentado por una conciencia sagrada y literal, sino profana y simbólica. En consecuencia, el mito ya no fue considerado como una “verdad” socialmente aceptada sino como un artefacto simbólico al servicio de la especulación filosófica.

Los griegos desarrollaron el método de interpretación alegórico. Las posibles causas que subyacen a este novedoso instrumento de apropiación mitológica obedece a la evolución cultural y literaria de Grecia. Tenemos, por ejemplo, a Heródoto (484 -425 a. C.) considerado el padre de la historia, ya que fue el primer escritor que trató temas históricos utilizando un método de investigación sistemática, recopilando sus materiales y luego ordenándolos críticamente.

Luc Brisson establece que Heródoto llega para formular criterios que le permiten oponer su discurso a las narrativas de los poetas: “Basa la validez de su propio discurso en dos principios: lo que ha observado personalmente, y lo que él sabe a través de sus informantes elegidos”³⁰. Es decir que el fenómeno del conocimiento empieza a experimentar una transformación desde lo encantado hacia lo racionalizado.

Una segunda causa sería la forma negativa de cómo son representados los dioses en las epopeyas de Homero. En este sentido, al interpretarlas alegóricamente se estaría salvando de alguna manera la imagen de esas “divinidades”. Así lo confirma David Dawson: “Si se leen literalmente, las epopeyas homéricas realmente merecen ser censuradas por ser un mito ‘impío’ e ‘inadecuado’; cuando se leen ‘alegóricamente’, no se los ve como

29 Bremmer, Jan. *Interpretations of Greek Mythology*. Routledge, 1988, p. 5.

30 Brisson, Luc. *How Philosophers Saved Mythos: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Traducido por Christine Tihanyi. The University of Chicago Press, 2004, p. 11.

mitos sino como expresiones indirectas de profunda sabiduría filosófica”³¹.

El método alegórico viene a representar dos variantes de aplicación: si se toman los mitos como meras alegorías, estarían perdiendo en todas sus formas su esencia reguladora como institución socialmente aceptada; se desvanece todo elemento de “verdad” o “sacralidad”. Sería un atentado contra la esencia misma del mito. Este tipo de lectura tendría intereses deconstructivistas. En otras palabras, para el método alegórico el sentido superficial, simple o literal, desaparece del texto. Ahora solo importa el sentido profundo. Sin embargo, una segunda variante vendría para amparar este sentido deconstructivista, a saber, que el método alegórico posibilita la supervivencia del mito. Interpretar un texto de manera alegórica significaría flexibilizarlo en el tiempo y adaptarlo a las condiciones exigentes de cualquier entorno cultural.

Luc Brisson, en *How Philosophers Saved Mythos: Allegorical Interpretation and Classical Mythology* sostiene que “la alegoría posibilitó la adaptación e interpretación constante de los mitos para que se ajustaran al contexto en el que fueron recibidos. Eso hizo posible que los mitos sobrevivieran”³². No conviene en este ensayo tomar partido con respecto a estas dos alternativas, solo nos interesa mostrar las posibles causas que dieron origen al método de interpretación alegórico en la cultura griega.

Como fue previamente anunciado al comienzo de este apartado, los griegos trabajaron el fenómeno del conocimiento y la comunicación desde cuatro frentes principalmente: el mitológico-poético (representado por Homero y Hesíodo), el retórico (por los sofistas), el dialéctico (por Sócrates y Platón) y el lógico (por Aristóteles). Ya analizamos brevemente el aspecto mitológico en la cultura griega; ahora realizaré una breve pesquisa en cuanto a la

³¹ Dawson, David. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. University of California Press, 1992, p. 39.

³² Brisson, Luc. *How Philosophers Saved Mythos: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Traducido por Christine Tihanyi. The University of Chicago Press, 2004, p. 2.

relación que los académicos intentan establecer entre la retórica y la hermenéutica.

Básicamente para los griegos la retórica era una de las disciplinas encargadas por la producción sistemática del conocimiento y de la comunicación del mismo (aunque era una práctica muy criticada por Platón por su carácter demagógico en el marco político), sin embargo, la retórica no era utilizada solamente para intereses políticos; también fue usada en asuntos jurídicos.

George Kennedy sostiene que ante la llegada de la democracia ateniense en el siglo V a. C. la mayoría de las demandas penales se juzgaban en tribunales con jurados muy numerosos (de mínimo 201 miembros) elegidos por sorteo entre los ciudadanos libres. En Grecia no había abogados profesionales y tampoco fiscales. Aunque había secretarios y asistentes, no había jueces para interpretar la ley, acusar a los jurados e imponer reglas de relevancia. Debido a la necesidad de dirigirse a un jurado numeroso y a la cantidad limitada de tiempo disponible, la presentación de un caso consistía en discursos formales de cada lado. Estas alocuciones tenían que estar bien organizados para ser efectivas³³. Por tal motivo, argumenta Kennedy, estas son las condiciones que llevaron a la redacción de manuales de retórica judicial que los litigantes podían utilizar en la preparación de discursos. Sin embargo, otra opción surgió a finales del siglo V a. C.: alguien que tuviera que hablar en el tribunal y no estuviera seguro de su capacidad para hacerlo podía contratar a un redactor de manuales de defensa (logographos) para que le escribiera una disertación, que luego memorizaba y pronunciaba lo mejor que podía¹⁶.

El arte de la retórica se convirtió en una de las actividades más importantes de Grecia, desde su llegada al escenario académico hasta los tiempos del Imperio romano. A continuación, mencionaré algunos de sus representantes más destacados: Antífona, Protágoras, Gorgias, Empédocles, Isócrates, Aristóteles, Lisias, Demóstenes,

³³ Kennedy, George. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton University Press, 1994, p. 15.

³⁴ Ibid, p. 16.

Teofrasto, Quintiliano y Marco Tulio Cicerón, el indiscutible maestro de oratoria en la antigua Roma. Estos grandes maestros (tanto oradores como logógrafos) contribuyeron con importantes aportes teóricos dentro del universo canónico de esta disciplina. Tanto que en el siglo III a. C. la retórica “era considerada en la Biblioteca de Alejandría como uno de los tres géneros de la prosa literaria: oratoria, historiografía y filosofía”³⁵. Si la retórica fue para los griegos un sistema canónico para la producción del conocimiento y el arte de la sistematización en la difusión o comunicación del mismo, entonces estamos ante una de las primeras aproximaciones al campo de la hermenéutica.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, la hermenéutica para los griegos está estrechamente relacionada con la lectura alegórica del sistema mitológico arcaico; es decir, con el fenómeno de la comunicación vertical: de los dioses con los hombres. Por otro lado, la hermenéutica también tiene fuertes raíces con la retórica; el fenómeno de comunicación horizontal: de los hombres con otros hombres.

El método literal y el método alegórico-relativista en la hermenéutica posmoderna

Hasta este momento hemos analizado dos maneras diferentes de interpretación del texto, la semítico-literal y la greco-alegórica. La primera trata de conservar la distancia entre texto y lector, donde el sujeto (que lee) está subordinado al objeto (texto leído). El texto es la máxima autoridad en cuanto que responde a un estatuto de inspiración divina y, además, tiene vocaciones jurídicas y morales. La segunda, por otro lado, es una especie de “atentado” hacia el método literal. Dicho de otro modo, la interpretación en Grecia sufre una secularización: el sistema mitológico pierde toda conciencia sagrada y, en su lugar, se convierte en un fenómeno de análisis

³⁵ Kennedy, George. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton University Press, 1994, p. 64.

filosófico. Para este método de interpretación lo más importante no es la letra del texto (el acontecimiento) sino su sentido profundo.

Lo anterior cobra trascendencia si traemos a la reflexión la propuesta de Mauricio Beuchot, conocido como el padre de la hermenéutica analógica, una de las propuestas más recientes, cuyo argumento es el siguiente: “La hermenéutica analógica tiene muchas ventajas a la hora de interpretar un texto. Escapa a la equivocidad y a la univocidad, evita el absolutismo y el relativismo excesivo, y se coloca en medio, sirve de mediación”³⁶. Desde el punto de vista del filósofo mexicano, la hermenéutica posmoderna se resume en dos métodos de interpretación textual: absolutista y relativista. El primero es un método conservador que intenta salvaguardar el sentido literal del texto de las influencias subjetivas del lector. Mientras que en el relativista prima el papel del lector por encima del texto. Por tanto, la hermenéutica analógica viene a cumplir el papel de intermediaria entre estas dos maneras de abordaje textual.

Pero siendo más específicos, Beuchot señala que la historia de la hermenéutica también se puede resumir en estas dos grandes cosmovisiones interpretativas: “En la historia de la hermenéutica se ha dado [una] lucha entre los que privilegian demasiado el sentido literal de los textos y los que lo hacen por el sentido alegórico. El sentido literal es unívoco. El sentido alegórico tiene el peligro de equivocidad”³⁷. En cambio, una hermenéutica analógica trata de conservarse en medio, en la mediación, no pretende una interpretación literal del texto, pero tampoco se lanza a una interpretación puramente alegórica.

Beuchot³⁸ establece que la hermenéutica analógica reconoce en estadios de igualdad la relación entre el autor, el texto y el lector. No podemos darle “toda la preferencia al autor, pues siempre se inmiscuye la subjetividad del lector; pero tampoco podemos dar toda la preferencia al lector, so pena de perder la objetividad y hacer

36 Beuchot, Mauricio. *Perspectivas Hermenéuticas*. Siglo XXI, 2017, p. 9.

37 Ibid, p. 17.

38 Ibid, p. 10-16.

injusticia al autor. Tenemos que tratar de recuperar la intencionalidad del autor, sabiendo de antemano que va a predominar la intencionalidad del lector”, pero no demasiado.

Conviene comentar que se hizo un salto en el tiempo (de los siglos VIII al II a. C. hasta la propuesta posmoderna de Beuchot), que en opinión del lector puede parecer abrupta y superficial, pero existen dos razones que justifican esta decisión: en primer lugar, porque la fundamentación histórica del método alegórico y literal hasta nuestros días no es materia de consideración para este ensayo; y segundo, porque el autor mexicano ha realizado un trabajo exhaustivo en cuanto al rastro histórico de estas dos posiciones metodológicas.

Conclusiones

Alrededor del primer milenio a. C. se estaba desarrollando en Palestina un planteamiento hermenéutico paralelo al advertido en Grecia. Existe evidencia a favor de la consideración de sociedades, con culturas identitarias, que no han recibido reconocimiento significativo en la historiología.

Para los hebreos el estatuto textual tenía una función normativa, organizativa y moral; condición que los obligó, en cierto modo, a crear todo un amparo interpretativo: comentarios de textos auxiliares para garantizar la actualidad de los principios sagrados.

En Grecia no se habló directamente de la hermenéutica como disciplina, pero sí se ahondó en el fenómeno de la comunicación desde cuatro estadios: el mitológico, el retórico, el dialéctico y el lógico. Destacamos a los dos primeros, en cuanto que en ellos es donde los teóricos encuentran más semejanza con la hermenéutica.

La retórica por su naturaleza discursiva, persuasiva y jurídica se encargaba de la comunicación horizontal. Mientras lo mitológico, en virtud de su sacralidad, daba cuenta de la comunicación vertical. Sin embargo, con el advenimiento de la democracia, la historia y

particularmente de la filosofía, el mito deja de ser sagrado para convertirse en un elemento común lo que trajo como resultado el método de interpretación alegórica.

La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, propone que la historia de la hermenéutica se puede resumir en estos dos grandes métodos de interpretación: el literal y el alegórico. Esto con el ánimo de mostrar la actualidad del planteamiento hermenéutico, tanto de los semitas como de los griegos.

Autores

Helmer Quintero Núñez

P.h.D. en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Master en Teología Aplicada, Inter-American Adventist Theological Seminary, EE.UU. Docente investigador de la Corporación Universitaria Adventista Colombia. ORCID: 0000-0001-8068-8893.

Oscar Holguín- Rodríguez

Ph.D. Social Anthropology- Universidad de León, España, MEd. University of Cambridge. United Kingdom D.E.A Social and Political Sciences. Sociology. Pontificia Universidad de Salamanca, Sede Madrid. España Former Visiting Fellow. University of East Anglia UEA-United Kingdom BA Philosophy. Pontificia Universitas Lateranensis (Rome) ORCID: 0000-0002-6877-3080

Emerson José Cuadrado Hernández

Mg. Hermenéutica Literaria, Universidad EAFIT. Teólogo, Corporación Universitaria Adventista Colombia. ORCID: 0000-0001-8626-0142