

BIBLIA LINGUISTICA Y LITERATURA

La Biblia, más que cualquier otro libro, ha sido leída y releída, traducida, interpretada, comentada y proclamada por los creyentes. Ha sobrevivido dentro de una comunidad y para una comunidad —la Iglesia— cuya historia ha estado hasta el presente íntimamente vinculada a la aceptación e interpretación de este libro. Aunque pueda estudiarse como un libro más de los muchos que la humanidad ha producido, no puede soslayarse el hecho de que ha sido considerada principalmente como un libro religioso, que ha determinado la vida de mucha gente y ha sido un estímulo para la acción en la historia humana.

Puesto que el núcleo de su contenido tiene que ver con la comunicación de un mensaje escrito, la Biblia ha tenido siempre relación con el lenguaje y con aquellas disciplinas que estudian el lenguaje. En el mundo del lenguaje, la Biblia está "en casa", no es una intrusa.

La Biblia ha estimulado la investigación y ha engendrado una forma práctica de pensar y de obrar. No simplemente contiene un conjunto de proposiciones o verdades que pueden ser objeto de estudios lógicos o analíticos; es, y así ha sido entendida muy a menudo, un mensaje que compromete al hombre (1), y por lo mismo, vinculado con decisiones, actitudes y sentimientos.

/1/ D. D. Evans, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*. The Library of Philosophy and Theology. London, 1963.

En el estudio del lenguaje bíblico, tanto los teólogos como los biblistas tienen que enfrentarse con los problemas del significado, la referencia, los nombres, la comunicación, la intención, y con todos aquellos que tienen que ver con la exégesis e interpretación del texto. Hoy podemos observar que la ciencia bíblica contemporánea se relaciona con la Semántica/2/, la Filosofía del lenguaje, la Semiótica/3/, la Teoría de la comunicación/4/, y se ha llegado a tomar conciencia de que la lingüística es una disciplina que suministra ayudas importantes para abordar problemas teóricos y prácticos en las áreas de la Semántica del lenguaje bíblico, de la traducción, de la lexicografía, de la exégesis y del análisis del discurso/5/.

Por otra parte, tal vez ningún libro ha modelado tanto la cultura occidental e influido tanto en ella como la Biblia. Ha sido un recurso de primer orden en el desarrollo de la religión, la moral, la literatura, el arte, la música, y quizás también en el desarrollo de la filosofía y la historia occidentales. El vigor del relato de la creación, para poner un ejemplo, y el dramatismo con que se presenta la caída del hombre han determinado, durante muchos siglos, la comprensión de la naturaleza humana y de nuestra relación con el mundo.

La Biblia ha sido, en sus dos grandes partes: Antiguo y Nuevo Testamento, lenguaje, escritura y sentido. La historia de las interpretaciones bíblicas nos permite ver que los interrogantes que suscita el texto, la pluralidad de sentidos que éste encierra y el acto de leerlo son más antiguos que nosotros. Ciertamente, hoy se plantean esos interrogantes en términos nuevos y desde diversos ángulos. Sin embargo, no es la primera vez que la Biblia ofrece un terreno favorable para las investigaciones sobre el lenguaje, y tampoco es la primera vez que ella se beneficia de los estudios lingüísticos.

/2/ J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*. University Press, Oxford, 1961; J. F. A. Sawyer, *Semantics in Biblical Research. New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation*. SCM Press, London, 1972.

/3/ C. Chabrol, "Problèmes de la sémiotique narrative des textes bibliques", en *Langages*, 22, (1971), 3-12; L. Marin, *Sémiotique de la Passion. Topiques et figures*. Desclée de Brouwer, 1971.

/4/ E. A. Nida, "Implications of Contemporary Linguistics for Biblical Scholarship", en *Journal of Biblical Literature*, 91, (1972), p. 73-89.

/5/ E. A. Nida, *Towards a Science of Translating*. E. J. Brill, Leiden, 1964; G. Mounin, "Biblical Rhetoric and Faithful Translation", en *The Bible Translator*, July, (1979); L. Alonso Schoekel, "Novedades de la Nueva Biblia Española. Una autopresentación", en *Biblica*, 67, (1976), p. 420-28; J. C. Margot, *Traduire sans trahir. L'Age d'homme*, Lausanne, 1979

Finalmente, puesto que la Biblia se enmarca dentro del amplio mundo del lenguaje, se puede establecer una relación válida entre Biblia y Lingüística y entre Biblia y Literatura. Porque la Biblia es lenguaje, no es ajena ni a la una ni a la otra. "En el principio existía la Palabra": por eso la Biblia es lenguaje. "Y la Palabra se hizo carne" por eso, la Biblia es poema y literatura.

En el curso de este trabajo me propongo señalar varios puntos. En primer lugar, quiero mostrar, en forma descriptiva, cómo la Biblia y su lenguaje han sido objeto de estudio e investigación dentro de los marcos conceptuales que sucesivamente han guiado la lectura y la interpretación en la cultura occidental, utilizando las herramientas y las disciplinas que, en cada período histórico, han estado a la disposición de los estudiosos.

En segundo lugar, destacaré el hecho de que la Biblia es considerada, cada vez más, como literatura y apreciada como tal. Los más recientes estudios, sin desvincularse de una antigua tradición, invitan a redescubrir el texto, a verlo con nuevos ojos, a gozar de él como obra literaria, y no exclusivamente como texto religioso/6/.

Finalmente, presentaré un modelo de lectura del texto bíblico que permita incorporar al texto los elementos más destacados de los diferentes métodos de aproximación a su estudio. Como conclusión afirmaré que ningún método puede reclamar para sí el monopolio de la comprensión total del texto. La realidad que se analiza es demasiado rica y compleja para poder captarla solo a través de una única lente.

Se ha sugerido que es posible establecer una correlación entre la exégesis de la Biblia y los modelos conceptuales característicos de diversos períodos de la cultura occidental/7/. De acuerdo con esta hipótesis, la Biblia ha sido considerada como Palabra, como Discurso, como Biblioteca y, más recientemente, dentro de las lecturas estructuralistas y post-estructuralistas, como Estructura, Lengua y Texto. Cada uno de estos modos de aproximarse a la Biblia ha determinado la forma de estudiarla y de comprender su significado con los instrumentos de la Retórica, la Gramática, la Lógica, la Filosofía, la Historia y las Ciencias Humanas.

/6/ J. Barr, "Reading the Bible as Literature", en *Bulletin of The John Rylands Library*, 56, (1973), pp. 10-33; N. Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*. Routledge and Kegan Paul, London, 1982.

/7/ R. Lapointe. "Structuralisme et exégèse", en *Science et Spirit*, 24, (1972), 135-153.

Como Palabra, la Biblia es, ante todo, la Palabra de Dios mediante la cual El se revela a sí mismo. De este modo, la Biblia se convierte en el lugar privilegiado para conocer a Dios. Es fuente de vida y de verdad. Desde este punto de vista, la Biblia es comentada y parafraseada con la intención de descubrir en ella su más íntimo sentido: conocer la voluntad de Dios y el destino del hombre y de la historia.

Como Discurso, es un lenguaje sobre Dios, es decir, la correcta articulación de la revelación divina. El estudio de la Biblia se orienta entonces hacia el análisis de las proposiciones, con el fin de comprender su lógica y su fidelidad como representaciones verdaderas de la realidad divina. Estas dos primeras formas de acercarse al texto reflejan una intelección dogmática del mismo. La Biblia es considerada, ante todo, como un texto sagrado.

Como Biblioteca, la Biblia es una colección de libros y de documentos que nos permite descubrir la experiencia religiosa que les dió origen. Los textos son estudiados con los métodos de la crítica histórica. Los puntos que se toman en consideración son el origen del texto, la historia de su trasmisión, las condiciones y el contexto del autor. Puesto que los libros aparecieron en el espacio y en el tiempo, describir su génesis es revelar su significado. La diacronía guía el estudio del texto.

Como Estructura, Lengua y Texto, la obra misma se convierte en el principal objeto de estudio. El texto constituye un universo semiótico cuyos elementos, relaciones y transformaciones deben ser captadas para entender su significado. La sincronía guía el estudio del texto.

En el curso de la exposición me referiré con más detalle a algunos de estos aspectos. Daré una especial atención a dos periodos que han tenido gran importancia en la lectura e interpretación de la Biblia: el patristico-medieval y el moderno.

La relación entre lenguaje y religión ha sido siempre muy estrecha. El lenguaje ha sido visto como una especie de realidad que posee eficacia propia y que tiene una influencia definida en el origen de la existencia humana. Para muchos pueblos, el lenguaje primordial no ha sido simplemente un medio para designar las cosas, sino, ante todo, un elemento que les ha dado existencia y realidad.

En la Biblia, la palabra de Dios opera sobre la naturaleza y sobre la historia, crea las cosas e impone un orden en el caos: "La Palabra del Señor hizo los cielos; El habló y las cosas existieron" (Sal. 33:6,9).

En las literaturas de otros pueblos, la palabra de los dioses es activa: Marduk pronuncia palabras poderosas en el poema babilónico "Enuma

Elish'', y la palabra es el instrumento por medio del cual Amon-Ra creó el mundo, según la mitología egipcia.

La idea de la Biblia como la Palabra de Dios ha suscitado varias preguntas importantes: ¿Cómo puede aplicarse a Dios el lenguaje humano? ¿Cómo debe entenderse la inspiración de la Escritura? ¿Cómo puede traducirse la Biblia, escrita en unas lenguas particulares, a otras lenguas? ¿Poseen las lenguas hebrea y griega un estatuto especial? ¿Cuáles son los sentidos de las palabras y del mensaje de la Biblia? ¿Qué instrumentos teóricos pueden emplearse para afrontar estos problemas? ¿Cómo conservar y transmitir el texto? Para responder a estas y a muchas otras preguntas, el estudio de la Biblia tiene que abordar muchos de los problemas implícitos en la lingüística contemporánea.

Las diversas preguntas pueden agruparse en tres grandes puntos: 1. Una reflexión sobre el lenguaje. 2. Una reflexión sobre la traducción. 3. Una reflexión sobre el significado.

Dos textos de la Biblia me ayudan a introducir la consideración de los dos primeros puntos. El comienzo del Evangelio de San Juan señala la importancia de la Palabra: "Al principio ya existía la Palabra" (1.1). Este versículo se convierte en la fuente de un estudio permanente sobre el lenguaje y "señala el punto culminante en el culto de la palabra; es indudablemente equivalente a la apoteosis de la unidad lingüística"/8/.

Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, presenta, en una larga lista de nombres nacionales, el problema lingüístico que tuvieron que afrontar los primeros predicadores: "¿No son galileos todos esos que están hablando? Entonces, ¿cómo es que cada uno los oye hablar en su lengua nativa? Entre nosotros hay partos y medos y elamitas; otros vivimos en Mesopotamia, Judea, Capadocia, en el Ponto y en Asia, en Frigia o en Panfilia, en Egipto o en la zona de Libia que confina con Cirene; algunos somos forasteros de Roma, otros judíos o prosélitos; también hay cretenses y árabes, y cada uno los oye hablar de las maravillas de Dios en su propia lengua" (2, 8-11). Estos versículos plantean el problema de la traducción. Los cristianos saben que tienen que predicar el Evangelio a todas las naciones. Para lograrlo, tienen que encarar un doble problema, a saber, expresarse en las lenguas del mundo antiguo y acomodarse a las culturas y a las formas de pensar de pueblos diversos.

Los pensadores cristianos desarrollaron una teoría del lenguaje y se preocuparon por reflexionar sobre el problema del sentido. Su teoría

/8/ S. Ullmann. *Meaning and Style*. Collected Papers, Oxford, 1973, 1.

era una combinación de nociones filosóficas, lógicas y semánticas, ligadas a una concepción metafísica del hombre y del mundo.

El modelo conceptual de los autores patristicos y medievales era el siguiente: existe un orden objetivo del Ser al cual está subordinado todo, que es anterior al orden subjetivo del conocimiento. El Ser es Dios, y Dios es el Dios de la Biblia. Dios es trascendente, está más allá del alcance de la mente humana. Sin embargo, El se ha revelado a los hombres. Podemos descubrir los signos de su presencia en las huellas que su Ser ha dejado en el mundo creado, en las Escrituras que son sus palabras y en Jesucristo: su Palabra. Para el pensamiento medieval, toda realidad en la naturaleza y en el hombre, es el reflejo de Dios. El mundo sensible es como un libro escrito por el dedo de Dios: "Universus mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei".

En este modelo conceptual el valor del lenguaje se apoya en el hecho de ser el signo de las cosas. "No existe diferencia alguna entre estas marcas visibles que Dios ha depositado sobre la superficie de la tierra, a fin de hacernos conocer sus secretos interiores, y las palabras legibles que la Escritura o los sabios de la Antigüedad, iluminados por una luz divina, han depositado en los libros salvados por la tradición. La relación con los textos tiene la misma naturaleza que la relación con las cosas; aquí como allí, lo que importa son los signos"/9/. La Biblia ofrece, entonces, el testimonio de la presencia de Dios. Más aún, para el creyente, es la Palabra de Dios. Esta palabra ha sido anunciada. Los medios empleados para dicho anuncio son el lenguaje oral y el lenguaje escrito. De esta manera, el lenguaje humano se convierte en una forma de aproximarse a Dios: el conocimiento que logramos de Dios se consigue por la mediación de los signos de su presencia y por medio del lenguaje humano, que nos permite realizar una articulación significativa de los signos. Se hace necesario, entonces, elaborar una teoría de los signos que pueda suministrar una estructura teórica para comprender la relación entre el Ser y el conocimiento, y entre las palabras y las cosas. Con base en estas consideraciones, mencionaré, en primer lugar, el problema de la traducción y, en segundo lugar, la teoría del signo, elaborada principalmente por San Agustín.

Los primeros cristianos provenían de una tradición judía y usaron la lengua aramea y la lengua griega de la Koinè. Esta última fue empleada por los Apóstoles, que poseían la traducción griega de los Setenta. Durante el período apostólico y el de los primeros Padres de la Iglesia, la lengua griega suministró el marco lingüístico fundamental en oriente y occidente, pero muy pronto los cristianos sintieron la necesidad de

/9/ M. Foucault. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI editores, México, 1976, 41.

comunicar el mensaje evangélico en otras lenguas. Así fue como aparecieron numerosas traducciones de la Biblia al siríaco, al latín, al copto, al etiópico, al gótico, al geórgico y al armenio. En los primeros siglos del cristianismo, la lengua latina se fue desarrollando, poco a poco, como la unidad lingüística más fuerte de occidente y llegó a ocupar el lugar de las lenguas nativas, a las que desplazó casi por completo. En el curso de tres siglos, La Iglesia, que empezaba a ocupar un lugar preponderante en occidente, se latinizó completamente. El latín fue llevado a los pueblos germánicos y anglosajones. Carlomagno lo integró en la cultura del Imperio. El latín se volvió la lengua del Imperio y de la Iglesia. San Jerónimo tradujo la Biblia al latín, y, con el nombre de Vulgata, penetró en todas las áreas de la cultura occidental y se convirtió en uno de los más importantes factores de romanización y latinización de occidente/10/. La Vulgata suministró argumentos para reforzar la ideología del Imperio, ayudó a formar el latín medieval y las lenguas vernáculas. Se convirtió en la base de la educación y muchos aprendieron a leer en el texto sagrado. Muchas de sus frases y enseñanzas pasaron a formar parte de las leyes y de las instituciones. San Jerónimo acuñó nuevos términos y rebautizó, con un nuevo significado, palabras tales como salvación, regeneración, justificación, santificación, propiciación, reconciliación, inspiración, escritura, sacramento y muchas otras.

Fue en esta época cuando las escenas de la Biblia se representaron en el drama religioso, en las obras de arte: los frescos, las esculturas y los vitrales. La Biblia se convirtió en un universo semiótico, y por su influencia, las piedras de Europa, convertidas en catedrales, se hicieron la Biblia de los pobres, es decir, de los iletrados.

En las escuelas monásticas, la Biblia alimentó el culto litúrgico y la piedad individual. Su texto fue leído, meditado y comentado. La tarea de los expositores y comentaristas consistió en descubrir el profundo sentido encerrado en las Escrituras. Esta labor supuso una reflexión sobre el sentido y una concepción sobre el significado. Para los intérpretes de entonces, en todo texto hay una forma y un contenido. Este, constituido por las ideas, nos ofrece el sentido, y aquella, manifestada en la expresión, nos muestra el estilo del autor. El fondo nos da el pensamiento del autor, lo que él ha querido decir. La forma es, en cierto modo, secundaria con respecto al fondo. Sólo tiene un papel instrumental: permitir el acceso a la sustancia semántica, depositada como una semilla en el fondo del texto. Leer es ir más allá de la forma, para alcanzar el fondo, y así descubrir el pensamiento del autor.

10/ W. Ullmann. *A History of Political Thought: The Middle Ages*. Penguin Books. Middlesex, 1970. 52.

La época patristica y medieval desarrolló la teoría de los cuatro sentidos de la Escritura/11/, que procede probablemente de Filón o de Orígenes, y que fue ampliada por San Agustín y Beda. Estos sentidos son: el literal o histórico, el típico, el moral o alegórico y el anagógico. Los exégetas daban una gran importancia al sentido alegórico, pues para ellos la Biblia era, ante todo, una fuente de vida espiritual. San Agustín precisó la teoría de los sentidos de la Escritura, estableció y definió el método hermenéutico para estudiarla/12/ y desarrolló una teoría de los signos y de sus funciones, como también una filosofía de la comunicación verbal. A partir de él, la Edad Media se movió dentro de un universo agustiniano/13/. Lingüistas y semióticos de la talla de R. Jakobson, E. Coseriu y Z. Todorov, consideran a San Agustín como padre de la semiótica en occidente.

Cada período histórico emplea instrumentos especiales para analizar los problemas del pensamiento y de la realidad. En la actualidad estamos acostumbrados a emplear los recursos de las Ciencias Naturales, de la Lógica, de las Matemáticas y de las Ciencias Sociales. En aquellos tiempos, los instrumentos básicos eran la Retórica, la Gramática, la Dialéctica. Para San Agustín, por ejemplo, la Retórica constituye un instrumento privilegiado para trabajar el lenguaje y para lograr la transmisión de la verdad religiosa a través de la predicación.

Después de Agustín, las escuelas monásticas y catedralicias continuaron reflexionando sobre las palabras de la Escritura. Hubo dos formas de leer la Biblia: la primera se llamó la *Lectio Divina*. El monje leía el libro con la intención de lograr un beneficio para su vida espiritual. No le importaba tanto adquirir ideas cuanto saborear la Palabra. La segunda se denominó *Sacra Pagina*. La intención de esta lectura era obtener claridad sobre problemas más que todo intelectuales. El lector se concentraba en el texto, establecía divisiones y subdivisiones, y hacía un análisis del sentido, valiéndose de métodos filosóficos, lógicos y gramaticales. Clasificaba las palabras claves, estudiaba los términos abstractos y concretos, y establecía la distinción entre cosas significadas y la forma de su significación. Tomás de Aquino empleó este método. Para él, la interpretación de la Escritura está relacionada con la elaboración de un discurso teológico, el cual, aunque se valga de la Lógica y la Filosofía, se basa fundamentalmente en la Biblia, que constituye el lugar privilegiado de la revelación.

En el texto hay un excedente de sentido que no está completamente expresado en el significante, pero que está ahí de algún modo y debe

/11/ H. De Lubac. *Exégèse médiévale*. Aubier, Paris, 1959.

/12/ Agustín, *De Doctrina Christiana*, Obras XV, BAC, Madrid, 1969.

/13/ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Sain A. Thomas d'Aquin*, Vrin, 1950, 49.

ser descubierto por el análisis. En su exégesis, Tomás de Aquino tiene en cuenta la teoría de los cuatro sentidos, pero insiste particularmente en el sentido literal. Piensa que nada hay en el sentido espiritual que no esté ya, de algún modo, en el sentido literal del texto, en el cual se capta la intención del autor. No descuida, sin embargo, la hermenéutica de los símbolos ni el sentido espiritual.

Los períodos del Renacimiento, la Reforma y la Ilustración fueron muy ricos en estudios sobre la Biblia. En este trabajo me limitaré a considerar la relación entre Biblia y lenguaje en los dos últimos siglos.

Durante el siglo pasado, y hasta hace poco, los esfuerzos de los biblistas por entender el texto se concentraron fundamentalmente en el problema histórico. La historia incidió doblemente sobre el estudio de la Biblia y dio lugar a dos maneras de hacerlo: la primera, tributaria del método histórico-crítico iniciado por el sacerdote oratoriano Richard Simon, en 1667, indaga la historicidad de los hechos con la intención de saber si las historias que se narran en la Biblia son reales y si los acontecimientos tuvieron lugar. Hay que ver detrás del texto el acontecimiento de que se habla. En esta perspectiva, el texto habla de una realidad externa a él mismo. La segunda se interesa por la historia del texto, su génesis y su composición. Se impone así la crítica de las formas, la crítica de la redacción y la crítica de la tradición/14/. Los pasos básicos que hay que dar son los siguientes: analizar el texto en sus componentes, con criterios aplicables a otros documentos literarios; buscar las fuentes literarias en el período de la tradición oral y tratar de recobrar la forma primitiva de un texto particular y el posible contexto vital del mismo. Este tipo de trabajo fue desarrollado por Gunkel, quien pretendió liberar el estudio del Génesis y de los Salmos de una comprensión puramente histórica. Se estudian las formas literarias del Antiguo Testamento y, en el caso de los Evangelios, la investigación se centra en el descubrimiento de las unidades mínimas: relatos de milagros, frases breves, parábolas. El énfasis no se pone ciertamente en la historia de los hechos relatados, sino en la historia de las tradiciones y de la formación de los textos. Sin embargo, la preocupación mayor radica en la búsqueda de los orígenes de los textos. La crítica literaria es considerada como el medio de progresar hacia la forma primitiva de la tradición.

A partir de los años 50 se produjo una fuerte reacción contra esta fragmentación de los textos. Los nuevos trabajos que se emprendieron dieron primacía a la redacción de los textos, como totalidades, en la etapa final de su composición. Los elementos redaccionales que la historia de las formas había descuartizado por su preocupación excési-

/14/ H. Marshall, (ed.), *New Testament Interpretation*. The Paternoster Press. Exeter, 1977, 126-198.

vamente analítica, volvieron a tomarse en cuenta para explicar la composición de los escritos bíblicos, a los que se les reconocía el carácter de obras, tanto teológicas como literarias. En este momento, podemos apreciar una vuelta al texto, pero consierado como el simple testigo de una génesis. Los evangelios, por ejemplo, representan las intenciones del autor, que pueden descubrirse investigando los cambios, los retoques y las modificaciones que el autor o los autores han hecho a partir de las fuentes. De ahí que se estime muy conveniente el conocer esas fuentes. Mateo y Lucas —se dirá— utilizan a Marcos como fuente.

Se observa entonces cómo del análisis fragmentario de los textos se ha pasado al estudio de los conjuntos narrativos, aunque sigue predominando la perspectiva histórica, ya que el texto es percibido como un documento que habla de su nacimiento. En lo que se refiere al estudio del significado del texto, se piensa que está, en cierto modo, fuera del texto y que hay que buscarlo en la historia del mundo semita o griego, o en las ideas y costumbres que se reflejan en las distintas comunidades donde nacieron los textos.

Un nuevo grupo de investigaciones fue más allá del método diacrónico y centró su investigación en el estudio de la dimensión sincrónica del texto: es necesaria la crítica de las formas, pero es menester también atender al texto mismo como texto. No basta con quedarse en la prehistoria del texto, en su contexto social, o en su autoría; hay que estudiar la obra en sí misma. Esto significa una cierta crisis metodológica: se propone un estudio sincrónico de la totalidad del texto, en lugar de la lectura del mismo mediante el análisis y la diacronía. Los pasos dados en esta etapa, hacia el texto, son los siguientes: los críticos prestan una gran atención a las estructuras literarias que determinan la unidad de la composición de los textos. Al hacer una lectura cuidadosa de los escritos, aparece un conjunto de fenómenos que manifiesta que aquellos poseen una definida organización: paralelismo, inclusiones, quiasmos. Hay que recorrer los textos desde adentro. Es como entrar a una catedral, donde la arquitectura determina el itinerario del visitante. El lector, al enfrentarse al texto, percibe la totalidad del mismo y, en un determinado momento, puede prescindir del autor y de la función social del texto. Lo que habla es la obra en su conjunto, y lo hace a través de cada una de sus partes, integradas en un todo. Esta manera de aproximarse al texto permitió un desarrollo de la crítica literaria y del estudio de las estructuras y la imaginaria de los textos bíblicos: símbolos y mitos, efectos poéticos, dramáticos y estéticos. El interés por el autor y su intención quedó, en cierto modo, de lado. Lo que interesa no es tanto lo que pretendió el autor cuanto lo que produjo: la obra como producto.

En las dos últimas décadas, los textos bíblicos han sido trabajados con las herramientas que ofrece el análisis semiótico. Interesa saber

cómo funcionan los textos para producir sentido y comunicar algo. Es necesario descubrir las reglas internas que regulan la significación, y establecer así la gramática del texto. En este enfoque podemos advertir fácilmente la influencia del modelo lingüístico. El análisis semiótico estudia las estructuras internas del texto y las restricciones que éstas imponen al mismo. Señala además las posibilidades que se dan dentro de la gramática textual. Estas son como las reglas de un juego: por una parte, limitan la iniciativa del escritor; por otra, la orientan para que produzca numerosas y variadas jugadas. El efecto de sentido, producido por un texto, se convierte así en la actualización de las virtualidades que las estructuras prodiga. El análisis semiótico, por su naturaleza, se desliga de la historia. El puesto de observación que toma, como sucede en todo método, es el que determina el ángulo desde el cual se mira el texto. En esto radica su limitación. Una vez aplicado el método, quedan muchos interrogantes sin respuesta para quienes se interesan por adquirir una visión más total del significado.

El análisis del enunciado en su autonomía remite a la enunciación, y el conocimiento de las relaciones inmanentes al texto remite a las relaciones externas y sociales que condicionan su escritura y su lectura. La creación de sentido supone una intervención exterior, un enunciado individual o social. Además de las restricciones que el lenguaje y la gramática le crean a cada hablante o escritor, están las que resultan de la pertenencia de éstos a un grupo o clase social y las que se derivan de la personalidad de los mismos, de sus intenciones y de las situaciones en que se expresan. Desde la estructura se vuelve a replantear el problema de la historia.

El regreso a la historia de una manera nueva es característico de los más recientes estudios sobre el texto. Se aprecian nuevos enfoques, un tanto diferentes de los tradicionales análisis históricos, en esta nueva perspectiva, la historia de una obra es la vida de esta en la historia humana, desde su primera aparición, en un momento y lugar dados, hasta su última manifestación, en el aquí y ahora, en el acto socialmente determinado de su lectura. La historia de la Biblia es, en consecuencia, la historia de su lectura; más aún, la historia del impacto y del efecto que, como Escritura, ha dejado en el mundo por la mediación de sus lectores. Descubrir el sentido de la Biblia es, por tanto, conocer también lo que se ha hecho con ella en la historia, es entenderla en su función histórica y social.

Una forma auténtica de acercarse a la Biblia es considerarla como literatura, y no sólo como historia o expresión teológica. Los historiadores ciertamente deben estudiar cualquier evidencia que los relatos bíblicos puedan ofrecer para una reconstrucción histórica, pero el estudio y la lectura de la Biblia no pueden quedarse exclusivamente dentro

de una perspectiva histórica y referencial. Frecuentemente, la Biblia es abordada por los creyentes como un libro que informa sobre hechos y palabras útiles para la salvación. Es leída como fuente de conocimiento verdadero sobre los objetos a que se refiere: Dios, mundo, redención, pecado, vida futura. Son muchos, sin embargo, los testimonios que nos muestran que la Biblia ha sido leída y gustada como obra literaria. El libro de Job, de Isaías, de Ruth, el Cantar de los Cantares, algunos textos de Jeremías, el prólogo de San Juan, amén de los numerosos textos en los que, de manera constante, aparecen el paralelismo, la aliteración, la asonancia, la paranomasia, el símil, la metáfora, la paradoja, la hipérbole, la parábola, la expresión simbólica, son sin duda obras maestras de la literatura. Los "actos de Dios" de que se habla en la Biblia no solo deben entenderse como categorías históricas; ellos tienen mucho de drama, de epopeya, de lirismo, de poesía. El Exodo, por ejemplo, puede mirarse como paradigma de las historias y de los mitos humanos, cuya profunda significación se encuentra en la forma de expresar aspectos y situaciones de la condición humana que, en una u otra forma, siguen presentes, como la esclavitud, la opresión, el ansia de liberación, la búsqueda de la utopía. La elaboración poética e imaginativa puede llegar a captar mejor el carácter real de un evento, que un relato puramente fáctico y verificable. Por otra parte, hay que tener en cuenta que "si algo históricamente cierto se halla en la Biblia, no está allí porque sea históricamente cierto, sino por otras razones. Las razones tienen que ver presumiblemente con la profundidad y el significado espirituales. . . El libro de Job, visto siempre como un drama imaginativo, es evidentemente más profundo espiritualmente que las listas de cantores en el libro de las Crónicas, listas que pueden ser o contener datos genuinamente históricos"/15/.

En la actualidad, son muy numerosos los estudios literarios de la Biblia/16/, la cual empieza a ocupar un puesto muy especial en las facultades de letras y literatura, y no solo en las facultades de teología.

La poesía es uno de los lenguajes más característicos de la Biblia. En poesía se han escrito los mitos, las liturgias, los oráculos proféticos, las lamentaciones, los credos, la sabiduría de Israel. Jesús utiliza, como vehículo de su predicación, la poesía y sus imágenes. "En toda situación mítica o épica que envuelva lo divino y lo humano, y en la comunicación o acción entre el cielo y la tierra, el lenguaje apropiado es el de la poesía. La prosa puede ser apropiada para describir la situación y las circunstancias y para bosquejar efectos y restos históricos; solo la poesía puede portar el misterio de lo milagroso y su sentido para

/15/ N. Frye, *op. cit.* 40.

/16/ Ver nota 6.

el presente. Justamente, como lo milagroso participa en la historia con lo mundano y a la vez lo trasciende, así la poesía participa en la lengua con la prosa, pero también la trasciende”/17/.

La metáfora, que constituye hoy objeto de tantos estudios, es una figura imprescindible del lenguaje bíblico. ¿Quién no ha leído el Cantar de los Cantares? Recuerdo una conferencia del profesor Luis Alonso Schökel, pronunciada en Bogotá, quien nos decía que, para traducir este poema como literatura castellana, a más de conocer perfectamente la lengua hebrea y la lengua castellana, tuvo que revisar la poesía española e hispanoamericana con el propósito de ver cómo se había cantado al amor. Leyó el Romancero, el Cancionero, a Garcilaso y a Neruda, a Lorca y a los místicos, y encontró en ellos las condiciones previas para verter al castellano la poesía hebrea. Entendió perfectamente lo que había dicho Goethe; “El que quiera entender a un poeta, tiene que ir a la tierra del poeta”. Miremos en el Cantar el uso de la metáfora. En este hermoso poema aparece el campo con sus rebaños, colinas, valles y viñedos, con el sol esplendoroso y las flores; también aparece la corte con su rey, sus alcobas, doncellas, joyas, perfumes, banquetes, calles y plazas. El campo y la corte funcionan como un sistema metafórico que expresa la separación de los amantes, que anhelan y buscan la unión, el encuentro. Las imágenes están presentes por todas partes con una fuerza sensual: las brisas, las fragancias, el vino, el gusto de las comidas y la belleza natural. El lenguaje emotivo es muy intenso: enamoramiento, ansiedad desesperada, gozo y regocijo. En el poema se percibe bellamente la energía y la gracia de los animales: las gacelas, las cabras, el cuervo y las palomas. La imaginaria de jardines cercados, de paredes, de puertas, de ausencia y presencia, de hallazgo y de pérdida, invade el poema con la tensión que provoca el deseo sexual, la frustración y la satisfacción plena. Es la consistencia perfecta en el juego de la metáfora lo que crea la calidad erótica de la obra, y no la referencia explícita a los besos o a los senos de la doncella. El lenguaje es sutil y seductor, y deja muchas cosas silenciadas, pero presentes. Las imágenes del poema, la metáfora, el lenguaje poético no dejan que el amor se evapore en una abstracción filosófica. Cuando Juan de la Cruz quiere hablar de las relaciones del alma con Dios, tiene que acudir a la poesía, a la metáfora. Se podría recorrer el universo metafórico de la Biblia y encontrar en él un sabor poético fascinante.

Jesús utiliza la metáfora de manera muy frecuente en su enseñanza. El reino que predica es, según él, “como la levadura que transforma toda la masa” (Mateo 13,33). Las imágenes que emplea las toma de la experiencia diaria. En su lenguaje están las ciudades y los campos, el

/17/ D.N. Freedman, “Pottery, Poetry and Prophecy: An Essay on Biblical Poetry”, en *Journal of Biblical Literature*, 96, (1977), 20.

sufrimiento y la alegría, el vestido, el cuerpo, las costumbres, la muerte. Sus metáforas las construye con alusiones a las semillas, a la luz, a la sal, a las aves, a los lirios, a las ovejas, a las palomas. Sus parábolas son metáforas que describen la naturaleza del reino. Se limita a decir a qué se parece. Esto mismo es muy instructivo. Jesús no habla como un teólogo, no enseña por conceptos (ideas generales concebidas por la inteligencia) sino por imágenes. Así se hace comprender de todos, ignorantes y sabios. El símbolo hace pensar, obliga a reflexionar, se puede decir. La parábola sorprende, admira, choca, provoca: descubriendo tal o tal perjuicio. . . obliga a reconsiderar las cosas, a tomar una decisión nueva”/18/.

La consideración de la metáfora nos lleva al lenguaje simbólico. Los trabajos de Cassirer y de Ricoeur rehabilitaron el carácter originalmente mítico y sustancialmente simbólico del lenguaje humano, con lo cual se puso en tela de juicio el lenguaje racional, el lenguaje del concepto claro y distinto, como forma única y privilegiada del lenguaje. El interés por la abstracción y el positivismo permitió, a comienzos del siglo, producir logros muy significativos en el saber científico y teórico, pero hizo que el énfasis se pusiera sobre su única forma normativa: la forma lógica. En nuestro siglo, filósofos como Carnap y Tarski se interesaron por el estudio de las propiedades sintácticas y semánticas de los lenguajes formales, pero también hubo otros, como Wittgenstein y Austin, que pensaron en el lenguaje cotidiano, y como Heidegger, que hablaron sobre el lenguaje del poeta. Durante algún tiempo, el hombre ilustrado occidental se hizo sordo a un tipo de lenguaje distinto del que sirve para transmitir un saber puro, o un saber hacer. En la actualidad, observamos con agrado una tendencia a escuchar de nuevo los lenguajes del querer, del amor, del sentimiento, los que llevan a la acción y a la responsabilidad. Se empieza a aprender como si se hubiera olvidado, el lenguaje de la existencia se mira no sólo como el lenguaje de la fiesta, sino sobre todo como la fiesta del lenguaje. En esta fiesta la Biblia tiene un puesto privilegiado. Ella comunica, mediante un lenguaje de una riqueza poética extraordinaria, el surgimiento del mundo, la victoria sobre el caos, el amor por el mundo y por la vida, la batalla de la esperanza y el camino de la utopía. En la Biblia, a través de su lenguaje sencillo, vigoroso y concreto, se proclama el recuerdo y la esperanza de los hombres.

Los textos bíblicos son, en la actualidad, objeto de numerosos análisis y de variadas lecturas que permiten descubrir su riqueza de sentido. No hay método de análisis que no haya sido puesto a prueba. En esta última parte, me propongo señalar algunas ideas sobre el pro-

/18/ P. Ricoeur, "Le Royaume dans les paraboles de Jesus", en *Etudes théologiques et religieuses*, 51, (1976), 16.

ceso de la lectura. Se lee para entender algo y para descubrir, dentro de los límites señalados, el significado y la intención encerrados en lo que se lee. Se da, por tanto, un contacto entre un texto particular y el lector, que supone varios aspectos: (a) Soy yo quien lee. Por una parte, tengo varias motivaciones para leer un texto determinado. Puesto que, casi siempre, yo no soy el primer lector que se acerca al texto, mi contacto con él supone cierta información sobre el mismo, recogida por diversos medios: un libro, una conversación, una película, una cita, una opinión, una obra de arte. Todos estos elementos pueden constituir parte de mi precomprensión del texto. Por otra parte, gracias a mi espontánea intuición, soy capaz de captar el sentido general de un texto con anterioridad a un estudio analítico y sistemático. (b) El texto, objeto de mi lectura, ha tenido un proceso de composición, de redacción, de transmisión y manifiesta también la preconcepción del escritor. Si me acerco al texto por medio de una traducción, debo adoptar el texto establecido por los críticos y por las opciones gramaticales, semánticas, lexicográficas e históricas del traductor. (c) Cuando leo el texto, aplico un nuevo discurso al discurso original del mismo. Vuelvo a contar la historia, a releer el texto, a reescribirlo. Por más fiel que quiera ser en mi lectura, proyecto inevitablemente sobre el texto mis puntos de vista y se abren nuevas perspectivas para leerlo. Todo texto, por consiguiente, es susceptible de una pluralidad de lecturas. Estas dependen, en parte, de los métodos, de los intereses y de los diferentes puntos de vista del lector. Cada lectura supone un esfuerzo por combinar y organizar el material que constituye el tejido estructural del texto. Estas presuposiciones justifican un modo de exposición que no procede de manera lineal, sino que va del todo a las partes y de las partes al todo.

1. Mi primera lectura de un texto es una lectura llana, de corrido, cuidadosa e ingenua. En ella se da lo que cualquier lector atento entiende al leer. En el caso de una narración, por ejemplo, se aprecia la acción, los caracteres, el diálogo, la trama y el desenlace o conclusión. Al final de esta lectura, se puede captar, en cierto modo y según el género literario empleado, el mensaje del autor, como también se experimenta la satisfacción que resulta del placer de la lectura.

2. Mi segunda lectura hace un análisis cuidadoso de los elementos del escrito: el léxico y las estructuras sintácticas, los campos semánticos y las relaciones que se dan entre los elementos de las unidades lingüísticas. Por medio de este análisis minucioso podrá captar muchas cosas que no fueron comprendidas en mi primera lectura/19/.

3. Mi tercera lectura me hace volver al todo, dentro de la perspectiva de un cierto análisis estructural. Tomo el texto como tal, sin referencia

/19/ Ver el estudio de Roland Barthes sobre Génesis 32: 23-33, en *Análisis Estructural y Exégesis Bíblica*, La Aurora, Buenos Aires, 1973, 29-44.

a ningún elemento extralingüístico (en el caso de que esto sea realmente posible), y trato de ver su estructura interna, el juego de las relaciones, oposiciones y transformaciones, con el fin de insertar el relato dentro de una gramática general del texto. Al final de esta lectura espero poder decir que poseo una mejor comprensión del texto, en el sentido de haber percibido los procesos mediante los cuales se constituye el significado. Pero, ciertamente, no podré decir que con este único procedimiento he llegado a agotar el sentido; más aún, no podré decir que haya agotado el sentido que, en principio, podría captarse con tal procedimiento.

4. No puedo quedarme prisionero de la sincronía. Una cuarta lectura me conduce a la historia y me abre el camino para enfrentar el problema hermenéutico y el problema del sujeto. Del estudio del enunciado paso al estudio de la enunciación, manteniendo así una tensión dialéctica entre el análisis sincrónico y el análisis diacrónico. Finalmente, tengo que mirar el texto, objeto de mi lectura, en una secuencia histórica de sus lecturas y comentarios para descubrir la vigencia del mismo y las acciones y reflexiones que ha generado su lectura.

Al término de mis lecturas llegaré a una conclusión muy obvia: no existe un método único para comprender el significado. Sólo si acepto una pluralidad de métodos y de lecturas, puedo llegar a un mejor conocimiento del sentido. Tal actitud me libera de los dogmatismos metodológicos y me dispone a mantener, ante los textos y ante el significado, una postura de asombro que mantiene en una búsqueda permanente.

Los pasos señalados son, tan solo, una ayuda para acercarse al texto. Ellos no bastan para comprender una obra, hay un clima y un contexto sensible que es definitivo para gozar de la lectura: no me produce la misma fruición leer en una casa campestre, en un vehículo, en el silencio de un recinto sagrado, en un estudio solitario, en voz baja o en voz alta. Ciertamente leer en voz alta es una experiencia en la que no sólo se regocija la vista sino también el oído, los labios, todo mi cuerpo; la entonación, las pausas, el ritmo de la respiración me permiten penetrar mejor en el misterio del lenguaje.

Cuando yo leo, hablo con otro, aunque me encuentre solo, como los lectores silenciosos de los cuadros de Rembrandt. Y en ese diálogo descubro que el otro sabe algo acerca de mí que yo no sé. Cuando me sumerjo en un gran libro siempre encuentro algo nuevo, inclusive en cada lectura. Por eso debo detenerme, mirar con atención, volver a leer, saborear lo que leo. La atención de discípulo me permite descubrir zonas de sentido insospechadas, me sumerge en una especie de profundidades marinas para luego retornar a la superficie con una flor o con una perla. El dejarme llevar de la mano de otro me libera, a menudo, de la prisión de mi propio universo.