

Los límites del texto sagrado.
Tópicos del Seminario, 22.
Julio-diciembre 2009, pp. 53-74.

**De la sacralización a la lectura:
un acercamiento enunciativo de la Biblia**

Louis Panier

Universidad Católica de Lyon (CADIR)
Université Lumière Lyon — UMR 5191 ICAR

Traducción de Juan Guillermo Dothas

Introducción

Se acostumbra situar al cristianismo entre las “religiones del Libro” para señalar el lugar central que el libro de la Biblia ocupa allí. Sin embargo, no es seguro que esta función, por cierto fundamental, sea la de un libro *sagrado*. Tanto el *libro*, como el *texto* que él manifiesta, no son “objetos sagrados” puestos a disposición para la adoración de los fieles, sino que son recibidos como revelación de Dios, manifestación de una palabra dentro de una escritura.

“La escritura es palabra de Dios”, la expresión es, sin duda, paradójica aunque tradicional. Asocia el texto, y la letra de la Escritura, a la palabra divina; limita así el carácter “objetual” del texto al instalarlo en la dinámica de una enunciación, que concierne al mismo tiempo a la modalidad “semiótica” de esta escritura que, se supone, manifiesta una palabra, y a la modalidad enunciativa de su recepción, de su lectura y de su interpretación.¹

¹ Asumimos esta propuesta a la vez teórica y metodológica de Jacques Geninasca: “Lo escrito —lo dicho— no es el texto. Antes de que un sujeto lo

En las páginas que siguen, presentaremos a grandes rasgos determinados aspectos de lo que podríamos llamar un enfoque cristiano de la Biblia. El carácter *sagrado* del libro podría, indudablemente, ser estudiado desde un punto de vista fenomenológico o antropológico para mostrar cuáles prácticas o cuáles actitudes comprende el carácter *sagrado* de la Biblia. Nos interesaremos, ante todo, en la interpretación de la Biblia, libro leído y libro por leer. Y es a partir de la práctica de la lectura que podremos retomar la cuestión de lo *sagrado*, en la medida en que se plantee. La Biblia ha sido objeto, desde la época moderna, de una exégesis crítica que se ha encontrado a menudo en conflicto con las lecturas tradicionales practicadas por la Iglesia católica.² Se trata, pues, de mostrar algunos puntos fundamentales del enfoque cristiano de la Biblia en la constitución, la estructura y el tratamiento del *corpus*, y de revisitarlos recurriendo a un enfoque semiótico —y particularmente a una semiótica de la enunciación— susceptible de articular frente a nuestros ojos las cuestiones planteadas por esta inscripción de la palabra dentro de la escritura, y de brindar algunos modelos. Nos parece, en efecto, que la *sacralización* objetivante del texto bíblico está limitada tanto por dentro como por fuera, por la estructura

tome a su cargo, con anterioridad a la construcción que una instancia enunciativa debe todavía efectuar, el texto no es para el lector ni para el oyente más que la promesa o la virtualidad de un texto: un objeto textual, sobre el que —a partir del que— conviene instaurar uno (o varios) texto(s). Cada uso, cada “práctica discursiva” tiene por efecto actualizar algunas de las virtualidades de ese objeto textual, por y a través de la actualización simultánea de un sujeto (una instancia enunciativa) y de un objeto (el texto propiamente dicho). Leer, interpretar un enunciado, constituir su coherencia, todo esto resulta en la actualización del texto —cuyo objeto textual no es más que una promesa todavía— con el propósito de tomarlo como un todo de significación, como un conjunto organizado de relaciones; dicho de otro modo, como un discurso” (Geninasca, 1997: 86).

² La encíclica *Divino Afflante Spiritu*, promulgada por el papa Pío XII en 1943, marca el momento en que la Iglesia católica acepta e integra dentro de su práctica de lectura el punto de vista de una exégesis crítica, y sobre ese punto las producciones de la exégesis científica católica se unen ampliamente a aquellas de otras confesiones.

interna del libro y por las modalidades enunciativas de su lectura. Las cuestiones planteadas aquí son, ciertamente, tradicionales y han sido ya ampliamente desarrolladas, podríamos decir, desde los orígenes del cristianismo, desde el momento en que se trató de leer en el libro de la Biblia lo que concernía, anunciaba y representaba la persona de Cristo, como explicaremos más adelante.³

Es, en efecto, del lado de la enunciación que debe buscarse lo que limita la sacralización objetivante del libro y la ilusión de una aprehensión referencial de su “objeto”. Llevaremos a cabo esta búsqueda en tres direcciones: nos interesaremos, en primer lugar, en el estatuto del libro (¿qué significa el hecho de que la *revelación* esté en un *libro*?); más adelante, en su unidad y su estructura (si las religiones llamadas “del libro” son igualmente religiones “monoteístas”, se presenta el interrogante de la unidad del libro dentro de la complejidad de su estructura). Finalmente, veremos cómo *presencia* y *distancia* pueden caracterizar las condiciones de lectura y la postura del lector, planteadas por la estructura del *corpus*.

1. Escritura y palabra

“Palabra de Dios en la Escritura”, la revelación divina adviene y se transmite en un libro, y esta modalidad singular plantea la cuestión del sentido y de su manifestación en una obra de lenguaje. La afirmación creyente impone que sea llevada a cabo una reflexión sobre el estatuto del *texto*, sobre su vínculo con la *palabra* y sobre las relaciones que pueden unir a los sujetos a ese libro y a esa palabra.

³ Ver, por ejemplo (Luc 24, 25-27): Él [Jesús] les dijo: “¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?” Y, empezando por Moisés y continuando con todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras.

Se ofrecen varias vías para tratar el tema, varios modos posibles de abordar el texto bíblico. Es factible considerar al libro de la Biblia desde una perspectiva referencial: la Biblia *relata*, brinda testimonio de los hechos en (por) los cuales Dios se ha revelado, ya sea que se trate de la creación del cielo y de la tierra, de la liberación de Egipto del pueblo de Israel, de su instalación en la tierra prometida, o de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús... El libro es el testigo (fiel) de una *historia* en la cual Dios se ha manifestado a los hombres, y la lectura deberá verificar, validar esta referencia y sus modalidades (según los géneros literarios, por ejemplo), las cuales al mismo tiempo mediatizan la presencia y la distancia de esos hechos fundadores. Esta perspectiva apoya las diferentes formas de la exégesis “histórico-crítica” que se interesa en la historia de los hechos relatados y en la historia de los discursos que relatan, en sus fuentes, y en su recepción. Dios se ha revelado (y se revela) en la historia;⁴ la Biblia brinda testimonio de esta historia de revelación de la historia de un pueblo enfrentado con esa revelación. La sacralización del libro sería entonces la de esta memoria.

Se puede tomar el libro desde una perspectiva de *comunicación*: la Biblia transmite la revelación divina en un mensaje. La palabra está en la Escritura como mensaje (en tanto mensaje). Se trata, entonces, de considerar el libro como “discurso religioso”, enseñanza, o ley, cuya validez se debe a la calidad singular, esencial, permanente de su contenido, a las modalidades y a las condiciones particulares de su transmisión (orígenes,

⁴ Estas posiciones implican, por supuesto, formas de reflexión teológica: teologías de la historia si la historia humana es el “material” y la “trama” de la revelación divina, de las teologías de la revelación en la historia, si resulta conveniente ver allí hechos “reveladores”. Instalar la revelación de Dios en la historia, significa también postular una cierta “identidad” de los sujetos alcanzados por esta revelación, identidad de sujetos en una historia, identidad narrativa en relación con las formas discursivas que organizan el testimonio de esta historia. La Biblia brindaría una “matriz” para la lectura creyente de esta historia.

dictado, inspiración), a las características narrativas o retóricas de su composición.

La afirmación tradicional según la cual “la Escritura es Palabra de Dios” orienta de otro modo la cuestión del estatuto de libro. Ella conduce a una problemática del lenguaje y a las cuestiones planteadas por un libro considerado como “obra de lenguaje” y como depósito de la palabra. Lejos de los hechos relatados, en ausencia de los “autores”, abierto a la multiplicidad “pancrónica” de lectores, el libro permanece como el depósito de la palabra (Ricoeur, 1986); conviene entonces medir las similitudes y las diferencias entre la palabra, el texto y el “sentido” manifestado por el texto; y ver, desde una perspectiva enunciativa, la postura de un enunciatario inscripto en (por) ese dispositivo. Depósito de la palabra que manifiestan y custodian, la Escritura, el libro, no son en sí mismos sagrados. Mediatizan y *re-suscitan*, para aquellos que leen, el vínculo con la palabra.⁵

Esta proposición está en consonancia con uno de los elementos fundamentales del cristianismo: *Dios habla*, y la revelación divina es palabra. Esta afirmación se refiere, por supuesto, a las primeras palabras del libro del Génesis: la creación del cielo y de la tierra comienza con un acto de enunciación (“Entonces Dios dijo: ‘Hágase la luz’. Y la luz se hizo”). La palabra es creadora y, en lo que “enuncia” instala presencia y distancia (Calloud, 1983: 13-38). El prólogo del evangelio de Juan (1, 1) retoma esta afirmación: “En el principio era el Verbo”, y hace de la encarnación de la palabra (Fontin, 2005) (“Y el Verbo se hizo carne”) el hecho y el lugar mismo de la presencia y de la distancia.

Es en ese horizonte que es posible retomar la cuestión del *texto sagrado* y de su función. El texto, en el dispositivo de enunciación que él comprende, instala al mismo tiempo la presencia y la distancia de la palabra, y resulta el lugar donde, en la letra

⁵ Como lo explica bastante bien el prólogo del evangelio según Lucas. Ver Panier (1997).

de la Escritura, se juega para los lectores (y para las comunidades y tradiciones de lectura) la relación entre la palabra y el cuerpo. Resulta posible, luego, proponer una hermenéutica fundada sobre la “letra” de la Escritura, no a través de la fijación de un sentido “literal” —y de la interpretación “fundamentalista” a la que daría dar lugar— sino a través del establecimiento de una instancia de la letra por la cual la carne encuentra a la palabra (Martin, 1996).

Si *Dios habla*, si la revelación es *palabra*, el texto de la Escritura realmente guarda relación con el carácter sagrado de la palabra a la cual refiere su lectura, aunque de hecho, no la contenga ni la represente. Si el texto de la revelación, en su relación con la palabra, es de este modo *sagrado* ¿qué le corresponde a la *lengua* en la cual se encuentra escrito? La lengua también remite a la palabra viva y a la huella de una enunciación. ¿Existe una lengua apropiada para la revelación de la palabra? ¿Existe para ese libro una *lengua sagrada*? La cuestión se ha planteado para el *corpus* cristiano que presentaba ya la diversidad de dos lenguas: el hebreo y el griego. En los primeros siglos del cristianismo, la Biblia era conocida y leída en la versión griega llamada de los Setenta, planteando ya la cuestión de un texto original y de una lengua original de la revelación, como también la de posibles (o necesarias) traducciones. Los primeros teóricos cristianos de la interpretación de la Biblia se propusieron la pregunta y obtuvieron de ella conclusiones bastante importantes para la hermenéutica bíblica. No conservan la hipótesis de un “dictado” de la revelación que vincularía a Dios con una lengua, y puede encontrarse en Orígenes, por ejemplo, tanto como en San Agustín, un elogio de la traducción y aun una apologética fundada en la diversidad de las traducciones de la Biblia. Para Orígenes (*Peri Archôn*, libro IV, Is, ca. 229 [1976]), la revelación de Dios sobrepasa las lenguas particulares, señalando así su universalidad pero exigiendo también que la interpretación no se limite a las palabras de la lengua (o de una lengua), sino a su capacidad de pasar por los signos para alcanzar el espíritu que

atraviesa y sostiene a las lenguas. La cuestión de los signos llevará a Agustín a elaborar, en *De Doctrina Christiana* (1997),⁶ una semiótica que servirá de base para la hermenéutica bíblica y para la teología cristiana⁷ hasta la época moderna.

2. Unidad del libro

Si el libro de la Biblia remite a la única palabra de un Dios único ¿cómo fundar la unidad de un libro que ofrece una diversidad de géneros tal que impide imaginar la singularidad de un autor empírico que garantizaría la unidad del libro?

2.1. Autor(es) e inspiración

La Biblia no se presenta en sí misma como dictada por Dios; muy pocos libros aparecen en ella como escritos al dictado o ponen en escena un dictado. Podría citarse el dictado de la Ley a Moisés sobre el monte Sinaí; el libro del Éxodo (20-31) relata las palabras pronunciadas por Dios a Moisés y que el propio Dios ha escrito sobre las “tablas del testimonio”. “Después de hablar con Moisés en el monte Sinaí, le dio las dos tablas del Testimonio, tablas de piedra, escritas por el dedo de Dios” (Éx 31, 18). Pero esas tablas serán quebradas. Volveremos sobre esto más tarde. El libro del Apocalipsis de Juan presenta otro caso de dictado. Mientras está “en éxtasis” Juan oye “detrás de mí una gran

⁶ En el libro I de *De doctrina Christiana*, Agustín distingue los signos y las cosas, estas últimas, a su vez, separadas entre uso y goce. La Escritura pertenece al orden de los signos que “además de la impresión que ellos causan sobre los sentidos aportan algo distinto al espíritu”, y al de las cosas consagradas al uso. Pero esta clasificación es dinámica y conduce a la única “cosa” (la *Res*) que no remite a un uso y no puede servir de signo, Dios Trinidad, único objeto de real goce (Augustin, 1997).

⁷ Para seguir los desarrollos de esta semiología agustiniana en el pensamiento medieval, ver Rosier-Catach (2004).

voz, como de trompeta, que decía: “Lo que veas escríbelo en un libro y envíalo a las siete Iglesias” (Ap 1, 10-11).⁸

No habiendo retenido la noción de “dictado”, la teología bíblica ha tradicionalmente propuesto hablar de la “inspiración de los autores bíblicos” (Martin, 1996), tratando con reserva el carácter totalmente humano de la escritura y el carácter “divino” de los contenidos, en una perspectiva fiel a la noción dogmática de *encarnación*.⁹ La Escritura está inspirada, tal como lo recuerda, entre otros tantos, el Concilio Vaticano II:

Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan en la Sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo. La santa Madre Iglesia, según la fe apostólica, tiene por santos y canónicos los libros enteros del Antiguo y Nuevo Testamento con todas sus partes, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia. Pero en la redacción de los libros sagrados, Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios, de forma que obrando Él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y sólo lo que Él quería.¹⁰

La noción de inspiración se respalda, por un lado, en la noción de *revelación*, ubicando a los autores bíblicos bajo la esfera de influencia o la moción de una instancia trascendente y, por otra parte, en la noción de *inerrancia* de los contenidos reputados sin error.

⁸ Ver Martin (2004); también Panier (2007: 4-22).

⁹ Afirmación según la cual, el “verbo hecho carne”, Cristo es “verdadero Dios y verdadero hombre”: divinidad y humanidad se conjugan también en la inspiración de los autores bíblicos (verdaderos autores verdaderamente inspirados).

¹⁰ Este texto está extraído de Deuxième Concile du Vatican, Constitution Dogmatique sur la Révélation Divine, chap. III, 11. Versión en español disponible en línea en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html (Consultada el 6 de mayo de 2009).

[Esta teoría] permite mantener el equilibrio sobre el filo de la navaja, sin que el cortante del utensilio divida al objeto en una parte divinamente inspirada y otra humanamente elaborada, una plenamente revelada, la otra simplemente preservada del error. No se atribuye el único contenido de sentido a Dios y el estilo al escritor. El inspirado es un autor de pleno derecho y Dios y autor de toda la Escritura (Martin, 1996: 41).¹¹

2.2. *Deutérose*

Como se ha visto es, por lo tanto, difícil hablar de un *texto sagrado* que está, en su producción misma, subordinado a una alteridad divina, la cual, sin embargo, trata con reserva su carácter totalmente humano (e histórico). Esta limitación del texto, o esta distancia, se manifiestan en la misma Biblia por lo que Beauchamp (1976) ha llamado *deutérose*. El texto de la Biblia no es original, deja siempre escapar algo de su origen, del cual no es una representación sino un efecto signifiante. Varios textos brindan testimonio de esto.

Lo encontramos en el libro del Éxodo (32, 15-16) en el episodio en el que Moisés desciende del Sinaí “con las dos tablas del Testimonio en su mano, tablas escritas por ambos lados; por una y otra cara estaban escritas. Las tablas eran obra de Dios, y la escritura, grabada sobre las mismas, era escritura de Dios”. Al ver el becerro de oro, Moisés “ardió en ira, arrojó de su mano las tablas y las hizo añicos al pie del monte” (32, 19). Debió entonces subir otra vez a la montaña con tablas nuevas (34, 1) y esperar allí cuarenta días y cuarenta noches y escribir sobre las tablas “las palabras de la alianza, las diez palabras” (34, 28).

Las palabras de la alianza y de la ley son definitivamente *segundas*, apelan a un origen perdido y a la idolatría que desencadenó esa pérdida.

¹¹ [La traducción es nuestra].

En el evangelio de Lucas, el prólogo menciona también el lugar secundario y la función particular de la escritura con relación a la palabra.¹²

Puesto que muchos han intentado narrar ordenadamente las cosas que se han verificado entre nosotros, tal como nos la han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra, he decidido yo también, después de haber investigado diligentemente todo desde sus orígenes, escribírtelo por su orden, illustre Teófilo, para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido.

El escrito es *segundo*, se respalda en una experiencia de la palabra, y lo hace en dos direcciones: por una parte, en su relación con los numerosos narradores que suplantaban a los testigos oculares “transformados en ministros de la palabra” y, por otra, en su relación con la palabra *ya enseñada* al lector destinatario Teófilo. El prólogo de Lucas señala así una función singular de la escritura: ésta no es fijación de palabras (orales) o mensaje de información (histórica¹³ o catequética), sino en todo caso forma (o “puesta en orden”)¹⁴ susceptible de guardar y de resucitar la experiencia de la palabra. El texto escrito está al servicio de la palabra, pero el análisis de esta función exige, quizás, una reflexión teórica (semiótica) acerca de la enunciación “literaria” (Geninasca, 1997).

Citemos, igualmente, las palabras finales del evangelio de Juan:¹⁵

Jesús realizó en presencia de los discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro. Estas han sido escritas para que creáis

¹² Ver Panier (1991: 25-23).

¹³ Nótese que este prólogo no menciona a Jesús. No es seguro que, como se dice a menudo, Lucas sea un modelo de historiador escrupuloso.

¹⁴ Se trata claramente de un orden de la escritura, de una puesta en orden: “*pasin akribôs kathexês soi grapsai*” (1, 3).

¹⁵ Panier (1991: 48-60).

que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre (20, 30-31).

Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran (21, 25).

El libro, el escrito, realiza entre los “signos producidos” y las “cosas escritas” una selección que no es meramente cuantitativa, sino que toca a la modalidad de la manifestación. El evangelista no eligió retener ciertos signos más convincentes o más destacados que otros; lleva a cabo la “obra de escritura”. La escritura de los signos no tiene como única función representarlos para volverlos más “creíbles”; no se trata de creer el mensaje de los signos,¹⁶ o de adherir a ellos. La escritura cuenta con la particularidad de remitir a Jesucristo y de hacer creer que “Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios”. El libro obedece, asimismo, a una ley de selección (21, 15) y resiste al exceso insensato de la “copia”.¹⁷

¹⁶ El evangelio de Juan lo muestra claramente: “Aunque había realizado tan grandes señales delante de ellos, no creían en él para que se cumpliera el oráculo pronunciado por el profeta Isaías: ‘Señor, ¿quién dio crédito a nuestras palabras? Y el brazo del Señor, ¿a quién se le reveló?’ No podían creer, porque también había dicho Isaías: ‘Ha cegado sus ojos, ha endurecido su corazón; para que no vean con los ojos, ni comprendan con su corazón, ni se conviertan, ni yo los sane’ (Jn 12, 37-40).

¹⁷ Los exégetas quedan perplejos ante el énfasis de este final y su carácter un tanto “fantástico”. Esto permite a Lagrange (1925: 535) escribir: “Es preferible no atribuírselo a Juan, quien ha ya concluido de una manera más segura”. En efecto, se podría evocar a propósito de este final el célebre relato de Borges (*El Aleph y otros textos*): “En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el Mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el Mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el Tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Siguiendo entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y los Inviernos. En los Desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas (Suárez Miranda, 1658).

El efecto de sentido paga el precio de la selección, de la pérdida que alcanza una totalidad en sí misma “insensata”, si alguna sustracción (o alguna pérdida) no la alcanza. El escrito comporta esta parte de pérdida, y es en esto que incita a “creer” por tener “la vida en su nombre”.

El carácter de revelación de la Escritura implica, por lo tanto, la unidad del libro, la cual no puede ser simplemente asegurada por la unicidad de un autor, o por la singularidad de un dictado, ni por la similitud con el mundo descrito o con los hechos relatados, pero que podría corresponder a la unicidad y a la singularidad de su referente.

2.3. *¿Un único referente?*

Los primeros autores cristianos, como también el Nuevo Testamento, han considerado que la unidad de la Biblia está fundada en la *unicidad del referente*. Toda la Escritura habla del Cristo, como lo indica, en el evangelio de Lucas, el relato de los discípulos de Emaús en el cap. 24:¹⁸

Él (Jesús) les dijo: “¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?” Y, empezando por Moisés y continuando con todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras [‘ta peri eautou’] (24, 25-27).¹⁹

Este enfoque *referencial*, si podemos decirlo, determina una consigna de lectura, una hermenéutica. Si Cristo es el referente

¹⁸ Podría, igualmente, mencionarse Hechos (8, 34). Felipe encuentra en la ruta a un etíope, eunuco, funcionario de la reina de Etiopía que lee un pasaje de la Escritura: “El eunuco preguntó a Felipe: ‘Te ruego me digas de quién dice esto el profeta: ¿de sí mismo o de otro?’ Felipe entonces, partiendo de este texto de la Escritura, se puso a anunciarle la Buena Nueva de Jesús”.

¹⁹ Ver, asimismo, en el evangelio de Juan (5, 39) cuando Jesús afirma: “ellas [las Escrituras] son las que dan testimonio de mí”.

(el *tópico*) de la Escritura, todos los relatos, todos los hechos, toda la historia y todas las figuras de la narración convergen hacia ese único “centro” que asegura la orientación referencial y el cumplimiento real del mismo. Todas las figuras de la Escritura antigua deben entonces leerse e interpretarse a título de su referencia a Cristo, en correspondencia con esa configuración de la cual él es el centro.

La Biblia antigua encuentra así un “correlato” que instaaura una posibilidad semiótica, un dispositivo de reenvío que construye una estructura de signos en el seno mismo del *corpus* bíblico (Guinot, 2006: 5-26).²⁰

2.4. *Un único lector*

En este punto de cumplimiento, Cristo es igualmente considerado como el único lector “real” de la Escritura, en la medida en que al leerla, él la cumple, la incorpora, podríamos decir. Citemos, del evangelio de Lucas (cap. 4) este episodio en el que, en la sinagoga de Nazaret, Jesús lee un pasaje del profeta Isaías.

El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva [...]. Enrollando el volumen, lo devolvió al ministro. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó, pues, a decirles: “Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy” (Luc 4, 18-21).

El Nuevo Testamento admite, en consecuencia, ser considerado como la escritura de ese cumplimiento, de esa *realización* de las figuras en la persona de Cristo, y la interpretación de la Biblia puede ser organizada alrededor de la búsqueda de esas correspondencias intra-textuales y de los efectos de sentido que ellas autorizan. Si puede todavía ser cuestión de *texto sagrado*, es a partir del trabajo de lectura y de interpretación, de la pro-

²⁰ Ver Guinot (2006: 5-26).

ducción de sentido, implicada por la estructura del *corpus*, y por la convocación de una instancia de lectura (enunciatario) que se aplica a ese punto focal en el hecho Jesucristo.

3. Unidad del *corpus* y estructura semiótica

Si Cristo es presentado como único referente y único lector de la Escritura, el *corpus* bíblico se encuentra indisociablemente constituido por dos Testamentos, y en la Iglesia antigua se ha tratado siempre de resistir a toda tentativa de disociación, a todo rechazo de las Escrituras antiguas en nombre de la novedad del cristianismo. Así, tal como lo plantea su recepción, la forma específica del *corpus* bíblico, su disposición entre un Primer y un Segundo Testamento, entre las Escrituras antiguas y los escritos del Nuevo Testamento, no se constituye entonces sobre un fenómeno de historia literaria o de historia “religiosa” sino que se basa en un “hecho” que, por definición, el libro no puede contener: en la hermenéutica cristiana, ese hecho es Jesucristo. Jesús nada escribe él mismo, aunque el hecho Jesucristo indica y plantea el cierre y la estructura del *corpus* bíblico. Del mismo modo que lo escribe Martin:

La clausura canónica, por más arbitraria que pueda parecer, funciona en efecto como principio hermenéutico en la medida en que indica que frente al Libro en su totalidad, nos encontraremos con un discurso unificado y con un proceso de significación acabado y desde ese momento, por lo tanto, interpretable (Martin, 2002: 69-77).²¹

El “hecho” Jesucristo, que siempre falta al Libro, impone y sostiene la coexistencia de dos testamentos. Un antiguo adagio de las teologías cristianas lo enuncia de la manera siguiente:

²¹ [La traducción de la cita es nuestra].

(de Lubac, 1966: 108-109):²² *Novum Testamentum in Vetere latet; Vetus testamentum in Novo patet.*

El Nuevo Testamento está *latente* en el Antiguo; el Antiguo es (o deviene) *patente* en el Nuevo. En el conjunto del *corpus* bíblico, en el tiempo primero y en el tiempo segundo, hay coexistencia de dos testamentos y es siempre su relación la que es afirmada.²³

Evocando las relaciones correlativas de la *inmanencia* y de la *manifestación*, esta relación es, sin duda, *semiótica*, aunque no puede ser simplemente calcada sobre la estructura saussureana del signo (Significante/Significado): el Nuevo Testamento no aporta el *significado* del Antiguo Testamento, el que resultaría de ese modo decodificable a partir del *tópico* que sería el hecho Jesucristo. La tradición hermenéutica afirma que “toda la Escritura habla de Cristo”; esto no significa que el Nuevo Testamento manifieste claramente, directamente, aquello de lo que toda la Escritura antigua hablaría de manera *figurada* (pues entonces no estaríamos lejos de una interpretación alegórica en la cual la exégesis antigua se ha perdido un poco algunas veces).

La posición de Cristo con respecto a la *juntura* de los dos testamentos plantea de otro modo el problema semiótico de la estructura del *corpus* bíblico y la necesidad de las relaciones entre ambos testamentos. Los escritos del Nuevo Testamento, en su relación con el Antiguo Testamento, señalan (comprueban e indican) el punto de *cumplimiento* de las Escrituras, hecho que a la vez, las realiza y les confiere el estatuto de “figura”. Pero ese punto queda fuera de los escritos del Nuevo Testamento, los cuales trazan los efectos de éste más de lo que lo dejan “ver” o lo representan, del modo en que lo explica, por ejemplo, el Prólogo del evangelio de Lucas mencionado antes.

²² Ver de Lubac (1966: 108-109).

²³ “Al reverso del Antiguo Testamento se encuentra el nuevo, aunque no aparece. Cuando a su turno el Nuevo Testamento es objeto de una escritura, se revela como la salida a la luz o la puesta en claro del Antiguo” (Calloud, 1993: 42).

La estructura semiótica del *corpus* bíblico se revela entonces como bastante compleja y original: es la puesta en relación (o en recorrido) de dos conjuntos, de dos testamentos, que orienta y conduce hacia el foco real que sostiene a ese conjunto, hacia su instancia de enunciación. Cristo es *referente* y *lector* de las Escrituras, en tanto “encarna” la palabra que la letra de la Escritura custodia. Es en este lugar que la tradición cristiana ha igualmente situado a la Iglesia como lectora de las Escrituras.

La noción de “cumplimiento” es compleja. Indica a la vez que la Escritura ha encontrado en el hecho Jesucristo lo que le da referencia, es decir, aquello que la ancla en lo real de una historia singular, lo que entonces, “realiza” el discurso anterior,²⁴ pero al mismo tiempo le confiere el estatuto de “figura”, puesto que esta nueva referencia que constituye el hecho Jesucristo afecta y desplaza el “sentido” de los hechos, de los ritos y de las leyes del Antiguo Testamento. El cumplimiento, así, instaura el estatuto *figurativo* del Antiguo Testamento y polariza el conjunto de ese dispositivo figurativo²⁵ según una concepción “dinámica” de la significación: si se trata de cumplimiento, entonces el “sentido” no es decodificación sino *recorrido*, el sentido no es un dato sino lo que sigue a un trayecto de lectura. Conviene pasar de una semiótica de “reenvío” (en la que las figuras del Antiguo Testamento remiten a las realidades del Nuevo Testamento) a una semiótica del “recorrido”. La puesta en recorrido de los dos testamentos en la unidad del *corpus* postula una pro-

²⁴ Sin que se quiera decir que las Escrituras antiguas han “programado” el destino de Jesucristo.

²⁵ “Haciendo uso de su capacidad para representar las realidades del mundo natural (por ejemplo el mar, un árbol, la sangre, el agua, el pan, etc.), la figura hace entrar esas representaciones del mundo natural en un proceso de significación, los repite a lo largo de los textos para, al mismo tiempo, plantear el antecedente de esos elementos significantes, diferir su significación para más adelante e indicar en consecuencia la deficiencia del estado significante primero. Es la figura la que es portadora de la espera y, por lo tanto, del deseo” (Martin, 2002: 75).

blemática de la enunciación considerada como instancia de puesta en discurso, o en recorrido de figuras, y no como polo de emisión o de comunicación de un mensaje.

4. Memorial de la espera

En su relación con las Escrituras, los escritos del Nuevo Testamento dan fe del hecho Jesucristo, del cumplimiento que él realiza, pero también de su ausencia y de la espera de su llegada. No se trata solamente de “hacer memoria” sobre un hecho pasado,²⁶ sino de abrir, con las Escrituras cumplidas una *espera*. Nuevamente aquí la estructura del *corpus* bíblico está sostenida por una dinámica enunciativa, un recorrido de significación abierto, un recorrido que conduce “de la letra al Espíritu (Rm 2, 29; 7, 6), de la figura (*tipos*) a Aquel que debe venir (1 Col 10, 6, 11), de la sombra al cuerpo (Col 2, 17)” (Martin, 2002: 75).

A partir de los escritos del Nuevo Testamento, se abre un recorrido de lectura para el Antiguo Testamento, orientado hacia aquel que lo cumple y realiza las “figuras”, pero esos escritos, por sí mismos, en la diversidad de sus formas discursivas (relatos evangélicos, epístolas apostólicas, Apocalipsis) son también un tejido de grandezas figurativas (recorrido de actores en el tiempo y en el espacio, disposiciones enunciativas enunciadas), aunque esas figuras, en el conjunto del *corpus* bíblico, no tengan el mismo estatuto que los hechos del Antiguo Testamento transformados en “figuras” a partir de aquel que los ha cumplido. Las figuras del Nuevo Testamento, al entrar en juego con las figuras del Antiguo Testamento abren un recorrido interpretativo del Nuevo Testamento, el cual es un recorrido de espera, un me-

²⁶ Los evangelios en el Nuevo Testamento no tienen como fin las biografías de Jesús. Hemos visto cómo el Prólogo del evangelio de Lucas no menciona a Jesús sino a “las cosas que entre nosotros han sido ciertísimas” (Luc 1, 1). El evangelio de Marcos, por su parte, inicia así: “Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios”. Ver Delorme (2006: 35-120).

morial de la espera, memorial que atesta el hecho Jesucristo, dando cumplimiento a las Escrituras, y mantiene la espera de “el que debe venir”.²⁷

Puede, por consiguiente, sugerirse que una estructura tal del *corpus* impone una posición de lectura original. El texto bíblico se apoya sobre una ausencia (y sobre una espera): no solamente sobre la ausencia de su objeto referencial, en la ruptura entre “las palabras y las cosas”, sino sobre la ausencia (y el deseo) de lo que dirige la emergencia del sentido y lo delimita, y que sólo se manifiesta en la puesta en discurso, en recorrido, del libro. La cuestión entonces no es tanto saber cuál “realidad” se esconde (o se revela) detrás del texto bíblico —conocer una problemática únicamente referencial—, sino ver cuál es la dinámica enunciativa de lectura que abre, cuál “objeto” persigue, debido a la estructura de su *corpus* y la posición de las instancias que orientan su fuerza enunciativa.²⁸ La cuestión no es solamente la de un objetivo referencial del discurso (transitivo) y de su posición con respecto a sus objetos, sino de las condiciones de emergencia de la significación en el lenguaje, condiciones que imponen una perspectiva de la enunciación y del cuerpo.

Si efectivamente el hecho Jesucristo está planteado como lo que completa el recorrido del sentido en el encadenamiento de las figuras, marca igualmente el límite del “orden del

²⁷ La teología medieval de los sacramentos proponía una distinción entre *sacramentum*, *sacramentum et res* y *res tantum* la cual podría unirse a la distinción que evocamos entre las figuras del Antiguo Testamento, las figuras del Nuevo Testamento, ya marcadas por la Cosa que las sostiene, y la Cosa en sí misma, punto de cumplimiento y de orientación de todo el dispositivo figurativo. Ver Panier (2006: 261-275).

²⁸ Al hablar de las condiciones de lectura de las Escrituras, los padres de la Iglesia, como Ireneo, por ejemplo, hablan de la “regla de la fe”, que no conciben como un código o una norma de decodificación sino como una orientación, un punto de orientación: la estructura trinitaria (Ireneo, *Démonstration de la prédication apostolique*, 6. trad. de A. Rousseau—Sources Chrétiennes, 406).

discurso”,²⁹ y en tanto “verbo encarnado”, lo hace del lado de la carne en la cual la palabra deviene cuerpo. En estado de tensión entre las Escrituras cumplidas y la espera del que debe llegar, los escritos del Nuevo Testamento mantienen una exigencia de lectura en acto (Fortin, 2008: 145-170).

Si la Biblia cristiana, a lo largo de todo su recorrido, mantiene una tensión entre realizaciones visibles y realidades invisibles, ella no significa un “mundo encubierto” que propondría como referencia. Es a través de la experiencia de la corporeidad que ella indica el camino de entrada en lo invisible y que, al registrar un primer cumplimiento efectivo, ella toma a su cargo este incumplimiento que permanecerá así hasta que los humanos conozcan corporalmente la muerte (Martin, 2002: 76).

Es interesante notar cómo se cierra el *corpus* bíblico con el libro del Apocalipsis de Juan. Este libro que echa a perder las capacidades imaginarias de la representación figurativa, refrena la búsqueda de un *saber* sobre los fines últimos o de un *sentido* (Calloud, 2007: 4-22), pero plantea las condiciones de una lectura³⁰ y suscita el deseo de un encuentro con Dios, bajo las figuras de la ciudad abierta y de las bodas, tal como lo indica el final del último libro de la Biblia.

Luego vi un cielo nuevo, y una tierra nueva -porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron y el mar no existe ya. Y vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. [...]. El Espíritu y la Novia dicen: “Ven”. Y el que oiga, diga: “Ven”.[...] Dice el que da testimonio de esto: “Sí, vengo pronto.”; Amén! ¡Ven, Señor Jesús! (Ap 21, 1-2; 22, 17-20).

²⁹ Lo que no puede ser “dicho” debe ser puesto de manifiesto en “figuras”, en un recorrido cuyo “objeto” es el cuerpo mismo de la enunciación (enunciador/enunciario).

³⁰ “Dichoso el que lea, y los que escuchen las palabras de esta profecía, y guardan lo escrito en ella, porque el Tiempo está cerca” (Ap 1, 3). Ver Delorme (2008: 24-47).

¿Conclusión?

El propósito de este artículo es limitado. Hemos intentado, con demasiada rapidez, sin duda, mostrar cómo a partir de un enfoque semiótico de la noción de *texto*, indisociablemente ligado a una perspectiva enunciativa, era posible explicar, en el marco particular del *corpus* bíblico cristiano, que la estructura del Libro y el estatuto discursivo de los escritos que lo componen permitían revisitarse algunas de las más tradicionales afirmaciones de la hermenéutica cristiana, y demostrar su alcance semiótico. La observación de la relación entre los dos testamentos, y del lugar fundador del “hecho Jesucristo” en la juntura del Libro, podría desembocar en proposiciones de modelos pertinentes en el campo de la semiótica, y tendría, seguramente, incidencias interesantes sobre la cuestión de lo sagrado (de *texto sagrado*) y sobre la cuestión más teológica de la “revelación”. Las notas que preceden, y que reúnen reflexiones emprendidas por semióticos interesados en la descripción y la lectura de la Biblia demandarían, con certeza, ser continuadas.

Referencias

- AUGUSTIN (1997). *La doctrine chrétienne. De doctrina christiana*. Introd. et trad. de Madeleine Moreau; annot. et notes complémentaires d'Isabelle Bouchet et Goulven Madec. Bibliothèque Augustinienne. París: Institut d'Etudes Augustiniennes.
- BEAUCHAMP (1976). *L'un et l'autre testament*. vol. 1. París: Seuil.
- CALLOUD, Jean (abril 1983). “L'Acte de Parole. Une analyse du récit de la création en Genèse”. *Études littéraires*. vol. 16, núm. I.
- _____ (2007). “ ‘Je suis l'Alph et l'Omega. L'Apocalypse à la lettre””. *Sémiotique and Bible*, núm. 128.
- _____ (1993). “Le texte à lire”, in Louis Panier (dir). *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*. París: CADIR/Cerf.

DELORME, Jean (2006). "Ouverture et orientation du livret de Marc 1, 1-15". *Parole et récit évangéliques. Études sur l'évangile de Marc*. coll. Lectio Divina. París/Montréal: Cerf-Médiaspaul.

_____ (2008). "Apocalypse: révélation pour le temps du désir". *Sémiotique & Bible*, núm. 130.

de LUBAC, Henri (1966). *L'Écriture dans la tradition*. París: Aubier-Montaigne.

FONTIN, Anne (2005). "*L'Annonce de la Bonne Nouvelle aux Pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*". Montréal: Médiaspaul.

_____ (2008). "De la sémiotique à la lectio divina", in Philippe Abadie (éd.). *Aujourd'hui, lire la Bible. Exégèses contemporaines et recherches universitaires*. Lyon: Profac.

GENINASCA, J. (1997). *La Parole littéraire*. París: PUF.

GUINOT, Jean Noël (2006). "L'exégèse figurative de la Bible chez les Pères de l'Eglise". *Sémiotique & Bible*. núm. 123.

IRENEO de Lyon San, (1995). *Démonstration de la prédication apostolique*. Introd., trad. et notes par A. Rousseau. Sources Chrétiennes, núm. 6. París: Cerf.

LAGRANGE, M.-J. (1925). *Évangile selon Saint Jean*. París: Gabalda.

MARTIN, F. (1996). *Pour une Théologie de la Lettre. L'inspiration des Écritures*. coll. Cogitatio Fidei. París: Cerf.

_____ (2002). "La lecture aux prises avec la lettre, la figure et la Chose", in Berner C. et Wunenberger J.-J. (éds). *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*. París: PUF.

_____ (2004). *L'Apocalypse, lecture sémiotique*. Lyon: Profac/Cadir.

ORIGENE ([1976] ca. 229). *Peri Archôn, IV, Is [Traité des Principes*. trad. de M. Harl y G. Dorival. Le Boullec: Institut d'Etudes Augustiniennes].

PANNIER, L. (1991). *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2.* coll. Cogitatio Fidei. París: Cerf.

_____ (1997). “Du texte biblique à l’énonciation littéraire et à son sujet”, in *La Bible en littérature. Actes du Colloque International de Metz.* P. M. Beaudé (ed.). París: Cerf.

_____ (2006). “Le memorial de l’attente. La courbure du temps dans les récits évangéliques de la dernière Cène”, in Bertrand D. et Fontanille, J. (eds.). *Régimes sémiotiques de la temporalité. La flèche du temps*, coll. Formes Sémiotiques. París: PUF.

_____ (2007). “Vision et Écriture dans le livre de l’Apocalypse”. S&B, núm. 128.

RICOEUR, Paul (1986). *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II.* París: Seuil.

ROSIER-CATACH, Irène (2004). *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré.* París: Seuil.

SUÁREZ Miranda (1658). *Viajes de varones prudentes.* Libro cuarto, cap. XLV. Lérida.

Sitio Web:

Concilio Vaticano II. *Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación*, cap. III, 11. Recuperado el 6 de mayo de 2009, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html