

«LA LETRA MATA, EL ESPIRITU VIVIFICA»

ALVARO D'ORS

Esta antítesis paulina entre *gramma* y *pneuma* me llevó, hace ya treinta años, a una contraposición con Boaz Cohen en sus dos escritos *Letter and Spirit in Jewish and Roman Law* (en *Kaplan Jubilee Volume* [Filadelfia, 1953] p. 109 ss.) y luego, alegando uno de los textos de Orígenes que veremos después, en su *Note on Letter and Spirit in the New Testament* (en *The Harvard Theological Review* 1954, p. 197 ss.), a los que corresponden los dos míos de *Sefarad* 1954, p. 156 ss. y *Anuario de Historia del Derecho* 1955, p. 826 ss.

Según Boaz Cohen, la antítesis paulina no era más que la misma que solían hacer los retóricos griegos entre interpretación conforme a lo declarado (τὸ ῥητόν) y conforme a la intención del autor (ἡ διάνοια); así se explicaría la objeción de los adversarios de San Pablo, defensores de la interpretación literal, de que la ley sólo se puede observar rectamente si se respeta su letra, y objetaban a Pablo: «Es como el que dice: quiebra el jarro pero guarda el vino». Pero —pensaba Cohen— Pablo, deseoso de liquidar la antigua ley, incluso la intención o *dianoia* de la ley, mediante una interpretación puramente alegórica, habría sustituido el término *dianoia* por el de *pneuma*, que podía ser más sugestivo para los judíos cristianos, haciéndose eco —una «referencia sutil», decía Cohen— del pasaje de Ezequiel (37,5) con la visión del campo de huesos vivificados: «introduciré el espíritu en vosotros, y viviréis».

Observaba yo, por mi parte, que la antítesis paulina no se debe entender en ese sentido de la doble interpretación posible de un mismo texto legal, sino que implica la contraposición entre dos leyes distintas: la de la antigua y la de la nueva alianza, es decir, el Antiguo y el Nuevo Testamento: la primera, ley de letra, y la segunda, ley de espíritu.

Aunque es cierto que se trata de dos antítesis distintas, sin embargo, también lo es que se ha producido en el pensamiento ya tradicional una aproximación y hasta errónea identificación entre ambas, hasta el punto de que la interpretación πρὸς τὸ ῥητόν, es decir, «según

lo declarado», se suele llamar «a la letra», que no es exactamente lo mismo, pues esta otra forma presupone una reducción a lo escrito, a un texto, sin duda por la referencia precisamente a la Sagrada Escritura, a la que aludía San Pablo al hablar de τὸ γράμμα, y, por otro lado, también la palabra «espíritu» ha llegado a desplazar a veces a la «intención» o «pensamiento», que traduce más exactamente la *dianoia* griega, correspondiente al latín *sententia*. Porque, en último término, esta contraposición hermenéutica entre la palabra y la intención del que habla no es esencialmente distinta de la distinción moral entre la apariencia formal y la intención anímica, la forma y el fondo, como se presenta, por ejemplo, en el versículo profético de Isaías (29,13): «Este pueblo me glorifica con su boca y sus labios, pero su corazón está lejos de mí» —que el mismo Jesucristo recuerda a los Fariseos (Mateo 15,8 y Marcos 7,6)—, donde la boca y los labios son el instrumento de la palabra, y el corazón, en cambio, el órgano simbólico del alma, y, por tanto, del pensamiento y la intención.

Por la muy frecuente confusión entre ambas antítesis, no me ha parecido inoportuno volver hoy, en este coloquio sobre hermenéutica bíblica, al mismo tema que me ocupó en aquella otra ocasión, pues, aunque no creo que ofrezca dificultad alguna para los presentes el recordar la relación entre las dos distintas antítesis, sí puede servir quizá para una más completa y elevada comprensión de las exigencias de la exégesis bíblica.

El lugar paulino es de sobra conocido (II *Cor.* 3,6): τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ, y, en la Vulgata: *littera enim occidit, spiritus autem vivificat*. En todo ese contexto de la segunda epístola a los Corintios, el Apóstol está contraponiendo el Evangelio, del que él es ministro, a la antigua ley mosaica; dos momentos que se vuelven a contraponer en *Rom.* 7,6 como «espíritu» nuevo y «letra» antigua: ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος, y 2,29: περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι. La misma idea, en otra forma, parece repetirse cuando el Apóstol dice (I *Timot.* 1,8) que la «ley» (antigua) es buena si se usa de ella «legítimamente» (conforme a la ley nueva): καλὸς ὁ νόμος, ἐὰν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται, que no tendría sentido si no se refiriera a la dualidad de leyes (*nomoi*), la mosaica y la evangélica; en verdad, un punto de apoyo para la distinción entre «legalidad» y «legitimidad» que el pensamiento moderno iba a establecer con otro sentido (vid. mi prelección sobre legitimidad en *Ensayos de teoría política*, p. 142, n. 8).

Los cristianos —dice Pablo— no necesitan ya el velo (τὸ κάλυμ-

μα) de Moisés, símbolo del temor y de la ceguera, sino que pueden penetrar en el espíritu de la antigua ley gracias a la nueva revelación evangélica (3,13-16). Por eso él se reconoce ministro de la nueva alianza (3,6), que no es de muerte, sino de vida (3,7), no de condenación, sino de «justicia» (3,9), no de letra mosaica, sino del espíritu evangélico (3,6 y 8; cfr. *Rom.* 7,14 y 8,2). Porque la nueva ley está escrita, no en tablas de piedra, sino en las tablas carnales del corazón, no con tinta, sino con espíritu, como dice el Apóstol, comparando a los cristianos destinatarios de su epístola como otra epístola que serían ellos mismos. Por eso Pablo se reconoce ministro del espíritu y no de la letra (οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος, genitivos bien restablecidos por la *Nova Vulgata*, en lugar de los ablativos *littera-spiritu*). Sobre todo este conocido pasaje paulino debe verse siempre el comentario clásico de Ferdinand Prat, *La Teología de San Pablo* (trad. esp., México, 1947 II p. 498 ss.), donde se aclara convincentemente cómo ese «espíritu» del que habla ahí San Pablo no es el Espíritu Santo, por lo que «espíritu» no debe escribirse ahí con mayúscula (como se hace a veces), sino que es ese πνεῦμα que, aunque en San Pablo no tiene siempre un sentido unívoco (Prat, cit. II p. 490), parece claro que, en ese pasaje en que «espíritu» se contrapone a «letra», es el espíritu del mismo Jesucristo: «el Señor es el espíritu» dice ahí (3,17) el mismo San Pablo: ὁ δὲ Κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν.

En cambio, la antítesis retórica entre «lo declarado» y «lo pensado» se refiere, no a dos leyes, sino a dos modos de interpretación de un mismo texto. Constituía un tópico frecuentemente utilizado en las controversias forenses como recurso dialéctico para eludir la aplicación estricta de una ley, acudiendo a conjeturar la intención auténtica del legislador. Entre los juristas romanos encontramos todavía un eco de esa antítesis como principio de interpretación legal, en el jurista Juvencio Celso (*Digesta* 1,3,17): *scire leges non hoc est verba earum tenere, sed vim ac potestatem*, donde la *dianoia* aparece objetivada como fin real del precepto, con la acostumbrada endiádis *vis ac potestas*.

De modo más explícito se recuerda la antítesis griega en otro lugar atribuido al jurista tardo-clásico Ulpiano (*Digesta* 1,3,30), donde se utiliza para distinguir la contravención directa de una ley y el fraude a ella, sin contradecir una prohibición explícita, sino lo que el legislador no quiere aunque no lo haya prohibido, es decir, su *dianoia*, por lo que se dice allí: *quod distat ἐπὶ τὸν ἀπὸ διαβολας, hoc distat fraus ab eo quod contra legem fit*. También el jurista Celso (*Dig.* 1, 3, 29) había distinguido el acto *contra legem* del que es *in fraudem* de ella

en los mismos términos que luego usa Ulpiano, pero sin mencionar expresamente la antítesis griega; y puede llamar la atención que el mismo Ulpiano, poco antes (*Dig.* 50, 16, 16, 1, extraído de los mismos comentarios *ad edictum*), hubiera dicho que por «*verba*» debe entenderse, no sólo las palabras, sino la *sententia* de la ley: *tam ex legum sententia quam ex verbis*, sin referencia a la antítesis griega; por lo que cabría dudar de que esta mención de la antítesis griega sea realmente de la mano de Ulpiano. Pero, después de todo, que esta frase sea de Ulpiano o deba atribuirse a los Compiladores bizantinos del Digesto, tres siglos posteriores, esto no tiene especial importancia para nuestro actual propósito.

Por lo demás, los juristas romanos no dejan de tener en cuenta, aunque sea dentro de los límites que impone el carácter formal de muchos actos jurídicos, la antítesis de *verba* y *voluntas*, sobre todo respecto a la interpretación de las disposiciones testamentarias, en las que se esfuerzan por salvar la voluntad del testador a pesar de las deficiencias de su declaración. Pero para esta actitud interpretativa no parece estar presente en su pensamiento la antítesis retórica de los griegos, a pesar de que muchas veces se ha insistido en la influencia de los retóricos en los juristas, y precisamente a propósito de este tópico hermenéutico.

Con todo, aunque parece evidente que en el pasaje de San Pablo se trata de una dualidad de leyes y no simplemente de la doble interpretación de una misma ley, no es menos cierto que la aproximación de esa antítesis paulina a la hermenéutica de los retóricos griegos es antigua, y ya difundida entre los Padres de la Iglesia. Podemos recordar a este propósito lo que decía San Agustín, *Confess.* 6, 6, acerca de cómo había sido un alivio para él lo que repetía San Ambrosio *in popularibus sermonibus*: que «la letra mata y el espíritu vivifica», pues, gracias a esto se le hizo inteligible en la Sagrada Escritura lo que antes le resultaba duro de aceptar (*quod me offenderet*), una vez que se descubría el fondo místico encubierto por la letra: *remoto mystico velamento spiritaliter aperiret*, donde el *velamentum* no es ya el velo pequeño que cubre el resplandor de la cara de Moisés, a que se refería San Pablo, sino un velo místico de la Escritura: la letra misma en cuanto cubre un significado espiritual; como el gran velo interior del Templo (τὸ καταπέτασμα, no τὸ καλύμμα como en II Cor. 3,6), de *Hebr.* 6,19 y 9,3, que cubre el «*Sancta Sanctorum*», y se compara (*Hebr.* 10,20) con el cuerpo encarnado de Jesucristo. Este segundo gran velo, el velo interior del Templo, puede ser el mismo que se rasgó a la muerte del Redentor (Mt. 27,51), no

el exterior que separaba el atrio del templo, aunque aquél no estuviera, como el exterior, a la vista del pueblo.

Sin embargo, el mismo San Agustín, que dedicó un libro al tema: *De spiritu et littera* («Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum» 60 p. 153-229), no deja de ver allí (5,7) que el «*spiritus* que vivifica», de San Pablo, no debe reducirse a la interpretación alegórica, sino que debe entenderse mejor como ley del espíritu: *non de figuratis locutionibus dictum, quamvis et illic congruenter accipiatur, sed potius de lege aperto quod malum est prohibente*; y esta ley sería la de la caridad inspirada por el Espíritu Santo: *quia per spiritum sanctum diffundit (deus) caritatem in cordibus eorum quos praescivit ut praedestinaret, praedestinavit ut vocaret, vocavit ut iustificaret, iustificavit ut glorificaret*, etc. En su pensamiento, la «muerte» por la «letra» proviene de que *legis littera quae docet non esse peccandum, si spiritus vivificans desit, occidit* (5,8), pues conocer el pecado y no evitarlo no hace más que aumentar su gravedad, añadiendo la «prevaricación» a la «mala conciencia», de acuerdo con la idea (*Rom.* 5,20) de que la ley antigua «entró para que abundara el delito», etc. Naturalmente, excede de esta ocasión el análisis del uso que hace San Agustín de la antítesis paulina en función de la contraposición de la *lex factorum* (u *operum*) y la *lex fidei*; un uso que, por lo demás, excede del ámbito propiamente hermenéutico que aquí nos interesa.

El que la aproximación de la antítesis entre letra y espíritu a aquella otra antítesis retórica entre palabra y sentido haya sido posible, se ha debido a que, en verdad, la nueva ley evangélica es la que permite entender el sentido elevado de la antigua Escritura, puesto que, aunque se trate de momentos históricos distintos, proceden ambos, en último término de un mismo autor, que es Dios, inspirador tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo. De este modo, aunque no se trata de una doble interpretación, sino de la revelación por una ley nueva del sentido profético de la antigua, este efecto hermenéutico indirecto facilitó una equiparación de la antítesis paulina con la de los retóricos.

Hay así como un inevitable deslizamiento de la antítesis paulina hacia la de los retóricos, que puede observarse incluso en los que ven con toda claridad la diferencia. Como ejemplo de cómo se produce este deslizamiento, podemos citar el comentario que hace José María Bover del pasaje de San Pablo (*Las Epístolas de San Pablo* [Barcelona, 1950] p. 199):

«La letra de la ley Mosaica, daba preceptos, pero no fuerza para cumplirlos, y con eso era ocasión de pecado y de muerte; más el Espíritu del Evangelio juntamente con el precepto da fuerza, que no es violencia, sino inefable suavidad para cumplirlo con toda perfección. Esta enseñanza del Apóstol no justifica en manera alguna la falsa libertad de los que se rebelan contra la ley justa de la legítima autoridad; pero sí es una condenación total de todo formulismo de pura legalidad, como el que ya en los Fariseos fustigó duramente el divino Maestro.»

Se advierte cómo Bover ve claramente que se trata de dos leyes distintas, pero inmediatamente se refiere a la interpretación literal que los judíos hacían de la ley antigua. Con este deslizamiento, se facilita la extensión de al antítesis «letra-espíritu» al campo de la hermenéutica del Antiguo Testamento, aunque no deje de verse la diferencia y distancia existente entre las dos antítesis.

Quizá el primer autor cristiano en el que se da esa aproximación de la antítesis paulina a la de los retóricos es Orígenes, en uno de cuyos textos apoyaba precisamente su opinión el mencionado Boaz Cohen; pero hay algún texto más que conviene tener en cuenta.

En su *Contra Celsum* 7,18-20, rebate Orígenes la objeción de Celso de que Jesucristo estaba en contradicción con la promesa divina de la riqueza cuando El predicaba la pobreza. Acude allí Orígenes a la necesidad de interpretar la antigua ley, no *πρὸς ῥητὸν*, sino *πρὸς διάνοιαν*, como se desprende de *Ezequiel* 20, 25, al poner en boca del mismo Dios: «*ego dedi eis praecepta non bona et iudicia in quibus non vivent*», a causa precisamente de la estrecha interpretación de que había sido objeto su ley, según dice Orígenes, contra la *dianoia* divina, cuando tales preceptos, bien entendidos hubieran sido vivificantes (*Ez.* 20, 21). A esta vivificación por el recto cumplimiento de la ley podría aludir, creo yo, San Pablo mejor que a la visión del mismo Ezequiel, del campo de huesos (37,5), como pretendía Boaz Cohen, que, como decimos, alegaba este pasaje de Orígenes para apoyar su identificación de la antítesis paulina con la retórica.

A continuación (*Contra Celsum* 7, 18 ss.), se enfrenta Orígenes con la objeción celsina de que Dios se contradice, pues había dicho por Moisés que debían enriquecerse, ser poderosos, exterminar a los otros pueblos, etc., en tanto Jesucristo condena la riqueza, la ambición, etc. A eso responde Orígenes que no debe ignorarse, a propósito de las Escrituras, que hay en ellas una doctrina más «profunda»

que el sentido literal: πλέον τῶν κατὰ τὸ γράμμα λέξεων... λόγον εἶναι βαθύτερον..., recordando que ya antes de él se enseñaba que la ley tiene dos sentidos: uno literal (πρὸς ῥητόν) y otro más profundo, conforme al sentido diríamos «espiritual» (así, suelen decirlo los traductores), pero se diría mejor, «según la intención»: πρὸς διάνοιαν. Por último, Orígenes trae a colación la antítesis paulina, equiparando «la letra que mata» a la interpretación literal (ὑπερ ἴσον ἐστὶ τῷ <πρὸς> τὸ ῥητόν), y «el Espíritu vivifica», a la interpretación del sentido (ὑπερ ἴσον ἐστὶ τῷ πρὸς διάνοιαν). De donde deduce Orígenes (7, 21) que Dios nunca proscribió la riqueza casual, «ciega» (τὸν τυφλὸν πλουτοῦν), sino la que se busca con plena consciencia (ἐν παντί λόγῳ καὶ πασῇ γνώσει, aludiendo con esto a una distinción platónica, de *Nomoi* 631 c). Y lo mismo con las otras aparentes antinomias divinas.

Según Boaz Cohen, Orígenes había tomado de Filón el tópico de la antítesis retórica. Esto es muy posible, pues, efectivamente, Filón acude con frecuencia a ese tópico en su exégesis de la Escritura. En algunos lugares (p. ej., *De specialibus legibus* 1, 287: τὰ μὲν ῥητὰ ταῦτα... τὰ δὲ πρὸς διάνοιαν) se contraponen simplemente *rheton* a *dianoia*, como en la Retórica; otras veces, la *dianoia* se identifica con la *allegoria* (p. ej., *Abraham* 15[68]: τῷ μὲν ῥητῷ τῆς γραφῆς... κατὰ δὲ τοῦς ἐν ἀλληγορίᾳ νόμους), o —lo que viene a ser lo mismo— con la *ὑπόνοια* o conjetura alegórica; otras, con la oculta intención simbólica que debe ser investigada (p. ej., *De praemiis et poenis* 11 [61]: ἔχει ... τὴν ῥητὴν διήγησιν συμβολῶν διανοίας ἀφανοῦς, ἣν ἐπισκεπτέον). En algún caso, la dicotomía no se refiere a la palabra escrita, sino expresamente a la hablada (así, en *Abraham* 22[107]: ἐκ τῶν λεγομένων μᾶλλον ἢ τῆς διανοίας). Naturalmente, en ningún caso entra en juego para la interpretación de la Escritura la luz evangélica, la «ley del espíritu» del contemporáneo San Pablo, pues Filón era anticristiano.

Sin embargo, como ha mostrado cumplidamente Henri de Lubac (*Histoire et Esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène* [Paris, 1950] p. 150 ss.), la influencia de Filón sobre Orígenes es muy relativa, pues éste toma de aquél algunas expresiones felices o ideas ingeniosas, y tópicos como este nuestro de los retóricos, pero no se identifica con el fondo de su pensamiento, y la interpretación espiritual de la Sagrada Escritura que hace Orígenes va mucho más allá del alcance de la interpretación de la *dianoia* que pudo encontrar en Filón. Es más, del conjunto de los lugares en que Orígenes trata de la exégesis bíblica se desprende que en él influyó la tricotomía platónica de cuerpo, alma y espíritu, y que por ello distinguía una inter-

pretación literal, otra psíquica, pero una tercera pneumática, que es la del sentido espiritual (vid. Altaner, *Patrología* § 40 [p. 135 de la ed. española]), sólo que la calificación «alegórica» quizá pueda referirse a veces a la psíquica y a veces a la espiritual.

Para Orígenes, la Sagrada Escritura tiene un verdadero sentido espiritual tan sólo porque nos lo dice Jesucristo, y tan sólo en la medida en que El nos lo dice (así, De Lubac, cit. p. 164). Puede decirse, pues, que, a pesar de la aproximación de las dos antítesis que encontramos en Orígenes, la antítesis retórica, tomada probablemente de Filón, y la otra de San Pablo, éste ha influido en él mucho más profundamente que el judío de Alejandría.

Pero, como decimos, el tópico vuelve a aparecer en otros lugares del mismo Orígenes. En *Contra Celsum* 6, 70, vuelve a citar el pasaje paulino, identificando la «letra» con la interpretación sensible y el «espíritu» con la interpretación inteligible: «γράμμα» μὲν τὴν αἰσθητὴν ὠνόμασεν ἐκδοχὴν τῶν θείων γραμμάτων, «πνεῦμα» δὲ τὴν νοητὴν.

También en su comentario *in Mat.* 10, 14, aunque sin repetir la cita de San Pablo, vuelve a contraponer, a la interpretación de los escribas, que se atienen a la letra desnuda (γράμματι ψιλῶ), la tropológica o espiritual, de la que aquéllos se demuestran incapaces: μὴ εἰδόντων τροπολογεῖν μηδὲ συνιέντων τὰ τῆς ἀναγωγῆς τῶν γραφῶν, y a la que el mismo Orígenes acude frecuentemente (p. ej., en su homilía (13) a *Ex* 35, 4 ss.). Otras veces, en cambio, busca el pensamiento mal expresado en la letra; p. ej., en su comentario a Jn. 4, 44-45, donde Jesús, tras decir que nadie es profeta en su patria, se va precisamente a Galilea, San Juan había expresado mal lo que pensaba: ὁ Ἰωάννης δυσπαράτως ἔφρασεν ὁ νενόηκεν, como resulta de la comparación sobre todo con Lc. 4, 16 (Nazareth) y 31 (Cafarnaúm). (Vid. De Lubac, cit. p. 141, y todo el capítulo sobre sentido espiritual, p. 139 ss. [Más recientemente, Sabina Fadarini, *Origene e la necessità dell'allegoria nella lettura dell'Antico Testamento*, en *Rendiconti del Istituto Lombardo* 116 (1982, publ. 1985), p. 61-71].

No dudo de que una búsqueda en otros autores cristianos podría encontrar otros muchos lugares en que las dos antítesis se aproximan.

Así, pues, «la letra mata, el espíritu vivifica» no quiere decir simplemente que la interpretación de lo que se quiere decir es superior a la de lo estrictamente dicho. Es verdad que un texto no se puede entender si no se atiende a lo que realmente significa más que a la materialidad de sus palabras, pero eso no trasciende la objetividad del mismo texto, siendo así que la Sagrada Escritura tiene todavía un

sentido que va más allá de su significado objetivo: su Verdad. Es interesante observar cómo el mismo Orígenes se da cuenta de esa otra interpretación que trasciende la que podría ser objetiva del texto sagrado. Cuando, en *Contra Celsum* 2, 37, replica a la objeción de que Jesucristo, en la Cruz, no fue capaz de aguantar la sed, dice que también esto podría interpretarse alegóricamente (καὶ τοῦτο ἰδία μὲν ἐν τροπολογία τυγχάνει διηγήσεως), pero que no es necesario hacerlo así, porque es evidente que se trataba tan sólo de cumplir la profecía de Isaías (Ps. 68, 22) «Me dieron hiel para comer y vino avinagrado para beber». De este modo, al mismo tiempo que el Evangelio aclara el Salmo, éste, a su vez aclara el Evangelio, pero es siempre la Revelación lo que aclara la verdad de la Sagrada Escritura.

Volvemos con esto a la distinción entre objetividad y verdad que, respecto a la Historia, traté de explicar en otra ocasión (en la revista «Verbo» de 1984 p. 315-336). La «Verdad» es inaccesible sin revelación, pues la Verdad propiamente dicha es el mismo Cristo revelado: el Verbo divino. Lo que nuestra razón natural puede alcanzar por sí sola es una objetividad, que consiste precisamente en esa adecuación a lo real en que quiere cifrarse a veces la Verdad. En otros términos, la objetividad está en descubrir el «significado», pero el verdadero «sentido» sólo se nos da por revelación. La palabra griega para Verdad —*aletheia*— parece indicarnos ya que se trata de revelación, pero los Griegos, naturalmente, no sabían nada de la Revelación, y por eso no distinguieron entre el significado objetivo y el sentido verdadero; y precisamente porque ignoraban toda Revelación fueron tan fecundos en la Mitología, que venía, en cierto modo, a llenar para ellos el vacío de la Revelación.

Ahora bien: desde el punto de vista de la hermenéutica de la antigua ley, podría darse, desde luego, una interpretación del significado objetivo que superara la estrictamente literal, pero sólo la Revelación del espíritu pudo iluminar el sentido de la Verdad oscuramente proferida por los profetas. Esta es, en fin, la diferencia entre la *dianoia* y el *pneuma*: sin Jesucristo no había *pneuma*, pues El es precisamente el *pneuma*: ὁ δὲ Κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν = *Dominus autem spiritus est*.

Así, para concluir: aunque dedicado yo a la hermenéutica de otros textos muy distantes, y no espirituales, me atrevería a deducir de estas breves observaciones de hoy la necesidad de recordar una vez más esto que, si admitimos que la Biblia es un mensaje de Verdad, parece ser el primer canon hermenéutico para un exegeta que busque la Verdad más allá de la objetividad: que el Antiguo Testamento debe siempre ser interpretado a la luz del Nuevo.

III

*Tradición y Magisterio
como principios hermenéuticos*

