

SABIDURÍA Y HERMENÉUTICA: LA INTERPRETACIÓN COMO PRÁCTICA SAPIENCIAL

José Antonio Antón Pacheco

Universidad de Sevilla - CET

El inmenso caudal de posibilidades metafísicas que va implícito en la noción de Sabiduría ha sido oscurecido en cierta medida por el excesivo jurisdiccionalismo de la iglesia occidental (la romana primero, y la reformada después), y sin embargo ha desempeñado una función más notable y poderosa en la cristiandad oriental. En occidente han sido las corrientes herméticas, esotéricas y espirituales las que en la modernidad han mantenido la experiencia de la mediación de la Sabiduría. Es decir, el impulso sofíánico no obstante ha estado germinando y alumbrando el desarrollo espiritual de toda la cristiandad a través de la ecesiología entendida desde una perspectiva pneumatológica. En este desenvolvimiento pneumatológico o sofíánico la exégesis ha desempeñado un papel trascendental, pues el mismo desenvolvimiento y esclarecimiento de la idea de Sabiduría ha estado marcado por la exégesis: esto es, la Sabiduría se nos ha ido poniendo en claro en la interpretación (lo que ocurrió con la misma literatura sapiencial bíblica) y la propia interpretación es la acción pneumatológica de la Sabiduría. Con lo que tenemos una vez más un modelo del círculo hermenéutico, donde los polos de la relación están determinados por la Sabiduría. Por eso, los movimientos pneumatológicos suelen implicar una hermenéutica espiritual. La importancia que le concedemos a Swedenborg viene dada porque precisamente en él nos encontramos unidas ecesiología, pneumatología y hermenéutica, donde la *ecclesia* se manifiesta como Sabiduría (o como acción de la

Sabiduría) y ésta se revela privilegiadamente en la interpretación. Hay una nostalgia de la mediación sofiánica que se hace palpable en la interpretación espiritual de la Biblia, y Swedenborg es por cierto un ejemplo fiel de ello. Pero aparece también en todos aquellos que contraponen al sentido literal y aparente la interpretación como experiencia espiritual y metafísica. En la metáfora gnóstica la caída de Sofía designa precisamente su historización quenomática, y por tanto su pérdida de sentido (en términos exegéticos: su pura literalidad). Éste es un factor que hay que tener en cuenta a la hora de analizar el hermetismo, el esoterismo y los movimientos pneumatológicos: como percepción de la mediación sofiánica, y por eso la interpretación bíblica que siempre les acompaña se caracteriza por su dimensión de búsqueda del sentido profundo¹.

Desde sus orígenes bíblicos y orientales, la noción de Sabiduría ha ido asociada a instancias relacionadas con la palabra y el lenguaje, por lo que responde a una perfecta coherencia interna su explanación en la hermenéutica y como hermenéutica. De hecho, el propio desarrollo de la teología sapiencial se ha ido gestando a la luz de la interpretación. Y como las ideas ontológicas de hipóstasis y mediación formaban parte del núcleo interno de la Sabiduría, resulta que las pautas hermenéuticas y las pautas ontológicas se aúnan indisociablemente: el saber sofiánico es un saber (ontológico y pneumatológico) que se da en la interpretación².

Todo el inmenso conglomerado exegético que son los *Arcana Coelestia* responde, por un lado (como hemos dicho muchas veces), a una actitud midrásica (*Arcana Coelestia* es un grandioso midrás); y por otro lado lo que Swedenborg lleva a cabo a través de sus exégesis es la interiorización de los relatos del *Génesis* y del *Éxodo*. Para él suceden fundamentalmente en el ámbito de lo espiritual (sin menoscabo de que también puedan acaecer en la historia): son visiones representables de categorías filosóficas, pues ya sabemos cómo para Swedenborg las nociones filosófico-teológicas tienden a

¹ Como ya sabemos, los desarrollos metafísicos de la noción de Sabiduría son múltiples: Shejiná, Ecclesia Spiritualis, Mundus Imaginalis, Alam al-Mizal, Alma del Mundo, etc. Es decir, siempre ideas que hacen referencia a la mediación ontológica.

² La terminología que recoge la idea de Sabiduría como palabra (o ideas asociadas al lenguaje) es rica: *dabar*, *menrá*, *fezgama'*, *melza'*, *col*, *shem*, *torá* y sus correspondientes traducciones al griego.

convertirse en figuras e imágenes. Otra lectura notable que hace Swedenborg es la eclesiológica. Se trata de ver en los relatos del Antiguo Testamento episodios de las Iglesias (consideradas más como instancias místicas que jurídicas), es decir, de los eones o etapas de la humanidad que manifiestan una revelación divina³. Es muy interesante esta perspectiva eclesiológica de la exégesis swedenborgiana, pues conecta su interpretación bíblica con la tradición patristica y le presta un tenor que no es exclusivamente individual.

En todo este movimiento hermenéutico de Swedenborg consistente en interiorizar o espiritualizar relatos veterotestamentarios encontramos grandes similitudes con Filón de Alejandría, con el alegorismo medieval y con relatos visionarios como los de Avicena o Sohrevardi. En todos ellos hay un alegorismo generalizado, siempre que se entienda la alegoría como la capacidad del texto para trasladarnos a significados latentes. Por ejemplo, es muy interesante la proyección pneumatológica que tiene la hermenéutica eclesiológica de Swedenborg, porque esto nos puede llevar a ir descubriendo nuevos ámbitos de sentido.

Si siempre habíamos insistido en la actitud midrásica de Swedenborg en un sentido muy individual, creemos así mismo que, aun siendo una experiencia visionaria interior y subjetiva, tiene no obstante una proyección comunitaria: la Iglesia, esto es, la realidad por la que Dios se hace presente entre los hombres. Por eso para el visionario sueco dimensión eclesiológica y dimensión pneumatológica vienen a coincidir. Y todo ello confluyendo en la dimensión exegetica. La exégesis de Swedenborg no es un mero subjetivismo, sino que requiere de una *ecclesia*, es decir, de un conjunto viviente (y por tanto espiritualidad) desde donde mana la fuente de la comprensión vivida y hacia donde marcha la misma comprensión.

Lars Bergquist tiene razón cuando afirma que toda la exégesis de Swedenborg va en dirección a explicar toda la Biblia en relación con la regeneración del hombre individual⁴. Pero junto a esta

³ *Las edades del mundo* de Schelling depende de la eclesiología swedenborgiana.

⁴ Lars Bergquist, *Biblioteket y lusthuset. Tio uppsaster om Swedenborg*, Estocolmo, 1996; *Swedenborgs hemlighet*, Estocolmo, 1999. Cf., nuestros trabajos *Un libro sobre Swedenborg*, Sevilla, 1991; *Swedenborg y la religiosidad romántica*, *Isidorianum* 4 (1993) 99-115; *Algunas precisiones sobre el concepto de "ecclesia" en Swedenborg*, *Axis Mundi* 4 (1995) 49-55. También cf., Anders Hallengren, *Gallery of mirrors. Reflections of Swedenborgian thought*, West Chester, 1998.

interpretación también existe otra que ve en el Antiguo Testamento una grandiosa alegoría del transcurrir de la Iglesia, preocupación decisiva en Swedenborg. Y es que en nuestro autor coexisten estos dos temas imbricados, indisolublemente unidos: la Biblia como alegoría de la regeneración individual, y la dimensión eclesial vista en cada versículo. Por otro lado, la exégesis antropológica de Swedenborg no es tan arbitraria como pudiera parecer de manera superficial. Toda una tradición proveniente de la Patrística (y ya en el mismo Filón de Alejandría) tiende a ver en el Génesis contenidos y significados que se proyectan hacia la constitución esencial del hombre y que sirven para dar cuenta de su historia más íntima (y en este sentido, la exégesis de Swedenborg enlazaría con la interpretación de Santa Teresa en *Las Moradas*). Todo lo cual no es nada extraño, pues la hermenéutica espiritual, por mor del hecho interpretado, funda la interioridad; y de esta manera los relatos bíblicos se reflejan sobre los procesos y movimientos del alma. Pues como pensaba toda la exégesis medieval, el Espíritu de la Escritura se corresponde con el espíritu que está en el hombre.

Una de las causas por las que la interpretación de Swedenborg resulta atrayente en cuanto que sistema de comprensión es porque se trata de una hermenéutica totalizadora. Las hermenéuticas totalizadoras tienen la virtud de incluir todos los órdenes de lo real bajo las instancias exegéticas: la donación de la palabra significativa se conforma como modelo de las determinaciones concretas. De este modo, las categorías de la hermenéutica se integran entre las categorías metafísicas tradicionales asimilando sus respectivos sentidos. La principal muestra de esta asimilación es la siguiente: ser y apariencia (con sus homólogos) equivale a sentido espiritual y a sentido literal; en el caso de Swedenborg: sentido interno y sentido externo.

Como en toda interpretación alegórica, Swedenborg lo que hace es afirmar el plano sobrenatural de la Escritura sobre los planos histórico, literal o filológico; pues en el fondo en eso consiste el alegorismo cristiano y ahí reside la inquina de quienes no aceptan el alegorismo: en que en el fondo tampoco admiten la dimensión sobrenatural o espiritual y se quedan con lo meramente filológico o histórico, es decir, con la dimensión secular. La interpretación alegórica como acceso espiritual al texto frente a la interpretación

literalista o filologista es el conflicto en el que se debate el Romanticismo y muy especialmente Hamann.

Este conflicto, por otra parte, no es completamente nuevo, pues en la Edad Media la afirmación expresa de la alegoría se realiza ante la insuficiencia del sentido literal para captar el significado profundo del texto. Y ahora en el Romanticismo el conflicto letra-espíritu toma un cariz especial: la dualidad letra-espíritu revelará la alternativa sacralización-secularización de las mismas Escrituras. El plano literal empieza a revestirse con la indumentaria de la interpretación "científica", sea de tipo filológico, arqueológico o histórico. Vaya por delante que J. G. Hamann (como ningún otro romántico, como ningún espiritual auténtico) niega el estatuto de legitimidad a la labor filológica. De hecho, Hamann sabía perfectamente griego, latín, hebreo y tenía amplias nociones de árabe⁵. Lo que defiende Hamann es la insuficiencia del análisis filológico para acceder al sentido profundo del texto bíblico, es decir, para experimentar el contenido espiritual y revelado. No basta con saber griego o hebreo, ni las circunstancias históricas, políticas y sociales en las que se desarrollaron los acontecimientos bíblicos, ni los géneros literarios en los que se escribieron aquellos relatos. Todo ello es el sentido exterior. Comprender verdaderamente el texto significa actualizarlo, revivirlo, volverlo a hacer presente. Es hacer que cada relato sea un relato en el que cada intérprete se refleje: esa es la substancia simbólica del texto. Y todo ello no se logra sólo por medios filológicos, sino a través de la experiencia metafísica, espiritual e interior de cada lector o intérprete. Y eso es posible porque de lo que habla el Texto sagrado es de la instauración de lo Trascendente por medio de la textualidad misma. Sólo se puede tener experiencia interior del texto si se concede que la Escritura transluce un suceso espiritual trascendente y transhistórico (y evidentemente a ello no se llega por métodos "científicos"). En la firme conciencia de ese fondo metafísico se basa toda la hermenéutica alegórica medieval (judía y cristiana, y musulmana con respecto al Corán): el Texto es instauración de lo Trascendente y Sobrenatural en lo inmanente y natural, y en participar de esa Presencia instaurada se cifra la hermenéutica espiritual del Libro. Por eso la

⁵ Por cierto, Swedenborg aprendió hebreo en la mitad de su vida para leer la Biblia en lengua original.

interpretación filologista nunca podrá suplantar a la verdadera interpretación basada en la repetición del acontecimiento narrado, que por ello mismo no es histórico ni se debe a las leyes de la historia, sino metahistórico: *"Todo relato bíblico es una profecía que se cumple a través de todos los siglos y en toda alma humana"*. A esto se reduce, en definitiva, la esencia de toda interpretación espiritual y la substancia de todo alegorismo bíblico: a la posibilidad que ofrece el Texto de repetir el sentido, al cumplimiento del sentido en cada uno de nosotros. Compárense si no, las anteriores palabras de Hamann con estas de Orígenes: «Esto (la Escritura) se cumple verdaderamente en nosotros (*Comentario al Éxodo*, 3,3); Estas cosas cada uno de nosotros debe cumplirlas en sí mismo" (*Comentario a Josué* 7,1-2). En consecuencia, la hermenéutica significa el acceso a la experiencia de la metahistoria.

Hamann vislumbró con absoluta lucidez que la hermenéutica de la Ilustración conducía a la eliminación del sentido espiritual y por ende a la eliminación de lo Espiritual mismo. Esta intuición de Hamann se ha ido corroborando a lo largo del tiempo: allí donde predominaba el elemento filológico como clave hermenéutica, allí se abocaba a la supresión no ya de una comprensión interior o espiritual, sino a la negación del Texto como revelación de lo Trascendente. El Romanticismo tuvo conciencia del desastre que suponía la Ilustración y por eso su reacción a través de Hamann, de los receptores de Swedenborg, y de Schleiermacher. En cierta manera la misma interpretación protestante, en su crítica a la escolástica medieval y en su nominalismo radical, había propiciado (tal vez incluso más que la Ilustración) la eliminación del plano interno de Libro y, paradójicamente, dado su biblismo a ultranza, la desacralización de las Escrituras. Lo que demuestra que la hermenéutica espiritual no conduce al biblismo fundamentalista, sino precisamente nos libra de él.

Los motivos románticos de predilección por Swedenborg se ven muy claramente en las palabras de Novalis criticando al luteranismo y a su exégesis bíblica:

Sin embargo, aquel puro concepto distó mucho de ser la base del protestantismo; por el contrario, Lutero trató en general al cristianismo de un modo arbitrario, desconoció su espíritu e introdujo otra letra y otra religión, es a saber, la validez general y sagrada de la Biblia, y con ello se entremezcló desgra-

ciadamente en la causa de la religión, otra ciencia terrenal, totalmente ajena -la filología-, cuya influencia consuntiva será a partir de ahora evidente. (...) Esta elección fue sumamente funesta para el espíritu religioso, ya que nada destruye su irritabilidad como la letra. En la situación anterior, no pudo ésta llegar a ser tan dañina, debido a la gran extensión, la flexibilidad y la abundante materia de la fe católica, así como a la esoterización de la Biblia y al poder sagrado de los concilios y del jefe espiritual; ahora en cambio, fueron aniquilados estos antidotos (...) y le hizo infinitamente más difícil al Espíritu Santo la libre vivificación, penetración y revelación. De ahí que la historia del protestantismo tampoco nos enseñe ya ninguna gran aparición maravillosa de lo supraterranal⁶.

Todo este párrafo pide recurrir a Swedenborg como remedio a la literalidad luterana. El texto de Novalis muestra, en el ámbito de la hermenéutica, las razones de la recepción romántica de las doctrinas swedenborgianas. Novalis participa del mismo espíritu que Hamann, y en este plano de igualdad podemos colocar la exégesis luterana y el filologismo de Michaelis, en la medida en que esterilizan a la verdadera hermenéutica, consistente en descubrir, simpatizar y vivir ese sentido puesto al descubierto por el desbrozamiento de la letra. Por eso tanto Novalis como Hamann sintonizan con toda la exégesis medieval, que da siempre prioridad a la alegoría frente al sentido superficial, de tal modo que ellos son sus herederos espirituales.

Puede parecer paradójico que un autor tan visceralmente nominalista como Hamann utilice por otro lado a las figuras bíblicas como universales. Pero precisamente las categorías de la hermenéutica espiritual o restauradora tienen esa facultad (basada en su propia sustancialidad metafísica): no son universales abstractos, sino que tienen que concretarse en cada uno de los que interpreta esa figura, es decir, en cada uno que la hace suya. Como para Filón, como después para Kierkegaard, todos somos (o podemos ser) Abraham, Jacob o colectivamente Israel. Son figuras (mejor que categorías) repetibles, válidas para todos, universales pues; pero esta universalidad se quedaría vacía si no se hiciese personal,

⁶ Novalis, *La Cristiandad o Europa* (trad. María Magdalena Truyol Wintrich), Madrid, 1977.

concreta e individual. La hermenéutica espiritual resuelve esa contradicción entre universalidad y particularidad: lo universal se hace concreto, pero lo particular en el movimiento concreto de asunción del modelo universal se integra bajo una categoría universal. Ese es el significado de la frase de Kierkegaard: "*Cada uno debe saber cuál es su Isaac*".

Ese sentido en el que Hamann toma a los personajes bíblicos como universales se identifica con la noción (y con la experiencia) del relato visionario. En efecto, el relato visionario, fenomenológicamente, significa que la narración es repetible por todo aquel que recorre el mismo camino descrito en el relato. Por eso el relato visionario es un aspecto fundamental para la teoría y la historia de la hermenéutica, ya que se convierte en una teoría universal y particular al mismo tiempo, y porque de hecho el mismo relato visionario proviene ya de una comprensión anterior, es decir, es ya de antemano una interpretación.

Contrariamente a lo que se suele decir, Hamann no tiene nada de irracionalista. Él no sólo no ataca la labor de crítica textual, sino que su acción en pos de la comprensión profunda de las Escrituras la denomina *La cruzada del filólogo*. Cruzada contra Michaelis, que representaba para él los desvaríos del filologismo, es decir, pretender que con una mera explicación literal, lingüística, verbalista, se tiene el contenido real y profundo. El motivo desencadenante de la cruzada fue un título de Michaelis muy sintomático: *La lengua muerta de los hebreos*⁷. Este título nos da la clave del conflicto letra-espíritu. No hay lengua muerta; sólo una lengua puede parecer muerta si el instrumento de captación de esa lengua (y quien dice una lengua dice una obra del tipo que sea) está muerto de antemano. La expresión "lengua muerta" es una contradicción en los términos. La palabra es la vida por antonomasia y está muerta para quien por su inepticia espiritual es incapaz de revivirla, esto es, de estar a la escucha de lo que ella dice. Por eso, por su concepción del lenguaje como Logos prolaticio que conforma la estructura inteligible de todo lo real, como Logos revelado que se encarna privilegiadamente en la lengua humana y en la Biblia; como ordenamiento del que todos los seres participan y se hacen comprensibles, por todo ello Hamann es el heredero directo del espíritu de la

⁷ J. H. Hamann, *Scritti sul linguaggio* (a cura di Angelo Puppi), Milán, 1977.

gran hermenéutica medieval: (...) Este deseo fue cumplido por la Creación, que es un discurso a la criatura por la criatura (...) La palabra de la Creación atraviesa todos los lugares hasta el fin del mundo, y en cada idioma se escucha su voz (...) Hablar es traducir de una lengua angélica a una lengua humana, es decir, de pensamientos a palabras, de cosas a nombres, de imágenes a signos, que pueden ser poéticos o quiriológicos, históricos o hieroglíficos, filosóficos o característicos (...) El "Libro de la Creación" contiene los ejemplos de los conceptos generales que Dios ha querido revelar a la criatura por la criatura; los "Libros de la Alianza" contienen los ejemplos de los artículos secretos que Dios ha querido revelar a los hombres por los hombres (...) Naturaleza y Escritura son los materiales del Espíritu (...)⁸. ¿Acaso no suscribirían estas palabras Orígenes, Gregorio Magno, Escoto Erígena o cualquier otro exégeta medieval? En consecuencia, y en esto también muestra Hamann la esencia tradicional de su pensamiento, el lenguaje llega a ser la unificación última de la sustancia inteligible que posibilita la comprensión y la comunicación, la raíz común de intelecto y sensibilidad⁹.

Está claro que el mero método filológico, aun siendo completamente legítimo, no basta para sintonizar con el contenido de las palabras: esto último es un movimiento del espíritu. Si falta esa interiorización (o subjetivización) de lo abierto por el sentido de las palabras, es inútil la erudición filológica. Schleiermacher es la consecución lógica de las intuiciones de Hamann.

Schleiermacher supone la sistematización de las intuiciones que ven en la experiencia del sentido el más fiel camino de acceso a la auténtica comprensión de un texto. En el fondo la actitud vital

⁸ J.G. Hamann, *Aesthetica in Nuce*, prélude, traduction et notes de Henry Corbin, en *Cahier L'Herne Henry Corbin*, París, 1981. En su magnífico *prélude* dice Corbin: "Es necesario entender ese acto de traducir como el acto absolutamente primitivo, no como el desciframiento de un texto ya dado de antemano, sino como la aparición misma de las cosas, su revelación por su nominación". Cf., Julio Seoane Pinilla, *Hamann: todo es palabra y la palabra es acción*, Estudios filosóficos 118 (1992) 457-73; Isaiah Berlin, *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno* (trad., intr., y notas de Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz). Naturalmente, los calificativos de "irracionalista" y "reaccionario" atribuidos en este libro a Hamann nos parecen completamente fuera de lugar.

⁹ J. G. Hamann, *Métacritique sur le purisme de la raison* (traducción y presentación de J. Colette), *Philosophie* 55 (1997) 3-13; *Una carta sobre la Ilustración. La metacritica sobre el purismo de la razón pura*, en «¿Qué es la Ilustración?», (traducción de A. Mestres y José Romagosa), Madrid, 1993.

e intelectual de Schleiermacher enlaza con las hermenéuticas inspiracionistas, por eso dijo él que "*la nómima de libros sagrados está abierta*", pues interpretar es coparticipar del mismo hábito que inspira al autor. Es decir, que Schleiermacher estaría en la misma frecuencia que la categoría "Biblia inacabada".

Todo el movimiento interpretativo de Schleiermacher va mostrando su conexión profunda con la hermenéutica espiritual, con el alegorismo en suma; sin perjuicio, claro está, de la propia originalidad de Schleiermacher y de lo que debe a su condición concreta de romántico. En el pensamiento de Schleiermacher se trata de penetrar, comprender y adivinar el sentido de un autor. El intérprete tiene que hacer suyo el sentido, restaurarlo y reconstruirlo. Ni que decir tiene que todo esto no es una operación psicológica, sino espiritual. El proceso de asimilación y comprensión se lleva a cabo gracias a la sustancialidad del lenguaje que propicia el proceso mismo de comprensión. Ahora bien, la interiorización que supone toda comprensión no significa una inmersión en la arbitrariedad subjetiva. El lenguaje del autor interpretado tiene que ser perfectamente conocido por parte del intérprete: es el polo objetivo del proceso de comprensión, la letra por la que hay que pasar antes de acceder a la alegoría. De la misma manera Avicena y Sohrawardí exigen un control filosófico, racional, de los elementos que conducen a la experiencia visionaria. De igual manera, Orígenes, San Jerónimo y toda la exégesis alegórica patristica y medieval (contra lo que habitualmente se cree) también piden de antemano un cuidado de las letras griega y hebrea. La parte objetiva de la interpretación no empece el factor de interiorización, de la misma manera que el sentido literal o exterior no niega el espiritual o alegórico: sólo es su antesala.

Cuando la identificación entre el sentido y el intérprete se alcanza, cuando se comprende en verdad, se llega a una fusión de horizontes que según el contexto filosófico en el que nos ubiquemos, adquirirá matices de unión mística o de asimilación metafísica (o ambas cosas a la vez). Ahora bien, el movimiento de comprensión de una obra nunca está completamente acabado, pues siempre habrá un sentido que descubrir según sea el intérprete o la situación en que un mismo exégeta incoa el movimiento de cada interpretación. En definitiva, la hermenéutica nunca está cerrada de una vez por todas, es una labor infinita. De forma similar, ese carác-

ter de apertura constante a la interpelación que es la hermenéutica schleiermacheriana, provoca, como el mismo Schleiermacher decía, que "*la nómina de libros revelados no está cerrada*". Eugenio D'Ors lo sintetizó con finura insuperable: *Toda palabra en que ha puesto el alma quien la ha escrito es -a derechas o a torcidas, de una vez o por contragolpe- Palabra de Dios*¹⁰.

De aquí que se pueda incluir a Schleiermacher dentro de la categoría de "Biblia inacabada", pues todo aquel que congenie en su exégesis de las Sagradas Escrituras con el mismo Espíritu que ha impulsado al autor, su interpretación será también fruto del Espíritu. Por eso podemos afirmar que la hermenéutica de Schleiermacher es inspiracionista, pues su propuesta interpretativa en última instancia consiste en compartir la misma inspiración que se quiere vivir y actualizar. Un mismo hilo religa revelación-inspiración-interpretación. Como en toda interpretación inspiracionista, en Schleiermacher se unen hermenéutica y pneumatología, y por esto no se puede reducir la congenialidad interpretativa a un mero movimiento psicológico. En última instancia, la congenialidad de toda comprensión se basa en la unidad trascendental del espíritu, y la noción de analogía preside el fenómeno de la comprensión.

Claro está, también encontramos en Schleiermacher la categoría de círculo hermenéutico. Desprovista de toda la ganga que posteriormente se añadiría a esta noción, el círculo hermenéutico expresa la relación entre el todo y la parte. El proceso de comprensión exige de un texto que éste se confronte con la totalidad de la obra, desde donde adquiere sentido; y la totalidad se proyecta en cada elemento que conforma esa totalidad. El círculo hermenéutico es la expresión formalizada de las ideas tradicionales midrásticas tales como "*la Torá explica a la Torá*" (lo recogió también Lutero en "*la Biblia se interpreta a sí misma*") y "*en la Torá no hay antes ni después*". Es decir, interpretar la Biblia es estar ya bajo la Biblia, y la Biblia requiere nuestra comprensión, ya que su esencia es estar proyectada hacia la interpretación. De la misma manera, para el Talmud la Torá no está cerrada, pues le es imprescindible

¹⁰ Eugenio D'Ors, *Bendición filosófica de un quiosco nuevo*, en *Cuando ya esté tranquilo*, Madrid, 1930. Muy significativamente, unas cuantas líneas antes D'Ors había estado hablando de Schleiermacher. En el mismo Eugenio D'Ors podemos apreciar figuras sofínicas en categorías de su pensamiento tales como eón o ángel.

su actualización oral a través del midrás haláquico y del midrás hagádico, inseparables de la Escritura desde Moisés mismo. No nos pueden extrañar todas estas conexiones con la tradición exegética, ya que el proyecto de hermenéutica generalizada de Schleiermacher parte de la hermenéutica restringida, es decir, de la interpretación bíblica, y ésta queda siempre en el trasfondo, a modo de fundamento de toda construcción sistemática de una teoría de la comprensión.

La noción de círculo hermenéutico es además muy rica. Se la puede aplicar respecto a una obra en relación con las totalidades en las que se inscribe: la lengua, el contexto socio-histórico, el género literario... y también en la relación de esa obra con el conjunto de la obra del mismo autor. Como se ve, hay grados en la apreciación del círculo hermenéutico, lo que significa que existen grados en el proceso de comprensión. Y entre todos ellos podemos establecer analogías que a la postre denuncian la unidad superior en la que se sostienen.

Schleiermacher se inscribe, pues, dentro del proyecto romántico de «Biblia inacabada», de Escritura abierta a la constante inspiración y actualización, de reivindicación del espíritu frente a la letra. Es el proyecto de los hermanos Schlegel, de Novalis, de Hamann en gran medida. El Romanticismo, en su dimensión esotérica y espiritualista, tiene una poderosa vena exegética que desemboca necesariamente en una mística del lenguaje y en una búsqueda de su unidad prístina, en una visión de la naturaleza como libro cifrado, en una revalorización, pues, del simbolismo; y todo esto lo hace participar de la heredad de la hermenéutica tradicional¹¹. El Romanticismo es en última instancia el proyecto de todos aquellos para quienes tiene prioridad la alegoría y su vivencia frente al sentido literal. Somos conscientes de las diferencias que existen entre todos esos autores. No pretendemos establecer una identidad abs-

¹¹ Una vez más hay que señalar la proximidad del esoterismo y del hermetismo con las exégesis espirituales, como se revela paradigmáticamente en el Romanticismo. Cf., Albert Béguin, *El Alma romántica y el sueño*, Madrid, 1978. Mercedes Comellas y Helmut Fricke, *El poeta, la naturaleza y el panteísmo. Ecos de Schelling y la Naturphilosophie en las Leyendas de Bécquer*, en *La memoria romántica*, Sevilla, 1997. José M^a G. Gómez-Heras, *Teología protestante. Sistema e Historia*, Madrid, 1972. P.C. Bori, *L'interprétation infinie*, Paris, 1991. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger: culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, 1984.

tracta entre todos ellos y las tradiciones que los alimentan. Pero ahora precisamente nos interesan más las similitudes, ya que en el fondo creemos que una profunda línea de continuidad, basada en la experiencia espiritual del Libro, los engarza a todos.

Hay otra idea que religa de un modo aún más sólido la hermenéutica de Schleiermacher (y en realidad su metafísica) con todo el pensamiento tradicional que aquí estamos exponiendo. Y es la siguiente: existe a lo largo de la obra schleiermacheriana una postulación de la unidad de la comprensión. Es decir, ha de haber una raíz común para el momento de interpretación gramatical de una obra y para el momento de apropiación psicológica de esa misma obra; para la objetividad y la subjetividad interpretativas; para la letra y el espíritu; para el lenguaje objetivo y general de un autor y el pensamiento subjetivo e individual de ese mismo autor; para el todo y la parte. ¿No es acaso el círculo hermenéutico la comprobación concreta de esa unidad? En efecto, la experiencia de la comprensión, la exigencia misma de coherencia metafísica, nos revela que el fenómeno de la interpretación (como la realidad misma) no puede estar desgajado, ni puede haber un hiato irreversible entre los elementos duales que veíamos más arriba. La interpretación misma es la unificación de lo gramatical con lo personal, de lo objetivo con lo subjetivo. Por eso, lo que posibilita la comprensión estriba en la unidad del fundamento trascendental que es Dios. Pues en realidad, lenguajes, biblias e interpretaciones son determinaciones de lo Absoluto, formas finitas de revelar y mostrar lo Infinito. Es esa unidad el trasfondo metafísico que hace posible tanto la emergencia de la obra (el lenguaje), como su comunicación y comprensión; pues por más que siempre exista una diferencia entre contenido de la obra y su interpretación, la analogía (basada en el origen común) legitima los acercamientos interpretativos. Es en esta postulación de una Instancia unificante donde apreciamos una de las mayores conexiones de Schleiermacher con la hermenéutica y pensamiento tradicionales¹².

¹² Friedrich Schleiermacher, *Ética ed ermeneutica* (a cura di Giovanni Moretto), Milán, 1984; *Los discursos sobre la hermenéutica* (introducción, traducción y edición bilingüe de Lourdes Flamarique), Cuadernos de Anuario filosófico, Pamplona, 1999. *Sobre los diferentes modos de traducir* (traducción de Hans Christian Hagedorn) en *Teorías de la traducción* (Dámaso López García de.) Cuenca, 1996. Cf. Denis Thourd, *Rhétorique et herméneutique dans les "Discours*

El mayor ejemplo de interiorización y repetición del relato de Abraham e Isaac (Gen 22) lo tenemos en Severino Kierkegaard¹³. Por eso precisamente la interpretación que Kierkegaard lleva a cabo es modélica, más desde luego que otra puramente filologista. Para Kierkegaard interpretar es repetir, hacerse contemporáneo del acontecimiento, hacerse uno mismo Abraham. Está claro que entonces el relato de Abraham pierde su significación histórica para hacerse precisamente relato, y en este sentido (en su sentido supra-histórico) posibilita la constante actualización del acontecimiento. Para Kierkegaard no es ya Abraham una figura que vivió y murió en un tiempo y en un espacio determinados; Abraham es un universal. Pero una categoría universal que se personaliza en cada uno de sus intérpretes, es decir, en cada uno de sus contemporáneos. Abraham es un universal válido para cada uno, pero un universal que tiene que interiorizar cada uno para que no permanezca como un universal abstracto. Y es que el pensamiento de Kierkegaard no sólo sobresale como filosófico o teológico, sino también desde el punto de vista de la hermenéutica; una hermenéutica que, por supuesto, se nos revela como espiritual, restauradora y de raíz metafísica¹⁴.

En Kierkegaard el relato (literario o histórico) se hace narración del alma, lo que significa en este caso apropiarse de la esencia misma del relato, es decir, de la verdad metahistórica de Abraham e Isaac. Una filiación espiritual, tipológica, aúna a Filón de Alejandría y su exégesis en *De migratione Abrahami* y en *De Abrahamo* (sobre todo 167-200) con Kierkegaard y su exégesis en *Temor y temblor*.

Existe, pues, una lectura hermenéutica del particular. El logro de lo particular acaece en la interpretación misma que transforma lo universal en para mí. El logro de lo particular es la adquisición

sur la religion" de Schleiermacher, Les Etudes philosophiques, 4 (1991) 501-23. Armando J. Levoratti, *La hermenéutica de Schleiermacher*, Revista Bíblica 59 (Buenos Aires 1997) 77-115. I. Izuzquiza, *Armonía y razón: la filosofía de Friedrich Schleiermacher*, Zaragoza, 1998.

¹³ Como es sabido, la exégesis del relato de Abraham la lleva a cabo Kierkegaard en *Temor y temblor* (traducción española de Vicente Simón Merchán, Madrid, 1987). Naturalmente no se trata de una exégesis literal, ni filológica, sino de una auténtica espiritualización del texto en función de su asunción personal.

¹⁴ Así, por ejemplo, *La repetición* es en gran medida una interpretación de *Job*: «Si *Job* es una ficción de poetas, si nunca ha existido un hombre que se llamase así, yo me apropio entonces de sus palabras y me hago responsable de ellas». *Oeuvres complètes* (edición P-H Tisseau y EM Jacquet-Tisseau).

misma de un yo que se absolutiza en su posición ante un Tú absoluto en el movimiento mismo de la interpretación del relato (no cabe aquí, por tanto, ninguna acusación de subjetivismo arbitrario). Con lo que vemos la coincidencia de la exégesis kierkegaardiana con la gnóstica, pues hacerse contemporáneo del relato significa la experiencia del instante. Instante y repetición son las dos categorías claves de la interpretación kierkegaardiana: la repetición (*gjentagelse*) porque en ella el intérprete se hace contemporáneo del acontecimiento del relato, se convierte en testigo de primera mano, rescata lo perdido en la historia, se particulariza en la particularización del universal¹⁵, es decir, el instante (*øjeblik, het, cairós*) como momento privilegiado de ese acontecer trascendental. La experiencia del instante en cuanto que tiempo cualitativo y repetición del acontecimiento fundamental, se opone a la historia como tiempo cuantitativo, inmediatez sensible y dispersa.

Hay un caso especial en la interpretación, cual es el que nos presenta el relato visionario. Efectivamente, por su estructura interna y por su misma motivación el relato visionario ocupa una posición privilegiada dentro de la historia de la hermenéutica. El relato visionario consiste en la explicación de un acontecimiento esencial para el intérprete, escrita y *narrada* de tal manera esa explicación que requiere a su vez de interpretación. Se suele dar aquí la circunstancia de que la misma exégesis que pone en práctica el relato visionario tiene que ser aplicada al mismo relato visionario: los relatos visionarios no sólo son explicación anagógica de un contenido o significado, sino que ellos mismos son anagógia, cumplen en ellos mismos el acontecimiento explicado. Por ejemplo, la hermenéutica de Swedenborg es autoexplicativa, es decir, tiene que ser aplicada a ella misma. Y además lo que se explica es aquello que explica. Así el *equus albus*: Swedenborg explica la imagen del caballo blanco (Apocalipsis 19, 11ss) que es a su vez la que explica la verdad profunda del texto¹⁶. El sentido espiritual (*equus*

¹⁵ «La repetición se encuentra en el reino del espíritu», Un pequeño anexo a *La Repetición*, en *Oeuvres complètes* (edición P-H Tisseau y EM Jacquet-Tisseau).

¹⁶ *De equo albo*, Londres, 1758. También cfr. *Le cheval blanc* (trad. De Le Boys des Guays), Cercle Swedenborg 1984, y *Emanuel Swedenborg, el habitante de dos mundos* (edición de Ch. Blom-Dahl y J.A. Antón Pacheco), Madrid, 2000. Para Swedenborg el sentido espiritual de las Escrituras se identifica, naturalmente, con Jesucristo.

albus) descubre el sentido espiritual con el sentido espiritual. Esto no es tautología, ni círculo vicioso; es precisamente círculo hermenéutico, precomprensión esencial. En Swedenborg se cumple plenamente aquello de *La Biblia interpreta a la Biblia*. En muchas ocasiones hemos expuesto la asimilación, desde un punto de vista fenomenológico, de Swedenborg a pautas midrásicas. En él, en efecto, se dan todas las condiciones para considerarlo como un paradigma de lo que estamos hablando: su referencia es siempre la Biblia y el descubrimiento del sentido; para ello recurre a la narración visionaria matizada de angelología; y el *Apocalipsis* (esto es: la Revelación) se convierte en la apertura al sentido profundo que trata de dilucidar. Y finalmente su mismo relato aparece como apocalipsis (en cuanto que desvelamiento).

La expresión "el relato de iniciación como forma de interpretación" abarca tres aspectos o dimensiones: 1) el relato de iniciación en sí mismo: su esencia, su historia, sus diferentes modalidades; 2) la interpretación a que da lugar el relato de iniciación, con su consecuente esencia, historia y modos; 3) la interpretación misma considerada como forma de relato o experiencia iniciática, de tal manera que este tercer aspecto puede coincidir con formas del primero, es decir, la interpretación se convierte ella misma en proceso de iniciación.

La diferencia fundamental entre la explicación conceptualizada y el relato visionario en cuanto que método de interpretación consiste en que este último es, aparte de vivido, expuesto narrativamente. En ese sentido el relato visionario tiene algo de mito, de midrás hagádico (por su sustancia narrativa), o mejor de midrás pesher, que es el nombre técnico que toman las narraciones visionarias del judaísmo. De alguna forma el relato visionario significa la culminación de la experimentación interpretadora, ya que se inserta la conciencia interpretadora en el acontecimiento interpretado o se transforma al paso que interpreta¹⁷. La recurrencia a la narratividad del relato visionario como forma de interpretación ha de entenderse como la recurrencia al mito para explicar aquello a donde no accede el logos. O dicho de otra manera: el orden de los conceptos *versus* el orden de las imágenes; teniendo en cuenta que

¹⁷ Esto es lo que expresan los relatos de Henoc, Avicena o Sohrawardí, entre la amplísima literatura que se podría argüir. Cfr. J.A. Antón Pacheco, *El símbolo del castillo interior en Sohrawardí y en St. Teresa, Isidorianum* 17 (2000) 149-67.

la preposición *versus* no significa "contra" sino "hacia". Por lo que sería: el orden de los conceptos hacia el orden de las imágenes. Esto querría decir que el orden conceptual requiere y necesita de las imágenes, de la representación, para alcanzar su propio cumplimiento y su realización más plena. Decíamos, entonces, que el relato visionario (su narratividad) es en cierto modo la forma suprema de interpretación.

El relato iniciático es una variante o modalidad del relato visionario, y también se presenta como forma de interpretación. En el relato iniciático la interpretación se ve como el viaje mismo hacia el sentido. De ser el viaje iniciático una forma de expresar el movimiento de la interpretación, se pasa a ser la interpretación misma una forma de proceso iniciático.

La experiencia filosófica por lo que tiene de vital es descrita (en el ámbito del pensamiento narrativo) a modo de un viaje iniciático, sea al mundo subterráneo, sea al mundo cósmico (como en Parménides o Platón). De hecho esta clase de relato está en el origen de la misma experiencia filosófica. Cuando la vivencia de la filosofía equivale a la contemplación de un sentido escriturario, entonces surge el fenómeno de la interpretación como viaje hacia el sentido (Filón de Alejandría, Sohrevardí). Por eso la presencia del ángel intérprete en gran cantidad de narraciones visionarias (apocalipsis, ciclo de Henoc), o de la escriturización de los elementos ontológicos o descriptivos del relato. El relato visionario es presentado, pues, como una iniciación al sentido de las Escrituras. De ahí se pasa a la consideración de la interpretación misma como iniciación (es lo que nos expone la apocalíptica, tipificado en la figura del ángel intérprete que descubre el sentido al visionario). Una consecuencia muy importante de esto es la conversión de los elementos narrativos en elementos escriturarios. Asistimos entonces en todo este proceso a la transformación de un movimiento *ad extra*, como eran las descripciones de las narraciones visionarias (fueran por el cielo, fueran por el mundo subterráneo), en un movimiento interior, *ab intra*. Indudablemente, en este proceso de interiorización interviene la conversión en moldes escriturarios, es decir, la interpretación.