



## La índole hermenéutica del conocimiento de fe

*Gonzalo TEJERINA ARIAS*  
Facultad de Teología de Salamanca

**Resumen:** Tras una evocación de algunas concepciones contemporáneas de la hermenéutica concluimos que interpretar es hacer notorio un sentido oscuro, implícito, entrañado en otra realidad patente, no percibido de modo directo y tiene que ver con la comprensión de la interioridad de lo que acontece. Interpretar tiende a la comprensión como proceso por el que se conoce el interior de una vida con la ayuda de los signos en los que se expresa. Desde esta breve teoría hermenéutica se observa cómo el conocimiento de la fe es sustancialmente acto interpretativo de los signos de la comunicación de Dios que siendo trascendente en su misma autorevelación se hace presente mediante indicadores de su presencia. La racionalidad del acto de fe es sustancialmente interpretadora como corresponde a la revelación mediada y misteriosa de Dios y en esta índole hermenéutica hallan además justa comprensión la libertad del acto de fe y el papel de la gracia del Espíritu.

**Palabras clave:** Hermenéutica, Espíritu, revelación, autocomunicación.

En su significado ordinario, interpretar es entender el sentido no evidente de una realidad determinada, el ejercicio de recepción de un significado no inmediato pero seguramente capaz de aportar luz u orientación al hombre en el desarrollo de sí. Según una concepción tradicional, que mantienen o respetan los teóricos más sofisticados de la hermenéutica, ésta es el arte de interpretar textos menos claros, que no son o han dejado de ser com-

prensibles<sup>1</sup>, porque las cosas que son claras no necesitan interpretación: «in claris non fit interpretatio»<sup>2</sup>. Se trata de mostrar que detrás de lo que aparece y se percibe de modo directo hay algo oculto o menos claro que puede tener, sin embargo, una singular riqueza en orden a la comprensión y mejor realización existencial e histórica de lo humano. Interpretar es hacer notorio y comprensible un sentido oscuro, implícito, entrañado en otra realidad patente<sup>3</sup>. Con estos significados, el intérprete, que para Platón es semejante al poeta, guarda también parecido con la figura mediadora del profeta, que bajo la correspondiente inspiración, proclama la verdad que ha llegado a percibir en lo que ha visto<sup>4</sup>. En un sentido más amplio, la hermenéutica se hace necesaria cuando una tradición ha dejado de ser clara y participada abiertamente. Habiendo devenido lejana, es preciso actualizarla mediante una aproximación filológica e histórica a sus expresiones, trabajando sobre el lenguaje, que será siempre el medio de la experiencia hermenéutica<sup>5</sup>.

Frente al explicar, según la útil distinción que estableció Dilthey, que es lo propio de las ciencias de la naturaleza, explayando o explicitando desde sus causas la lógica determinista de los fenómenos naturales, distintos de la subjetividad del científico, la tarea de la hermenéutica es el comprender como arte de percibir algo insinuado en el terreno de las ciencias humanas y en orden a la comprensión del hombre mismo. Interpretar, además, tiene que ver con la comprensión de la intención o la interioridad de lo que acontece o se ha plasmado en el ámbito de lo espiritual, con alguna forma de identificación con la intención del autor correspondiente mediante la comprensión de su habla —oral o escrita— como fiel manifestación de sí mismo. Toda interpretación se orienta

---

1 En su concepción más común, la interpretación y la teoría hermenéutica se dirigen sobre todo a la escritura: «el lenguaje textualizado es el primero que solicita la hermenéutica», M. Maceiras - J. Trebolle, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid 1995, 11. Además, la labor hermenéutica atañe sobre todo a la comprensión de fenómenos históricos: sucesos del pasado, testimonios escritos o materiales de la tradición deben ser interpretados y comprendidos correctamente: E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona 1972, 137.

2 M. Ferraris, *La Hermenéutica*, Madrid 2004, 24; ver E. Coreth, *O. c.*, 8.

3 «Una poesía es elíptica y podemos intentar explicitarla; un cuadro sugiere alusiones que podemos notificar a quien ve; una ley vale para muchos casos y hay que hacerla cuadrar en el caso específico», M. Ferraris, *O. c.*, 127.

4 A. Domingo Moratalla, «Hermenéutica», en M. Moreno Villa (Ed.), *Diccionario de Pensamiento contemporáneo*, Madrid 1997, 608.

5 Reservamos el término hermenéutica para la teoría de la interpretación. Dilthey, en efecto, distinguió adecuadamente la comprensión, la interpretación de la comunicación correspondiente que busca ese comprender, y la hermenéutica como teoría de la interpretación que busca la comprensión; véase A. Gabilondo Pujol, *Dilthey: vida, expresión e historia*, Madrid 1988, 141.

hacia el comprender y comprender «es iniciar un proceso por el que se conoce el interior de una vida con la ayuda de los signos en los que se expresa»<sup>6</sup>. La vida del espíritu, en efecto, se objetiva en manifestaciones exteriores mediante las cuales se ofrece al conocimiento.

Desde Schleiermacher, la hermenéutica registra un ensanchamiento importante, porque las dificultades de comprensión no están sólo en los textos escritos, sino en toda comunicación oral dotada de significado, de modo que interviene en cualquier comunicación interpersonal, y así todo comprender es interpretar. La hermenéutica en Schleiermacher se aproxima de esta suerte a una relación dialogal entre el autor del texto o quien habla y el lector o quien escucha, perfilándose como «arte del comprender», el arte del entendimiento mutuo<sup>7</sup>. Heidegger en *Ser y tiempo* sostendrá que la existencia entera es hermenéutica en cuanto que nosotros mismos formamos parte de la tradición histórica y lingüística que sistematizamos en las ciencias del espíritu, de tal suerte que la fenomenología del 'Da-sein' que busca es sustancialmente hermenéutica<sup>8</sup>. Desde una perspectiva fenomenológica, Heidegger insiste –frente al psicologismo de Dilthey– en que no nos dirigimos nosotros a la cosa, esta sale a nuestro encuentro y sobre este movimiento se funda la comprensión. Comprender, como afirmará también Ricoeur, es un modo de existir, sencillamente el modo de ser de quien existe comprendiendo<sup>9</sup>.

En esta concepción más amplia, la interpretación no es tanto la comprensión de un hecho o de un texto cuanto de la existencia histórica del hombre, y su desarrollo acontece en el círculo hermenéutico, pues toda comprensión tiene una estructura circular y todo interpretar debe haber entendido lo que hay que interpretar. Además, la comprensión es siempre de una realidad singular, un hecho o una afirmación, pero ese sentido se abre desde la totalidad de una estructura. Es decir, no hay comprensión perfectamente aislada de un hecho individual, la comprensión está condicionada por una totalidad de sentido

---

6 A. Domingo Moratalla, *O. c.*, 610. El acto de comprensión y todo el ancho mundo de las ciencias humanas se refieren a fenómenos de la «experiencia interior»: M. Maceiras – J. Trebolle, *O. c.*, 41.

7 A. Domingo Moratalla, *O. c.*, 610; M. Maceiras – J. Trebolle, *O. c.*, 29.

8 «Fenomenología del 'ser ahí' es *hermenéutica* en la significación primitiva de la palabra, en la que se designa el negocio de la interpretación», M. Heidegger, *El Ser y el tiempo*, par. 6 (trad. de J. Gaos), 5ª ed. México 1974, 48.

9 Para Heidegger, la existencia es esencialmente hermenéutica y la ciencia hermenéutica se convierte en la interpretación de la autocomprensión y de la comprensión humana del ser. Véanse los párrafos 31 («El *ser ahí* como comprender») y 32 («El comprender y la interpretación») de *El ser y el tiempo*, pp. 160-172 de la citada edición de J. Gaos. Sobre Ricoeur a este respecto, ver M. Maceiras – J. Trebeolle, *O. c.*, 50-51.

presentada o captada justamente en ese mismo momento, porque a la postre a la dinámica general del entender humano pertenece encajar lo individual en la totalidad. De esta suerte, «la comprensión de lo singular presupone, pues, una precomprensión del todo dentro del cual es comprendida»<sup>10</sup>.

En el acto interpretativo juega un papel decisivo la tradición, que lejos de ser algo de lo que haya que librarse a fin de ganar la mejor comprensión, es el mundo al cual se pertenece y en el cual se vive y se comprende. Como especialmente ha reivindicado Gadamer, no hay interpretación sin presupuestos o prejuicios que constituyen la realidad histórica del intérprete. La tradición es el medio vital del que recibimos estímulos y conceptos que hacen posible la comprensión, también en las mismas ciencias naturales. La comprensión tiene lugar en una comunidad de experiencia, en un intercambio constante de pareceres y representaciones que forman ese mundo común de comprensión sin el que la formación del hombre y el mismo desarrollo científico serían imposibles<sup>11</sup>. Sólo en el marco de la tradición es posible dilucidar adecuadamente el sentido de un texto, una palabra o un acontecimiento. El mismo Gadamer ha reivindicado también el momento aplicativo de la comprensión. La aplicación de lo comprendido forma parte de la tarea hermenéutica, como fuera en sus orígenes ante el texto de la Biblia del que se buscaba la mejor comprensión en pro de la mejor experiencia de fe<sup>12</sup>.

Como hemos indicado, la labor hermenéutica está en relación con todo conocimiento que pretenda ofrecer al hombre una posibilidad real de existir comprendiendo la realidad humana y comprendiéndose a sí mismo mediante un proceso de interpretación fuertemente auto-implicativo, porque la comprensión y la interpretación tienen lugar desde una viva afectación por aquello que se interpreta y se comprende, en una clara situación dialogal. El comprender genuino es *inter*-pretativo, con el riesgo correspondiente, más allá de la mera constatación, en pos de la apertura de una posibilidad nueva para el curso de la existencia. Interpretar es dejar que el texto me hable, que interprete mi existencia y así lo entenderé plenamente, mucho más que si me limito a tomar nota de él sólo intelectualmente. Por eso, tal como expondrá Gadamer, quien pretenda comprender un texto ha de estar dispuesto a dejarse decir algo por él, de tal modo que una conciencia formada hermenéuticamente ha de tener una sensi-

---

10 E. Coreth, *O. c.*, 108.

11 E. Coreth, *O. c.*, 88; M. Maceiras – J. Trebolle, *O. c.*, 62.

12 M. Maceiras – J. Trebeolle, *O. c.*, 63; Gadamer propondrá justamente la interpretación jurídica y la interpretación teológica como modelos de aquello que sucede en toda comprensión: el ser aplicación, mediación entre una norma legal y un caso propuesto, entre un mensaje de salvación y el oyente que lo recibe: *Id.*, 79.

bilidad previa hacia la alteridad del texto. Por eso la hermenéutica se halla en los antípodas de un conocimiento o un saber dominante, dispuesta por sistema a reconocer la superioridad del discurso a interpretar y queriendo servir a él<sup>13</sup>.

No obstante, toda hermenéutica ha de tener una solícitud crítica frente a las ilusiones del sujeto. Ante la que él ha denominado «hermenéutica de la sospecha» (Marx, Nietzsche y sobre todo Freud), Ricoeur patrocinará -bajo el influjo de la fenomenología de Husserl que propone el descentramiento de la conciencia hacia nuevas posibilidades- una hermenéutica de la escucha, de atención al mensaje del símbolo que ofrece una rica proclama de sentido, pero no dejará nunca de considerar como ineludible la crítica del freudismo a fin de obtener una noción realista de conciencia<sup>14</sup>. De hecho, la comprensión es menos cierta en su proceso que las ciencias naturales, pero desde Dilthey quiere disponer de una base racional rigurosa mediante el desarrollo de una metódica que permita alcanzar interpretaciones «objetivamente válidas», que permita a las ciencias del espíritu, sin tener que someterse a los modos de pensar estáticos y abstractos de las *Naturwissenschaften*, gozar de la pretensión de científicas no exclusiva de éstas<sup>15</sup>.

2. Desde este concepto de la hermenéutica o del fenómeno de la interpretación, se hace evidente su estrecha relación con el conocimiento religioso, como de hecho ha sido ya desde Grecia, donde el arte de interpretar, como es sabido, consistía en transmitir mensajes de los dioses a los hombres<sup>16</sup>. Y como ya observamos, intérprete es, esencialmente, el profeta de Israel que comprende y anuncia la voluntad de Dios revelada en el acontecer histórico del pueblo<sup>17</sup>. Desde el momento en que la revelación de lo divino no tiene lugar en la forma de una aparición evidente, ni a los sentidos ni a la razón, sino como comunica-

---

13 M. Maceiras - J. Trebeolle, *O. c.*, 57, 130. En esta línea hay que ubicar el pensamiento del segundo Heidegger con una atención creciente al «ser en sí». entendiendo ya no el ser a partir del hombre, sino el hombre a partir del ser.

14 M. Maceiras - J. Trebeolle, *O. c.*, 131.

15 Ver al respecto M. Maceiras - J. Trebeolle, *O. c.*, 39-40.

16 Como recuerda G. Ebeling, la tarea de Hermes, el mensajero de los dioses, era (según el testimonio de los apologistas cristianos, Aristides y Justino) «hermeneuein», hacer comprensibles a los humanos el oráculo divino: «Hermeneutik», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, Tübingen 1959, col. 243; con hermenéutica «ya en la lengua griega se significa preferentemente, si no exclusivamente, la intelección y la interpretación de la sentencia de un dios, de un mensaje divino, por ejemplo de un oráculo delfico que para ser entendido en su sentido necesita de una interpretación... O sea que la palabra apunta a un espacio sacral: la intelección o interpretación de una palabra divina», E. Coreth, *O. c.*, 8.

17 «El intérprete griego o el profeta de Israel, intérprete este de la voluntad de Yahwéh, son el modelo primigenio de toda labor de interpretación que es siempre referencia actualizante a un oyente», M. Maceiras - J. Trebolle, *O. c.*, 71.

ción a través de otra realidad medianera que se torna realidad significativa de la divinidad reveladora, el conocimiento religioso es de estricta índole interpretativa que en su comprensión refleja da lugar a una teoría hermenéutica.

Esta adjudicación de un carácter interpretativo del conocimiento de Dios a partir de su manifestación no es un procedimiento *a posteriori*, porque en realidad la práctica interpretativa y la doctrina hermenéutica han sido fundadas en parte no pequeña como procedimiento de la razón por la presencia de lo divino entre-verado en la inmanencia de lo mundano que suscita el acto interpretativo. La hermenéutica teorizada y desarrollada en el pensamiento occidental no hubiera existido sin el texto bíblico que, como suele decir Ravasi, ha sido el gran código cultural de Occidente, cuya mejor comprensión ha impulsado la hermenéutica. Por referirnos a la época moderna, en la que más allá de la práctica interpretativa se alcanza la mayor formalización refleja del proceder hermenéutico, es sabido que el principio protestante de la *sola scriptura* ha impulsado de modo determinante la filosofía hermenéutica<sup>18</sup>.

Pero si la interpretación y la hermenéutica son muy dependientes del texto que importa sobremanera, que es el texto sagrado, el proceder interpretativo de la razón ha tenido lugar ya antes, en el curso o en el seno de la experiencia religiosa de la que procede el texto de la revelación. Lo hemos de ver aquí en el caso del dinamismo de la fe cristiana que nace como respuesta del hombre, sostenido por el mismo Espíritu divino, a una comunicación sobrenatural que tiene lugar mediante señales que han de ser adecuadamente interpretadas. Es decir, estas reflexiones se sitúan ante el momento primordial de surgimiento de la fe que tiene lugar a través de la Escritura sagrada como comunicación de Dios que llama a la fe. Si el texto bíblico debe ser objeto de interpretación por el individuo y la comunidad creyente a fin de alimentar su fe, antes trae la llamada primera que quiere suscitar la respuesta de fe para lo cual debe ser adecuadamente interpretada y comprendida. Pero Dios, además, sigue comunicándose por otros modos, a través de llamadas que resuenan en el interior del propio sujeto o mediante entidades exteriores a él que al igual que el texto sagrado, que no deja de ser escritura humana, necesitan ser adecuadamente interpretadas.

Si Dios habla a los hombres, sólo puede hacerlo a través de realidades del mundo y del hombre. La verdad absoluta se comunica penetrando en lo relativo del ser y del acontecer del mundo y de formas de ser, de pensar y de hablar humanas, en formas históricas de representación y expresión. La revelación divina es siempre una comunicación mediada, a través de realidades que genéri-

---

18 Sobre el trasfondo teológico de la hermenéutica de Dilthey y Heidegger, ver E. Coreth, *O. c.*, 35-36. Ricoeur, entre otros, recordará que el sentido más antiguo de «hermenéutica» se refiere a los principios de la interpretación bíblica: M. Maceiras - J. Treballe, *O. c.*, 24-25.

camente podemos denominar signos, justamente por su condición de elementos significantes de la apelación divina<sup>19</sup>. El mundo creado, signo revelador es del Dios que lo ha hecho, y en la revelación sobrenatural, los hechos del acontecer histórico en el que se ha objetivado el proyecto salvífico de Dios por eso mismo son signos reveladores que han de ser y han sido de hecho debidamente interpretados. El mismo Pueblo de Israel ha sido formado a fin de ser *signum elevatum in nationes*. En la revelación escatológica de Jesucristo, signos son, según la tradición joánica, sus milagros, pero otros elementos de su ministerio como la pretensión de perdonar los pecados o su enseñanza en parábolas poseen la misma condición semiótica o simbólica, y radicalmente, la propia humanidad de Jesús es el signo por excelencia a través del cual se hace presente el Padre y signo poderoso de su condición divina y redentora son la cruz o el sepulcro vacío en el primer día de la semana.

De este modo, lo absoluto de Dios se hace presente en la relatividad de las cosas de este mundo y del fenómeno humano y ese tejido de relatividades que traen el decir de Dios deber ser descifrado a fin de percibir y acoger su llamamiento salvífico. En toda revelación de Dios que en cuanto tal no puede no seguir siendo trascendente en su misma autocomunicación, el modo propio son los signos, indicios o indicadores que señalan sin hacer ver, señales del Dios que nunca puede ser objeto de una observación directa. De estos indicios es propio un carácter sugerente, justamente indicativo o evocativo, su apertura noemática por razón de su insuficiencia como lenguaje del Misterio que es siempre trascendente a todo decir y comprender. Tal es la naturaleza de los indicios de la presencia o la manifestación de la Divinidad, en los que se encuentran la Transcendencia divina y la transcendencia espiritual del hombre y que propician la interpretación correlativa. Justamente por su amplitud o imprecisión expresiva, los signos posibilitan y exigen el concreto acto interpretativo y el hombre llegará, de este modo, al reconocimiento de Dios en un proceso de interpretación.

---

19 En un sentido más estricto se podría hablar de símbolos si entendemos por éstos la realidad mediadora que «haciendo mediatamente presente lo inmediatamente ausente» (L. Duch, «'Vi un cielo nuevo y una tierra nueva'. La imaginación humana como apertura del horizonte humano hacia Dios», en F. García Martínez (Coord.), *Caminos hacia Dios*, Salamanca 2011, 90) presentan una notable apertura y ofrecen un conocimiento más amplio y evocativo. En el símbolo se pone una realidad que está presente en lo puesto y, sin embargo, no se agota completamente en ello (J. Splett, «Símbolo», en SM, VI, Barcelona 1976, 355), mientras que el signo tiene una naturaleza más mecánica, un ajuste más directo a la realidad significada y por esa precisión puede resultar más pobre. Sobre la relación entre símbolos y signos, véase en el vol. II «La simbólica del mal», de P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969, 250-253;

Sobre la necesaria interpretación del símbolo dada su doble significación, la aparente y la latente, son muy a tener en cuenta las consideraciones, Id., 245-256.

3. De este modo, el conocimiento de fe, enteramente distinto del saber alcanzado por demostración o experimentación, es interpretativo, que es el ejercicio de la razón que impone la comunicación semiótica de Dios. El creyente es esencialmente un intérprete, alguien que ha llegado a la comprensión de la comunicación divina a partir de sus señales, sometidas, de hecho, a un protocolo hermenéutico fijado, tal como requiere toda interpretación. Esta condición interpretativa del conocimiento religioso constituye una realización excelente del registro hermenéutico propio de la inteligencia del hombre como ser espiritual, a quien pertenece también el conocimiento y el saber sin evidencias físicas o mentales, la razón simbólica y fiducial propia del espíritu encarnado que es en verdad el motor de toda su existencia en la que lo más decisivo sólo se puede recibir y sólo se puede aceptar confiadamente. Como los primeros teóricos modernos de la Hermenéutica —en especial, Dilthey— quisieron dejar claro, hacer coincidir el ejercicio de la razón con un procedimiento demostrativo, o lo racional con lo empíricamente probado, es un error craso, porque la razón humana puede ser ejercida de diversos modos, no es reducible a una forma particular y todo intento de hacerlo así es sencillamente un reduccionismo que destruye parte del dinamismo cognoscitivo del hombre y por tanto del hombre mismo. De hecho, es propio de la razón humana afirmar fiándose de indicios conocidos mediante una interpretación rigurosa en la que se ha percibido su índole reveladora, su fuerza y su peso.

3.1. La interpretación, como dijimos, debe hacerse bajo el mayor rigor racional, por lo cual es una comprensión realizada de acuerdo al elenco de reglas establecidas al respecto. El hombre ante la posible aparición mediada de Dios en su horizonte existencial debe proceder con el mayor rigor crítico a fin de excluir con firmeza toda ilusión o sugestión subjetiva que lleve a reconocer como divino lo que no lo es. Por la santidad de Dios y por la autenticidad del hombre, la interpretación de una posible comunicación divina debe hacerse con una seria disciplina hermenéutica y en el cernir y discernir los signos que puedan transmitir una comunicación divina y que conduzca al acto de fe, reglas básicas a tener en cuenta pueden ser las siguientes:

— El reconocimiento, la percepción o identificación precisa del fenómeno correspondiente como signo, signo consistente y verdadero que en su objetividad sale al encuentro, esto es, como realidad que trasmite una presencia o una llamada más allá de su forma o figura como ente ordinario en el horizonte de lo humano o lo mundano, induciendo un proceso nuevo de comprensión.

— Auscultación de la realidad significante percibiendo su mensaje en relación interna con esa misma realidad portadora o transmisora, porque en la lógica de la comunicación divina la novedad revelada se ofrece encarnada en



los elementos humanos y mundanos adecuados que la transmiten —como ocurre en los sacramentos de la fe, elemento preclaro de la semiótica de la autocomunicación de Dios—.

— Confrontación entre lo que los signos dicen y la comprensión propia de la existencia, de la entera realidad, del concepto de la Trascendencia o lo Absoluto, viendo cómo, si son en verdad signos de una comunicación divina, ha de proseguir y modificar esa comprensión anterior, pues como vimos en la teoría hermenéutica, lo nuevo que oímos sólo podemos comprenderlo y acogerlo a partir del marco de comprensión dado hasta entonces, pero en la apropiación ocurre una ampliación clara de nuestro horizonte y nuestro conocimiento categorial y se despliega el círculo hermenéutico.

— Ponderación adecuada del conjunto de las señales percibiendo en su diversidad o parcialidad un decir coincidente o convergente, el encaje armonioso de sus significados a beneficio de un llamamiento o una revelación que se va componiendo y que aparece como principio de unidad de todos los signos que entre sí de hecho se relacionan y se subordinan.

— Confrontación de lo que dichas señales manifiestan con los referentes o criterios de una comunidad o una tradición de pertenencia o de autoridad reconocida a propósito de lo que es la realidad divina, sus modos de comunicación o el contenido de sus llamadas.

— Consideración de la índole y la eficiencia práctica de esa presunta comunicación divina, percibiendo cómo gratuita o graciosamente abre un comienzo nuevo, una andadura existencial bajo otra praxis, cómo desvela horizontes y modos nuevos de experiencia comunitaria e histórica.

— En el fondo, o más radical o definitivamente, la percepción a través de todas las señales de una presencia de índole personal y amorosa que llama a un vivo encuentro salvador, a un acto profundo de entrega, de tal modo que la comprensión final de las señales plantea o requiere una respuesta confiada en la más grata experiencia de un vivo diálogo interpersonal. Si el acto interpretativo más genuino busca, como ya vimos, conocer la intención o la interioridad espiritual del texto o el acontecimiento, la interpretación de una posible comunicación sobrenatural deberá sentir con claridad una llamada viva procedente del Tú divino.

3.2. En esta índole hermenéutica del acto o del conocimiento de fe hallan, además, su espacio propio los otros tres elementos estructurales del acto de fe cuyo encaje y recta comprensión en esta consideración interpretativa del acto de fe mencionamos brevemente. En primer lugar, la libertad del hombre sin la cual no tiene lugar el acto de fe en ninguno de sus pasos o movimientos y que resulta debidamente comprendida en la comprensión interpretativa del

conocimiento religioso. Toda interpretación, en efecto, ha de ser vista como un ejercicio concreto de la libertad, en primer lugar porque el hombre se inclina ante los signos —en los textos, hechos o palabras— correspondientes en un acto voluntario, respondiendo a la apelación de ese conjunto de señales que como tales no se imponen a su inteligencia con el poder constrictivo de lo que es evidente, sino que llaman, convocan, sugieren o solicitan atención y somete a esas llamadas a un examen racionalmente exigente siguiendo el elenco de criterios de discernimiento correspondiente.

La comunicación semiótica o simbólica es comunicación espiritual, cuyo desarrollo concreto requiere y posibilita la experiencia moral, como es el caso de la fe cristiana que es respuesta que no tiene lugar sin un compromiso del hombre consigo mismo, con la verdad y sus manifestaciones a su alrededor. Además, en el acto genuinamente interpretativo está siempre por medio, como hemos evocado al principio según la teoría hermenéutica del siglo XX, la recta realización existencial e histórica del hombre. En la interpretación, el objetivo último es la interpretación del hombre de sí mismo y su autorrealización más cabal, siendo por tanto, un ejercicio preclaro de la libertad responsable del ser humano. En la razón hermenéutica se anudan de modo muy notable conocimiento e interés y esa es la razón verdaderamente humana, implicada activamente en el acto de fe, razón cordial, que lleva aparejado el querer del hombre.

3.3. En la condición hermenéutica del acto de fe, también justamente en su condición libre, más allá del determinismo cognitivo que imponen las evidencias, tiene su espacio preciso la gracia divina. La apertura del acto o del proceso interpretativo que posibilita la libertad responsable del hombre, crea también el espacio preciso para la acción del Espíritu, iluminando u orientando la estimación racional y afectiva del hombre en el desarrollo concreto y efectivo de su libertad responsable. Ese ejercicio de percepción, estimación y comprensión de los signos de la comunicación divina es de la suficiente amplitud como para permitir la intervención de factores exteriores como es la acción iluminadora del Espíritu sobre el proceso cognitivo que tiene lugar en la interpretación de los signos reveladores. Y de la suficiente amplitud o indeterminación, en su cara negativa, como para requerir también una orientación superior para su recta interpretación que lleve al reconocimiento de la firmeza y certidumbre precisas de la presencia o de la llamada de Dios.

La iluminación del Espíritu actuará sobre el tejido de señales, de llamadas significantes, mostrando su credibilidad como revelación y ofrecimiento divino y moviendo afectivamente a la respuesta de fe, pero no hará evidente la presencia de Dios. Es decir, la gracia del Espíritu, que «non tollit naturam», no suprime el proceso interpretativo del acto de fe; lo ilumina, lo orienta, lo conforta,

dejando al hombre la posibilidad final del asentimiento, en la obediencia de la fe, a la llamada divina, de modo que la fe será siempre un acto personalísimo del hombre en el que él labora en pro de su salvación. De hecho, ya en el interior de la fe, el creyente seguirá siendo siempre un intérprete de la permanente llamada de Dios, a través de realidades significantes, que le ha de sostener en su camino. La idea de Heidegger recogida más arriba de que la existencia entera es hermenéutica, encuentra su paralelo más exacto en la existencia cristiana que es toda ella un camino de interpretación de las llamadas de Dios.

3.4. Por último, en función de su índole interpretativa, el conocimiento religioso o el acto de fe, requieren el marco referencial de una tradición y de una comunidad. Ya señalamos en el esbozo de criteriología para el discernimiento de los posibles signos de una comunicación divina el contraste necesario con una comunidad de fieles competente en el conocimiento y reconocimiento de la comunicación divina. En efecto, sin el soporte interpretativo de la comunidad creyente el individuo no llegaría a la recta comprensión de las señales que puedan traer una llamada de Dios y tampoco tendría el necesario marco comunitario al que esa comunicación divina indefectiblemente le conduce. Y entonces, careciendo el individuo de la comunidad creyente, los signos –los textos, las palabras, los hechos– no llegan a tener eficacia. La revelación de Dios para ser efectiva, para ser rectamente interpretada, necesita de la sabiduría sobre el mismo Dios que los hombres han ido amasando a lo largo del tiempo acogiendo, viviendo, pensando y formulando el cómo y el qué de su manifestación. Esta ayuda interpretativa que de manera decisiva ha de prestar la comunidad eclesial proviene radicalmente del hecho de que ella misma ha dado forma a muchos de los signos o llamadas de Dios que llegan al hombre, hasta el hecho radical de que la misma Iglesia, en la rica multiplicidad de sus manifestaciones de vida, como comunidad de fe en Cristo revelador escatológico, es signo y llamamiento de Dios por voluntad suya.

La referencia a una tradición de sentido y de interpretación como marco de comprensión que hace la Hermenéutica más reciente, su reivindicación de una comunidad de experiencia, de un intercambio constante de pareceres y representaciones tiene su cumplimiento y su confirmación en el conocimiento de fe en el que obra de este modo como factor determinante.

4. Mostrar la índole hermenéutica del acto de fe, no es algo novedoso en la buena teología de la fe que se ha elaborado en la segunda mitad del siglo XX, pero seguramente merezca una atención renovada porque creo que es una perspectiva sumamente certera y fecunda. Quizá, de hecho, se haya insistido más en la condición semiótica de la revelación que en la condición hermenéutica de la fe.

Como dejamos indicado, que la reflexión teológica desarrolle la índole interpretativa o hermenéutica de la experiencia de fe no es sino el reencuentro con un uso de la razón y una perspectiva del pensamiento que la propia experiencia de fe ha contribuido a forjar. Pero también es cierto que en su desarrollo racional autónomo, la Hermenéutica está en grado de ofrecer elementos de valor sobre la interpretación de las expresiones del espíritu que resulten eficaces para la comprensión de la revelación divina. De hecho, la comprensión hermenéutica de la fe permite mostrar desde la misma reflexión teológica la aventura, el riesgo de la interpretación de las señales del Adviento de Dios, el ejercicio atractivo de una razón y una libertad que buscan, ponderan, acogen esos signos y el sostén de la gracia en ese empeño.

Creo que perfilar con decisión la figura del creyente como intérprete es una tarea de sumo interés, algo que me parece bien propio y congruente con la condición peregrina de la vida cristiana que tantos teólogos y maestros del espíritu han puesto de relieve. El peregrino marcha buscando, interpretando y siguiendo las señales que le indican el camino verdadero y así el creyente, como peregrino, interpretando en su andadura signos del Dios que llega sin ser visto, componiendo, auxiliado por el Espíritu y la comunidad de referencia, las señales de Dios que hilvanan su camino de fe.