



Presupuestos en la labor hermenéutica de los Tannaítas

SILVIA C. SCHOLTUS¹

El presente artículo revisa y sintetiza los estudios sobre la hermenéutica tannaíta. El debate sobre la hermenéutica de este periodo se ha incrementado desde mediados del siglo XX con los descubrimientos de Qumrán. La pregunta, que guía esta parte del estudio, es cuáles fueron los presupuestos de interpretación de las Escrituras que guiaron la tarea hermenéutica entre los tannaítas. La síntesis de los estudios sobre los presupuestos se los ha dividido en tres niveles, en macro, meso y micro hermenéuticos. Esta revisión permite tener una vislumbre de los presupuestos subyacentes detrás de la labor hermenéutica durante el período tannaíta. Un período en el que también se escribió el Nuevo Testamento.

Keywords: Tannaíta; presupuestos hermenéuticos; Segundo Templo; reglas exegéticas tannaítas; argumentación tannaíta

The present article is a review and a synthesis of the studies on the tannaitic hermeneutic. The discussions on the hermeneutic of this period have increased since the decade of 1950 due to the discoveries in Qumran. The question that guides this article is which are the presuppositions for interpretation of the Hebrew Scriptures that guide the hermeneutical task among the tannaim. The synthesis of the studies about the presuppositions has been divided in three levels: macro, meso, and micro hermeneutical. The review allows to have a glimpse of the presuppositions underlying the background of the hermeneutical task in the tannaitic time. Also a time, when the New Testament was written.

Keywords: Tannaíta; presupuestos hermenéuticos; Segundo Templo; reglas exegéticas tannaítas; argumentación tannaíta

.....

¹ Doutora em Teologia pela Universidade Adventista del Plata. Licenciada em Teologia pela Universidade Adventista del Plata. E-mail: silviascholtus@gmail.com.

La hermenéutica actual ha sido definida como un arte de la comprensión (PALMER, 1969, p. 84-94; ORMISTON; SCHRIFT, 1990, p. 85), o el límite entre el arte y la ciencia. La hermenéutica busca interpretar diferentes textos y requiere de un amplio uso de presupuestos científicos obtenidos de las áreas de la historia y la filología.²

Las discusiones sobre procedimientos para el análisis de un texto bíblico tropiezan con un sinnúmero de propuestas y revisiones cambiantes de la erudición que no tienen que ver tanto con el descubrimiento de fuentes nuevas sino más bien con la presuposición de los eruditos.³

No obstante esta situación, la hermenéutica se nutre de la riqueza de hallazgos arqueológicos, que han permitido reconstruir períodos importantes de la historia del texto bíblico, y los últimos conceptos en lingüística que desde Saussure han aportado con elementos y herramientas de juicio aplicados al proceso de interpretación de la Escritura.

.....

² La filología no es una ciencia exacta, debido a que las reglas de un idioma se modifican con el paso del tiempo. No obstante, es considerada una herramienta para otras disciplinas, aunque haya quienes han intentado afirmar que la filología es a las ciencias humanas lo que las matemáticas a las ciencias exactas (CURTIUS apud LIDA; LIDA-GARCÍA, 2009, p. 115).

³ Las discusiones dentro del catolicismo llevaron a la producción de varios documentos claves al respecto que generaron varias reacciones dentro de su iglesia (véase NORATTO 2003, p. 29-38). Entre las Iglesias Protestantes, las cuestiones sobre hermenéutica bíblica también produjeron discusiones y reacciones. Por ejemplo, el recalcar la enseñanza paulina de la justificación por la fe sin “las obras de la ley”, afectó e hizo dudar sobre otras premisas y derivó en el cuestionamiento de la autenticidad de las epístolas pastorales del apóstol Pablo. Véase Ferdinand Christian Baur [1792-1860], quien aceptó sólo las cartas polémicas de Pablo como Romanos, Corintios y Gálatas pues las otras describían a un Pablo diferente y en oposición total a las cartas petrinas. Así intentó meter al apóstol en un molde uniforme. Su estudio lo llevó a presentar conflictos entre las comunidades de judíos-cristianos y gentiles-cristianos, y presentó a Pablo como iniciando una separación entre el judaísmo, el templo y la Ley. Su concepto de la historia parte de su adhesión a conceptos hegelianos (véase BAUR, 1875). J. Von Hofmann [1810-1877], pensador influyente de la Escuela de Erlangen] y B. Weiss se opusieron a él. Pero ellos consideraron las “epístolas pastorales” paulinas a Timoteo y Tito como creadas para la situación del momento y que de ellas no se debían obtener posturas doctrinales (véase SANTALA, 2005, p. 11-14). F. Weber [1880] utilizó fuentes de la sinagoga antigua para crear una brecha aún más extensa entre el pensamiento judío y el cristiano que agudizó la tensión entre iglesia y sinagoga. C. G. Montefiore (1915) y H. J. Schoeps (1961) dieron a esta cuestión un giro. Particularmente Montefiore mostró que los eruditos de su época habían creado una caricaturización falsa del judaísmo debido a Weber y a los teólogos protestantes. Y consideró que Pablo dirigió su mensaje principalmente a los judíos helenistas de la dispersión, quienes tenían una interpretación de la fe más legalista. Algo similar propuso H. J. Schoeps (véase SANTALA, 2005, p. 11-14).



En las últimas décadas, los hallazgos y las herramientas mencionados son factores que han contribuido a despertar el interés por un estudio más sincrónico del texto bíblico en el contexto del período del Segundo Templo. No obstante, sigue faltando el análisis para entender cuáles son las presuposiciones bíblicas básicas libres del peso de las ideas o los presupuestos de los eruditos que son ajenas al texto bíblico, particularmente las que se recogen del modo de razonar heleno.⁴ La fuerte reacción contra el helenismo, no se debe a todo el helenismo, sino con aquellos aspectos que entran explícitamente en conflicto con las creencias y tradiciones judías asentadas firmemente, en las que surgen las Escrituras, y que hicieron que mantuvieran su identidad dentro del mundo griego y romano. Por ejemplo, cuando el NT cita al AT lo hace mayormente de la traducción griega del AT. Esto es un producto del judaísmo heleno que procuró hacer comprensible el AT a quienes habían perdido contacto con el idioma de sus antepasados (FANTIN, 2006).

Algunos sobredimensionan, otros desestiman, incluso presentan dudas sobre los eruditos que pretenden relacionar las fuentes judías en su diversidad con los estudios sobre NT. Esto produce un desequilibrio que debe evitarse. La literatura judía provee una información valiosa en relación con el uso del AT que auxilia en la comprensión del mundo de los autores del NT y también sobre la forma en que se relacionaron con el AT.⁵

Con este trasfondo en mente, este artículo tiene el propósito de revisar algunos aspectos detectados sobre la hermenéutica tannaíta en el período del Segundo Templo. La pregunta que guía este trabajo parcial es: ¿qué presupuestos influenciaban los distintos procedimientos, técnicas y modelos de argumentación para la interpretación de las Escrituras en el período tannaíta? Este trabajo puede ser útil para realizar una comparación con escritos del NT que es considerado un testigo importante de este período. Por lo tanto, este trabajo organiza la exposición dividiendo el análisis de los presupuestos en tres niveles (macro, meso y micro-hermenéuticos) con un énfasis en los procedimientos exegéticos, técnicas y modelos de argumentación tannaítas.

Los niveles de la tarea hermenéutica

Es conocido el hecho que, desde que se inició el proceso de escritura del Pentateuco, los siguientes libros que formaron parte del texto de las Escrituras Hebreas

.....

⁴ No es el propósito aquí discutir sobre siglos de hermenéutica. Véanse por ejemplo, los artículos de F. L. Canale, entre 1993 a 2006 en *Journal of the Adventist Theological Association and Andrews University Seminary Studies* (véase además VELOSO, 1994, p. 422-463; HASEL, 1995, p. 55-76; 1996, p. 23-34; 2014; KERBS, 2003, p. 26-27).

⁵ Véase por ejemplo los estudios que hiciera Bateman (1993).

incluyeron interpretaciones de este cuerpo primero. El libro de Deuteronomio contiene interpretaciones sobre los libros anteriores. Un proceso similar se observa en la producción de los libros del Nuevo Testamento (NT) que contribuye a la citación, interpretación y actualización permanente del mensaje de la Biblia.

Es así que el registro neotestamentario contiene una interpretación del Antiguo Testamento (AT). Esta labor hermenéutica ha promovido un estudio diferencial con otras interpretaciones del texto por parte de grupos de la misma época.

En cuanto a la revisión de la hermenéutica tannaíta y su aplicación al NT, ha ido creciendo la contribución de las escuelas españolas, francesas y hebreas. Sus aportes han estado influyendo lentamente en otras escuelas americanas y europeas. Si se pudiera sintetizar la tendencia de los trabajos, se diría que cuando más lejos se viaje hacia occidente menos contribución se ha hecho a estos estudios.⁶

En vista de lo expuesto hasta aquí se puede decir que, por la datación temprana y la familiaridad que los escritores del NT y Pablo tuvieron con las tradiciones farisaicas, el NT puede ser tratado como un testigo importante de la tradición tannaíta en sus etapas formativas.⁷

Como ya se mencionó, el análisis hecho por los eruditos incluyen revisiones en todos los niveles de la tarea exegética paulina y de los grupos contemporáneos del período del Segundo Templo: presupuestos, procedimientos, técnicas y formas de argumentación. Son varios los autores que hicieron su contribuyeron con sus estudios despertando nuevos debates. Strack, Stemberger (1996, p. 322) y Fishbane (1985, p. 94)⁸ detectaron una ruptura progresiva de las formas típicas bíblicas del AT con la literatura intertestamentaria. Desde 1986, Pérez Fernández (2003, p. 475-498; 2007, p. 168-178; 2008) escribió varios trabajos en relación con la hermenéutica tannaíta.⁹

.....

⁶ Las escuelas americanas no incorporan en sus estudios básicos los contenidos sobre rabínica. Birch propuso tener en cuenta los estudios sobre midrás en la enseñanza teológica sobre el AT. Según este autor, los estudios sobre midrás desarrollarían en el estudiante un profundo respeto por el poder y la integridad de los textos bíblicos. La propuesta de Birch desafió los estudios sobre NT (BIRCH, 2005, p. 114-122).

⁷ Véase la ilustración que hace de esto J. Neusner (1975-1976, p. 486-495). Además las conclusiones de W. Sibley Towner (1982, p. 134-135).

⁸ Fishbane (1985, p. 94) da ejemplos de trabajos realizados utilizando el método de la crítica de las formas y se cita a Fiebig (apud FISHBANE, 1990) o F. Maass (apud FISHBANE, 1990) en artículos sobre el tratado Abot que intentaron el estudio de las formas de la Mishnah; Neusner y sus discípulos (desde 1970) se dedicaron especialmente a los textos *haláquicos*; Goldberg y sus seguidores trabajaron el material midrásico; J. Heinemann, los textos litúrgicos.

⁹ Véase M. Pérez Fernández (1986a, p. 361-396; 1987, p. 363-381; 1990, p. 31-38; 1992, p. 53-62; 1994, p. 269-275; 1997; 1997, v. 1, p. 327-344; 2000, p. 87-103; 2005, p. 4-12).



En años recientes, hizo incursiones en la aplicación de la hermenéutica tannaíta al NT. Jacob Neusner¹⁰ también hizo sus aportes y sus trabajos han sido ampliamente citados por varios eruditos ya sea para adherir a sus propuestas como para criticar sus posturas.¹¹ Por su parte, Hauser y Watson (2003) escribieron un compendio sobre historia de la interpretación bíblica con un énfasis en este período.

En 2002, Elvira Martín Contreras (2002) publicó la revisión completa de las técnicas exegéticas (reglas exegéticas, comparativas y comentarios textuales) de los judíos para comprender los procedimientos hermenéuticos que guiaron el comentario bíblico en cualquier midrás. Su trabajo contempló los escasos intentos realizados por escritores anteriores sobre las técnicas empleadas en la exégesis rabínica, incluyendo el de Brewer.¹²

Los descubrimientos de Qumrán sugirieron trabajos similares para dilucidar la forma y el procedimiento exegético de la interpretación de la ley bíblica en esos escritos.¹³ A su vez, la riqueza de esta línea de estudios ha hecho que se descuidara el estudio de las reglas judías mientras se exploraban el material de Qumrán y los tǎrgums. Las conclusiones obtenidas sugirieron que, ciertas reglas de exégesis, se utilizaban mucho antes que las de Hillel y que los judíos podrían haberlas aprendido del mundo heleno¹⁴ o incluso del Antiguo Cercano Oriente (MAASS, 1955; KOENIG, 1982, p. 379; LIEBERMAN, 1950, p. 72; FISHBANE, 1985). No obstante, y según expresó también Brewer (1992, p. 5) esto era una evidencia de que el interés en la exégesis o el midrás, era tan antiguo como el interés en la Misnah, y según Fishbane (1985), tan antiguo como, al menos, la época del Exilio

Aunque el principio fundamental que regía la labor exegética era “explicar la Torah por la Torah”, se identifican a continuación los diferentes niveles en el análisis de la tarea exegética de los rabíes del período tannaíta. Para hacerlo la revisión se

.....

¹⁰ Sólo por mencionar algunas obras de su producción literaria: Jacob Neusner (1975; 1989; 1995; 2004; 2006; PECK, 2005).

¹¹ Véanse por ejemplo: James L. Kugel (1998; 2001); Alastair G. Hunter (2006, p. 116-117); Carol Bakhos (2006); Steven D. Fraade (2007); Hannah K. Harrington (2008, p. 309-311).

¹² Se mencionan los trabajos sobre exégesis y procedimiento de Brewer (1992), y de Miguel Pérez Fernández (1997); y los estudios específicos sobre cada una de las reglas exegéticas en varios trabajos de M. Chernick (apud CONTRERAS, 2002, p. 13, 215).

¹³ Véanse por ejemplo los trabajos de F. F. Bruce (1960); Peter W. Flint (2001); Moshe J. Bernstein y Shlomo A. Koyfman (2005, p. 61-87); Esther G. Chazon, Devorah Dimant y Ruth A. Clements (2005); James Charlesworth (2006).

¹⁴ Véanse J. Z. Lauterbach (1910, p. 291-333); D. Daube (1949, p. 239-264; 1953, p. 27-44; 1961, p. 3-28; 1980, p. 45-60); S. Lieberman (1950, p. 47); F. Maass (1955, p. 129-161); E. E. Halevi (1959, p. 45-55; 1961-1962, p. 157-169); H. A. Fishel (1973); H. Dörrie (apud BREWER, 1992, p. 5).

divide en cuatro niveles,¹⁵ para la explicación de la tarea exegética que va desde los niveles más profundos de las presuposiciones hermenéuticas hasta los de aplicación propiamente dichos; a saber: las presuposiciones, los procedimientos exegéticos, las técnicas o reglas y el modo de razonamiento argumentativo.

Nivel I: Presupuestos

La condición hermenéutica del método teológico tiene tres niveles de presuposiciones hermenéuticas básicas que condicionan la reflexión: macro, meso y micro hermenéutico.

El nivel de presuposiciones macro-hermenéuticas es el que, por su universalidad, condicionan todo el pensamiento teológico: (a) ontológico, (b) epistemológico y (c) de articulación “más inclusivos utilizados para interpretar los principios micro y mesohermenéuticos y los datos de la teología” (CANALE, 2009, p. 117). Es decir, tienen que ver con dos concepciones. La primera es una concepción de la realidad en general (ontología), de Dios (teología), de los seres humanos (antropología) y de la creación en relación con Dios (cosmología) y de la realidad como un todo interconectado (metafísica). Esta concepción de la realidad, lleva a la segunda que es una cosmovisión conformada por el proceso cognoscitivo de articulación de la realidad que está presente en la epistemología (conocimiento en general); la hermenéutica (interpretación de ideas); la metodología (investigación científica); la revelación-inspiración (origen del conocimiento teológico).

El primer nivel de las presuposiciones macro-hermenéuticas determina el segundo nivel meso-hermenéutico de la teología que es la interpretación y la formulación de los principios teológicos de interpretación o las doctrinas cristianas.

A su vez, el nivel meso-hermenéutico determina el tercer nivel micro-hermenéutico: la interpretación del texto bíblico o principios bíblicos (procedimiento exegético) y la interpretación de cómo debe producirse el conocimiento teológico (método teológico). En esta sección se trabajó con las teorías o presupuestos generales y particulares que guiaron la tarea exegética del período en estudio. Conjuntamente se revisó lo subyacente en las miradas de las diferentes deducciones obtenidas por los

.....

¹⁵ En esto hay diferencia con la propuesta de Pérez Fernández quien consideró los aportes de la hermenéutica judaica a la exégesis bíblica distinguiendo tres niveles: el nivel de los axiomas o convicciones (presupuestos); el nivel de los géneros o literario que estudia los diferentes *midrasim* (*haláquicos*, *haggádicos*, homiléticos e incluso los Targumim, Misnah, Tosefta y Talmud); y el nivel más inmediato de las técnicas (procedimientos para la interpretación y traducción) en el que se manejan las reglas y diferentes recursos de interpretación (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 283-284).



eruditos; es decir, los postulados externos que guiaron los procedimientos seleccionados en el estudio de los presupuestos existentes en la exégesis tannaíta y la clasificación de los materiales en su interpretación y descripción. Algunos de estos se describen como presupuestos inspiracionales o cronológicos, ahistóricos o históricos, de la forma y contenido. Este problema de las diferentes miradas sobre los mismos materiales no es fácil de resolver y deja latente la inquietud respecto a la subjetividad y la dificultad de los estudios. No obstante, se intentará conciliar las conclusiones similares obtenidas desde esta diversidad de visiones, obteniendo una síntesis que permita avanzar en este estudio.

Nivel macro-hermenéutico

En primera instancia, en el nivel macro-hermenéutico entrarían los conceptos de la literatura rabínica sobre ontología, epistemología y articulación de la realidad en general. El quiebre con paradigmas que encasillaban conceptos negativos del judaísmo para trasladarlos a resultados más coincidentes con la realidad planteada en el NT, y particularmente con los escritos paulinos, permitió entender diferentes aspectos de cómo se comprendía la realidad en el primer siglo y se la abordaba desde lo cognitivo.

95

La racionalidad bíblica difiere en diferentes grupos del judaísmo del período del Segundo Templo. Estos grupos utilizaban los escritos bíblicos para dar explicaciones atractivas y creíbles al modo racional que se probaba mediante argumento y demostración. De allí las interminables discusiones de los rabíes. Algo diferente de lo hecho por Cristo y sus seguidores, quienes lucharon por establecer la lógica interna de la Escritura mediante promesa-cumplimiento, realidad-testimonio.

Es así que el presupuesto general sobre el proceso cognoscitivo que regulaba la tarea central de la tradición exegética tannaíta era demostrar la capacidad de la Escritura para regular todas las áreas de la vida y el pensamiento.¹⁶ Considerar que esta capacidad no estaba

.....

¹⁶ Díez Macho (1975, p. 37-38) consideró como presupuestos del *derás* el que la Palabra de Dios tiene plenitud de sentido, un sentido inagotable que no es sólo contemporáneo al de los hagiógrafos sino para todos los tiempos. Por eso “el *derás* implica la búsqueda del sentido de la Biblia para las nuevas circunstancias, para aquí y ahora”. Es más que el concepto de doble sentido o *sensus plenior*, hipótesis propuesta por F. Socini y Hugo Grocio en el s. XVII al iniciarse los estudios críticos de la Biblia. Esta hipótesis considera la existencia de un doble sentido. Para Díez Macho (1975, p. 38) esto parece exageración por exceso a muchos; pero para los judíos o judeocristianos antiguos hubiera parecido exageración por defecto. Para este autor, los presupuestos que coordinan principalmente la tarea exegética son la plenitud y la actualización del sentido bíblico (MACHO, 1975, p. 38).

plenamente manifestada o era evidente en sí misma, condujo a que la exégesis tannaíta tradicional, primeramente, asumiera la adecuada comprensión de la Escritura como rasgo implícito de su contenido, y luego se abocase a su tarea que era la de explicar, como la de alguien que hacía la pertenencia comprensiva de la *Torah* explícita y manifiesta (FISHBANE, 1985, p. 3; ELLIS, 1990, p. 703; BLOCH, 1957, p. 1263-1281, 1266; 1978, p. 32; VERMES, 1975, p. 59-91).

La Escritura contiene su propia lógica interna que guía el proceso cognoscitivo. Esto auxilia en la comprensión de la realidad que describe. No obstante, a menos que se la entienda surgen dificultades en su interpretación que generan realidades alternativas. Estas fueron las dificultades a las que aludieron Cristo y sus apóstoles, y que se encuentran en los registros del NT.

Como la *Torah* describe la presencia santa de Dios en medio de un pueblo impuro, la realidad ontológica de Dios lo presenta como justo y misericordioso; como rey, juez y redentor. Es así, que el proceso epistemológico y de articulación acerca de Dios y su salvación es mediante la ley o *Torah*; para los rabíes la lógica racional humana no medía la *Torah*, sino que la *Torah* medía la lógica o establecía sus límites; el razonamiento humano no podía fundar una ley sin que tuviera autoridad en la *Torah*. Así, en el trabajo de los escribas subyacía un presupuesto inspiracional de interpretación (para un grupo, sólo en la Escritura, y en otro grupo se incluía como inspirados a los que realizaban la tarea exegética pues participaban del mismo poder y autoridad que la Escritura).¹⁷ La morada de Dios con el pueblo se articulaba al concepto de mediación divina ilustrado en el sistema del santuario/tabernáculo descrito en la *Torah*, y reflejado en una revelación progresiva de Dios a los profetas a lo largo del tiempo. Por eso, el conocimiento de la salvación viene mediante la ley o *Torah* escrita que contiene la revelación especial.

El sistema del santuario servía para explicar la relación de Dios con la humanidad, y la relación que se espera que la humanidad tenga con él. Su vigencia no se detiene en el AT, continúa en el NT.¹⁸ El santuario se entiende como el descriptor de la realidad de la mediación divina.

.....

¹⁷ Según Fishbane, desde esta perspectiva, el trabajo de los exégetas era una tarea con responsabilidades santas, pues participaba del poder y la autoridad del mismo texto divino. Esto llevó a considerar que la tradición escrita paralela fuera inspirada por la autoridad del texto santo y una continuidad de la revelación de Dios. Los fariseos llegaron a esa conclusión en generaciones posteriores, aceptando esta tradición escrita como casi una segunda *Torah* que suplementaba al primer texto (FISHBANE, 1985, p. 277). Véanse además las deducciones y presupuestos de Neusner al respecto (1995) y el estudio de Brewer (1992).

¹⁸ Véase particularmente la construcción de doctrinas en base al tema del santuario en el libro de Hebreos y Apocalipsis, así como la estructura que describen los evangelios sobre el ministerio de Cristo, el cual está perfigurado en los cultos y fiestas, en relación con el Santuario.



La Escritura presenta a Dios habitando en un espacio y en un tiempo. Esta Escritura, que se considera la misma Palabra de Dios, llega a ser así la fuente de autoridad de dónde se obtienen los datos teológicos. Son un testimonio de los actos de Dios en la historia que se transforman en el centro de la teología. Por lo tanto, el proceso cognoscitivo acerca de Dios y la salvación se obtenía por revelación, y la realidad que ésta describe aparece en la estructura interna de la Escritura enmarcada en el sistema del santuario-pacto. No sólo pacto, como menciona Sanders. Esta estructura santuario-pacto es diacrónica: se extiende en el tiempo desde la creación hasta el establecimiento final del reino de Dios (AT y NT). También es sincrónica: se refiere simultáneamente a un nivel cósmico, social e individual. Dios se relaciona con el individuo, con su pueblo, y también su accionar se extiende al universo.

La terminología que define estos presupuestos es fuente de estudios entre los eruditos (SEIFRID, 2001, p. 440-442).

Los presupuestos macro hermenéuticos planteados hasta aquí condicionaron la actitud derásica de búsqueda fundada en la Escritura. Pérez Fernández distinguió tres cuestiones respecto de esta actitud. La primera es que “está fundada en la convicción de que Dios con la Ley entregada en el Sinaí ha manifestado ya a los hombres *toda* su voluntad y *para siempre*” (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 284-285). Esto alude al estudio de lo dado sin esperar revelaciones novedosas. Es una actitud sobria y laboriosa, “que distingue al judío fariseo, poco amigo de los sueños apocalípticos”. Es decir, el texto midrásico remonta su tarea a la reinterpretación del texto sagrado anterior a los mismos orígenes de la revelación dada a Moisés (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 285). La segunda cuestión que distingue Pérez Fernández es la oralidad de la Ley; esto es, en una tradición que lee la Biblia, una creencia en la *Torah* escrita y la *Torah* oral. Se entienden que estos dos canales corren paralelos desde Moisés y que “la Escritura se entrega dentro de una tradición viva”, iniciada en tiempos de Moisés (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 285). Pérez Fernández (1986a, p. 286) deduce que este punto es importante para el judaísmo fariseo: “Un discípulo no se hace entregándole meramente un libro, sino transmitiéndole una comprensión y una actitud”. Para que esta transmisión ocurra y se cree la tradición, es necesario que además del libro exista una relación maestro-discípulo. A esto hay que agregar que además de ser viva, la tradición es creadora y, por ello, no se considera cerrada la *Torah*. Esta comprensión está detrás del quehacer exegético.

Y, al hablar específicamente de la tradición oral, Pérez Fernández, le adscribe tres características:

1. La Escritura no prueba una tradición. La tradición oral es válida e independiente del testimonio bíblico. Por eso, en algunos casos, falta o le parece opuesto.¹⁹

.....

¹⁹ Pérez Fernández (1986a, p. 286-287) se apoya en *Sifra* a Lv 26, 46; Pes 66a; j Pes 6, 1, 33a; Sota 16a. Véase además Bonsirven (1939, p. 45).

2. La tradición está para clarificar la lectura. Es decir, la actualización o iluminación que hace el trabajo exegético es de ida y vuelta: desde la Escritura a la tradición (o a la vida), y desde ésta a la Escritura (o la tradición).²⁰

3. El texto de referencia es fuente creadora de tradición.

La tercera cuestión distinguida por este autor tiene que ver con los principios básicos. Aquí se consideran: (a) la unidad de toda la Biblia como Palabra de Dios; (b) la eternidad de la *Torah* y su actualidad atemporal en la que “ninguna consideración diacrónica de los textos deben impedir que textos diversos se iluminen mutuamente”; (c) la riqueza de la Palabra de Dios que no se agota con la interpretación humana y “que relativiza toda interpretación humana y desautoriza las interpretaciones exclusivas y excluyentes”; y (d) la *Torah*, “precreada antes que el mundo, es el modelo, plan y sabiduría con que Dios creó el mundo, y ofrece, por tanto, la guía para el gobierno del mundo; de aquí la necesidad continua del estudio y la praxis: para acomodar la vida toda al plan creador”. Los criterios planteados por Pérez Fernández son una forma de justificar la autoridad de la tradición exegética como igual o incluso superior a la de la Escritura (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 287-288).²¹

Poco tiempo después del trabajo de Pérez Fernández, autores como Fishbane (1990, p. 339-377) y Kasher (1990, p. 547-594) hicieron estudios sobre presupuestos de interpretación en Qumrán y la literatura rabínica, y detectaron conceptos inspiracionales similares que afectaron la construcción de la meso y la micro

98

.....

²⁰ Este trabajo según Pérez Fernández (1986a, p. 287), se puede apreciar en el Tárgum.

²¹ Esta práctica fue no sólo condenada por Jesús y otros autores neotestamentarios, sino que es una forma singular de sumar a la Escritura la tradición exegética que asumen algunas tradiciones cristianas. Por ejemplo, se encuentra expresada en la Constitución *Dei Verbum*, n° 12, del Concilio Vaticano II sobre “cómo se ha de leer e interpretar la Sagrada Escritura con el mismo espíritu que se lo escribió”, cuando a la analogía de fe le agregan la “tradición viva” de toda la Iglesia. Esto hace que los estudios sobre rabínica sean de particular interés para esta confesión cristiana que ubica el lugar de los escritos de la tradición como parte del proceso de interpretación de la Escritura. “Es necesario atender al *contenido y unidad de toda la Escritura* para descubrir con exactitud el sentido de los textos sagrados, teniendo en cuenta la *tradición viva* de toda la Iglesia y la *analogía de la fe*” (Constitución *Dei Verbum*, n° 12, del Concilio Vaticano II, apud FERNÁNDEZ, 1986a, p. 285). Pérez Fernández (1986a, p. 306) lo explica así “el texto conciliar resalta elementos fundamentales del método derásico: básicamente la lectura en la fe y desde la fe de la comunidad y la comprensión de toda la Biblia como una unidad”. Para esto es “indispensable que los exégetas [...] no pierdan la información de los principios teológicos ni el contexto de la comunidad eclesial”.



hermenéutica. Fishbane concluyó sobre Qumrán que, entre otras cosas,²² estaban preocupados por la observancia de las leyes de acuerdo con su significado exacto pues en la *Torah* de Moisés todo se registraba en forma precisa. Los de Qumrán vieron la relación entre las Escrituras y la interpretación como una continuidad de las revelaciones divinas. Es decir, que las revelaciones a Moisés y los profetas se continuaron en las revelaciones exegéticas de los maestros de la comunidad.

Kasher (1990, p. 548-552) encontró presupuestos similares en relación con las Escrituras y agregó que además del estatus especial que tenían en la *halakah* tannaíta, el concepto de inspiración incluía que los libros de la Escritura se consideraban dictados, escritos y editados por la inspiración divina; es decir, por el Espíritu Santo. Así se los distinguía de los libros que fueron escritos durante el período en que cesó la profecía. El listado que aparece en *B.T. Baba Batra* 14a-15b, que discute el orden, autor y composición de los libros bíblicos, indica que fue la obra de los profetas y autoridades reconocidas en todos los aspectos. Entre los libros de la Escritura, el Pentateuco ocupaba una posición especial y superior. Esto se debía a una *haggadah* temprana de que la *Torah* precedió a la creación y que Dios creó el mundo por medio de la *Torah*. Es decir, la *Torah* fue vista como una creación independiente, más allá del espacio y del tiempo.²³ De acuerdo a esto, las diferentes partes de la Escritura (*Torah*, Profetas y Escritos) se mantenían por separado.²⁴

Brewer sumó a estos estudios una comparación para identificar los presupuestos de diferentes grupos de la época: de los escribas y los rabinos. Consideró escribas a quienes hicieron sus aportes en el período del Segundo Templo, incluyendo

.....

²² Se preocupaban también por determinar en forma precisa las estaciones, porque así estaba indicado precisamente en el libro de las *Divisiones de los Períodos*. De ahí el interés por el libro de “Jubileos”. Otra cuestión era que los miembros de la comunidad de Qumrán se consideraban eruditos de la Ley y visionarios de la verdad en su interpretación de las profecías (1QM 10:10), pero los otros, que buscaban superficialmente, como aquellos cuya falsedad se verificaba en sus estudio como no interpretando de acuerdo con el Espíritu Santo. Esto los llevó a creer que fuera del uso autoritativo y de la interpretación de la Escritura que ellos hacían, no había salvación (FISHBANE, 1990, p. 366-367, 376-377).

²³ Se cita como apoyo *M. Avot* 3:14; *Sifrei Dt* 37, p. 70; 48, p. 114; *Avot de R. Natan* A 39, p. 18; *ibíd.* B 44, p. 124; *B.T. Pesahim* 54a; *B.T. Nedarim* 39b (apud KASHER, 1990, p. 549).

²⁴ Se cita la opinión de Rabí Yehudah “The Tora by itself, the Prophets by themselves and the Writings by themselves”, aunque Rabí Meir tenía la opinion de que “one could bind the Tora, the Prophets and the Writings into one whole” (*B.T. Bava Batra*, 13b; *P.T. Megilla*, 3.1, 73b-74a; *Massekhet Soferim* 3.1 apud KASHER, 1990, p. 550). Otro presupuesto muy aceptado y difundido era que la *Torah* provenía del cielo. Generalmente se empleaba para señalar a sectas que rechazaban ciertas verdades (KASHER, 1990, p. 550).

tradiciones fariseas y saduceas. Pero esta diferenciación la obtuvo de textos rabínicos, y resultó un poco arbitraria (Brewer, 1992, p. 11), pues la distinción entre rabíes y fariseos²⁵ es compleja.²⁶ Brewer (1992, p. 222) consideró que los escribas del período temprano tannaítico no utilizaban todas las reglas exegéticas compendiadas luego de ese período o posterior al período del Segundo Templo.

Aunque los escribas no pusieron por escrito sus presupuestos sobre las Escrituras, Brewer (1992, p. 165) encontró evidencias en las exégesis de los escribas para los presupuestos que caracterizó como nomológico por su trato con las Escrituras:

- ◇ La Escritura es consistente consigo misma en su totalidad.
- ◇ Cada detalle en la Escritura es significativo.
- ◇ La Escritura se comprende de acuerdo a su contexto.
- ◇ La Escritura no tiene ningún significado secundario.
- ◇ Existe sólo una forma válida del texto de la Escritura.

100

Estos presupuestos afectaron el accionar micro-hermenéutico. De estos cinco presupuestos de la exégesis de los escribas, los dos primeros se encuentran en casi

.....

²⁵ Hugo Odeberg, David Hedegard, Gottlieb Klein, Marcus Ehrenpreis y Hugo Valentín también basaron sus estudios identificando el judaísmo rabínico con el farisaísmo creando toda una tendencia entre los estudios escandinavos (ODEBERG, 1964; EHRENPREIS; VALENTIN apud SANTALA, 2005, p. 15).

²⁶ Véase la descripción de Sanders (1977, p. 60-62) sobre los intentos de determinar con seguridad los aportes de los fariseos basado en la literatura rabínica. Roland Deines (2001, p. 494, 501-504) concluyó que quienes reconocieran la *Torah* y su tradición al igual que la presentaban los maestros fariseos como normativa podían llamarse a sí mismos fariseos, y lo que Sanders consideró “*common judaism*” podría usarse en un sentido más amplio como el judaísmo influenciado por el farisarismo. Es decir, Deines expresó que el farisaísmo llegó a ser un grupo normativo para el judaísmo, no porque todos vivieran de acuerdo con la *halakah* farisaica, sino porque el farisaísmo era reconocido por la mayoría como la interpretación legítima y auténtica de la voluntad divina para la nación elegida. Fue el movimiento religioso más influyente en judaísmo palestinese entre el 150 a.C. y el 70 d.C., y esto era porque la mayoría reconocía en el ideal de este movimiento la auténtica expresión del ser judío. La cuestión de reconocer no quiere decir que la mayoría lo practicaba completamente, pues consideraban las ideas farisaicas como un ideal difícil de alcanzar. A este movimiento perteneció Pablo. Deines consideró importante distinguir qué tenía en común y en qué difería con el cristianismo.



toda la literatura rabínica, pero los tres últimos son casi inexistentes. Esto, según Brewer (1992, p. 172), es lo que se pensó generalmente de los rabíes antiguos; a saber: que usaban cualquier texto que los ayudara en su argumento sin tener en cuenta el contexto; que encontraban regularmente varios niveles de significados en un versículo; y que cambiaban la lectura del texto para acomodarla a su interpretación.

En forma similar a los trabajos de Fishbane, Kasher, Pérez Fernández y Neusner, al comparar los presupuestos de los escribas con el de los judíos contemporáneos del período del Segundo Templo, Brewer encontró que seguían extensamente una aproximación que denominó “inspiracional” de la Escritura, pues la interpretaban como si fuera una profecía viviente inspirada por el Espíritu, quien a su vez inspiraba a sus exégetas, copistas y traductores. Este enfoque fue resumido por Brewer (1922, p. 198-222) en cinco presupuestos similares a los del enfoque nomológico. Los dos primeros son coincidentes, pero difieren en los últimos tres.

1. La Escritura es consistente consigo misma en su totalidad.
2. Cada detalle en la Escritura es significativo.
3. La Escritura puede ser interpretada en forma contraria o sin considerar el contexto (BREWER, 1992, p. 172).
4. La Escritura tiene significados secundarios independientes de su significado sencillo o simple, claro, natural. Lo sencillo no necesariamente implica literal (BREWER, 1992, p. 172-173; BONSIRVEN, 1939, p. 35).
5. Las traducciones y los manuscritos con variantes son formas válidas de la Escritura. Es decir, no hay una sola forma válida del texto (BREWER, 1992, p. 173, 197, 216).

Según Brewer, las diferencias entre los dos grupos se encontraban en sus conceptos sobre inspiración.²⁷ Para los escribas, el carácter de la inspiración era más sencillo (*pešat* y nomológica) y para los otros grupos contemporáneos era más libre (ultraliteral y *derás*) y coincidente con ideas helenísticas. Los escribas subrayaban una comprensión de las Escrituras como legal más que profética, aunque sí comprendían el concepto de Escritura como profecía. No obstante, la profecía finalizó con Malaquías

.....

²⁷ Fishbane (1990, p. 341,362) ya había identificado que en los textos de Qumrán se representan varios modos exegéticos característicos de los primeros estadios de las sagas de los fariseos. Particularmente que “The cumulative impression of the Qumran scrolls, then, is that its primary text, Mikra, is the product of divine revelation; and that its own texts, which extend and develop the teachings of God, in various legal-sectarian collections and in various pesherite commentaries, are *also* the product of divine revelation [...] One may therefore see in *11QTemp* a quite different notion of exegetical authority: one which does not allow the interpretations of Mikra to appear separate from the Tora — be that through explicitly or implicitly justified exegesis, as commonly in *CD*- but deems it necessary to rewrite the Tora text itself”.

y la Gran Asamblea, y el Espíritu de Dios se apartó de Israel, dejando a la *Torah* para ser interpretada sólo por el agente humano. Es decir, no eran ignorantes o imprácticos en la interpretación de sueños y señales, pero éstos no se usaban para interpretar las Escrituras o viceversa. Para Brewer, los presupuestos de ambos grupos eran coherentes y comprensibles. Ambos grupos podían comprenderse mutuamente sin adoptar la terminología del otro (BREWER, 1992, p. 216-219).²⁸ La distinción entre los enfoques de estos grupos comienza a desdibujarse después del 70 d.C., cuando los rabíes heredaron los principios nomológico e inspiracional (BREWER, 1992, p. 225).²⁹

Díez Macho (1975, p. 38) también distinguió el *derás* del *pešer* de Qumrán. El *derás* consideraba como presupuestos la plenitud del sentido y la actualización de la Escritura, no creando la historia ni causando la teología sino suponiéndolas, confirmandolas y exponiéndolas. En cambio en la exégesis *pešer*, la Escritura:

1. Tiene un sentido velado, escatológico.

2. Tiene un sentido de investigar recurriendo si es necesario a la construcción forzada y anormal del texto.

3. Contiene un sentido críptico aplicable a las circunstancias actuales.

Por lo tanto, Díez Macho explicó que este tipo de exégesis es más libre y desaforado que el *derás* rabínico.

Como se pudo observar, los presupuestos macro-hermenéuticos ontológicos, epistemológicos y de articulación, particularmente en cuanto a inspiración, condicionaron el acercamiento a la *Torah* y el trabajo de los escribas, rabinos y miembros de la comunidad de Qumrán, pues afectaron su forma meso y micro-hermenéutica.

Nivel meso-hermenéutico

La *Torah* como descriptora de la realidad adscribe al santuario un sistema organizado y complejo de convergencia de doctrinas.

Los diferentes presupuestos meso-hermenéuticos encontrados surgen de la intromisión de elementos culturales que condicionaron los principios macro hermenéuticos establecidos por Moisés. A pesar de los esfuerzos de escribas e

.....

²⁸ Kashner (1990, p. 581-582) dijo que “while in most cases the interpretations are not presented as reactions to each other, we can safely assume that conflicting interpretations ascribed to two Sages of the same generation do indeed reflect a debate between differing exegetical positions. This view of the facts may lead us to the conclusion that there was a mutual ‘tolerance’ among interpretations and interpreters, since each side presents its own approach without any attempt at depicting the alternative explanation as incorrect. However, we find in our sources some evidence of debates on interpretation in which one side clearly seeks to deny the validity of the other view”.

²⁹ Por ejemplo, actualmente el concepto del presupuesto inspiracional es mantenido y usado por Neusner en su clasificación y trato de la literatura rabínica (NEUSNER, 1995).



intérpretes de la ley, los siglos de interpretación judía no permanecieron inmunes a la cultura que los rodeó y se fueron sumando mitos, leyendas e historias paralelas al relato bíblico que opacaron y desdibujaron su narrativa inspirada. De esto tampoco estuvo exenta la interpretación teológica cristiana posterior al primer siglo, que incorporó hermenéuticas ajenas al texto bíblico para su interpretación.

Las construcciones doctrinales del período del Segundo Templo giraban mayormente en torno a lo soteriológico. Se discutían aspectos como:³⁰ la definición de los mandamientos, su observancia y lo que esto implicaba en cuanto al conocimiento de Dios; el pacto de Dios con la humanidad y con Israel; el misericordioso amor de Dios, la respuesta del individuo y del pueblo de Israel al pacto; la morada de Dios con su pueblo; los que eran parte de la comunidad o pueblo de Dios, el concepto de justo y justificación, el pecado, la regulación cúllica y los mandamientos, y otras cuestiones importantes como bendiciones, mandatos y promesas.³¹ Algunas de las discusiones de Sanders (1977, p. 82-83) giraron en relación con los siguientes temas: los mandamientos (véase Nm 5:3 y 35:34; Sifre Dt 33 [59]), el pacto (SANDERS, 1977, p. 86-87),³² la elección de Israel (SANDERS, 1977, p. 90-101), los sentimientos de culpa, el arrepentimiento (SANDERS, 1977, p. 111-116, 182), el concepto de la recompensa y el castigo, el sufrimiento de los elegidos de Dios (SANDERS, 1977, p.

.....

³⁰ Véanse estos conceptos discutidos más ampliamente en Sanders (1977, p. 72-74) en su resumen de los conceptos, Sanders señala la contribución hecha por las obras de Max Kadushim, principalmente *Organic Thinking: A Study in Rabbinic Thought*, publicada en New York, 1938 (véanse FERNÁNDEZ, 1987, p. 372; BONSIRVEN, 1939). Véase además la revisión de algunas conclusiones de Sanders en Carson, O'Brien y Seifrid, *Justification and Variegated Nomism: Volume 1 — The Complexities of Second Temple Judaism*. Por ejemplo, después de la revisión hecha al libro de Sanders de parte de varios eruditos, Carson concluyó diciendo que considerar que todos los grupos y expresiones literarias de la época del Segundo Templo participan del patrón religioso “nomología pactual” (*covenantal nomism*) es reduccionista y engañosa por dos razones: (a) la literatura es tan diversa que esta clasificación asume que hay más uniformidad en la misma que la que realmente existe; (b) Sanders propuso la estructura de *covenantal nomism* como una alternativa a la teología del mérito, porque contra esta teología está la de la gracia, y al no tomarlo de esa forma, Sanders colocó una estructura que preserva la gracia en el “ingreso” (*getting in*) y las obras (e incluso una u otra forma de teología del mérito) en el “permanecer” (*staying in*). Carson agregó que los documentos del AT y Pablo no debieran ser leídos con el trasfondo propuesto por Sanders en mente (CARSON, 2001, p. 543-548).

³¹ En estas tres últimas se explaya Pablo en Romanos 3 al 5.

³² Sanders sugiere que se lean particularmente los comentarios *haggádicos* sobre la descripción bíblica del Éxodo y del otorgamiento de la *Torah* en el monte Sinaí.

104-106), la traducción de los términos *zakat*, *zekut* y *zakk'i* y la cuestión de obras meritorias (SANDERS, 1977, p. 183-205).³³

Para Sanders (1977, p. 72-74), las diferencias entre los grupos de la época del Segundo Templo se encontraban mayormente en las discusiones sobre la práctica afectadas por el concepto de que Dios moraba con su presencia santa en medio de un pueblo impuro, y que no debían tolerar lo que era impuro y aborrecible a Dios. Éstas fueron las razones para la definición precisa de los mandamientos: ser capaz de hacer lo que a Dios le agrada.

Carson (2001, p. 271, 298, 301), aunque consideró que algunas conclusiones de Sanders podrían enmarcarse dentro del protestantismo liberal, sus conclusiones agregaron que: la *Torah* se circunscribía a Israel, las otras naciones eran medidas por los mandamientos dados a los hijos de Noé; no hay pista de perfeccionismo en las fuentes tannaítas, la justificación se determina fundamentalmente por la preponderancia de las propias obras; la salvación es esencialmente nacional, no había indicaciones en la literatura tannaíta de activismo político contra Roma y para promover la independencia política; había indicios de recompensas o castigos escatológicos (en los días del Mesías o en el mundo futuro), las recompensas de la rectitud son esencialmente en este mundo; el judaísmo tannaíta puede entenderse fundamentalmente como una religión de obras de justicia, pues no hay indicios en las fuentes tannaítas de que Dios puede simplemente perdonar al pecador sin que éste realice alguna acción de su parte; no obstante los rigores de la justicia divina son moderados por la misericordia divina; la doctrina de la elección de Israel sugiere que Dios escogió a Israel para cumplir sus propósitos en este mundo y que garantizará, independientemente de lo que haga Israel, que el pacto de su misericordia y gracia no fallará.

104

Nivel micro-hermenéutico

Durante el período del Segundo Templo, los niveles de presuposiciones anteriores condicionaron el tercer nivel, el micro-hermenéutico, que variaba dependiendo las premisas en los grupos ya diferenciados. El texto, aunque por lo general el objeto primario de investigación, tenía distintos acercamientos y métodos para su interpretación que variaba en base a los conceptos de autoridad de la razón humana en el trato del texto.

Para el grupo más conservador: (a) la Escritura debía comprenderse de acuerdo a su contexto; (b) no tenía ningún significado secundario; (c) existía sólo una forma válida del texto; (d) no contenía repeticiones ociosas. Para el grupo más libre en su

.....

³³ Se cita a Moore (1930, v. 1, p. 536; v. 3, p. 164) e Erick Sjöberg (1939, p. 42, 49, 55). El punto de vista de que las deficiencias pueden ser suplidas por un tesoro de meritos ocurrió en el período amoraítico según Sjöberg.



interpretación: (a) la Escritura podía interpretarse en forma contraria o sin considerar el contexto; (b) existían significados secundarios independientes de su significado sencillo o simple, claro, natural; (c) no había una sola forma válida del texto.

El trabajo de los exégetas surgió de los presupuestos comentados en los niveles macro y meso hermenéuticos acerca de la capacidad de la Escritura de regular todas las áreas de la vida. Esta capacidad no estaba plenamente manifestada o era evidente por sí misma, había que hacer explícito lo implícito. De ésto surgen los diferentes criterios de hasta dónde llega la tarea del exégeta. El presupuesto que la lógica racional no mide la Escritura, sino la Escritura mide la lógica diferenciaba a los diferentes grupos dentro del rabinismo judío, sobre todo los que consideraron que la tarea del exégeta era santa y participaba del poder y la autoridad del mismo texto. Otro presupuesto que surgía de considerar santo al texto era el que determinaba que no se podía suprimir nada del mismo por participar de ese atributo. Al considerar la unidad de toda la Escritura como Palabra de Dios, que Dios ha manifestado en la Ley toda su voluntad y que todo está contenido en la Escritura y para siempre; cada detalle de la Escritura pasa a considerarse significativo.

Bonsirven (1939, p. 12) indicó que los estudios exegéticos perseguían, además, dos objetivos complementarios: (a) hacer el inventario de la presentación de las Escrituras; y (b) fundar las enseñanzas de los doctores en la palabra divina.

Estos objetivos de los maestros de Israel debían conciliar dos obligaciones aparentemente contradictorias entre sí, pues mientras debían ajustarse a la ley, porque todo estaba contenido en ella y de la que no se podía suprimir nada porque era santa; tenían que adaptar esa ley a las circunstancias. Estas obligaciones eran resueltas por medio de la exégesis: mediante un razonamiento ingenioso para deducir de la letra divina los preceptos nuevos. Este tipo de exégesis no inventaba una ley que tenía todo el valor de la tradición, sino solamente la justificaba; y era un principio que un razonamiento no podía fundar una ley si ella no tenía ya autoridad, porque era una constante tannaíta que “la lógica racional no mide a la Biblia, sino que es la Biblia la que mide a la lógica”.³⁴ Esto hacía que la exégesis jurídica pudiera, en forma impune y sin temor, dar rienda suelta o permitirse todas las sutilidades, todas las arbitrariedades (BONSIRVEN, 1939, p. 13).

Como ya se mencionó, con el correr del tiempo, el proceso de actualizar y comprender los textos del Pentateuco que no eran claros en cuanto a su aplicación, hizo que los escribas mantuvieran una tradición escrita paralela en la que explicaban los textos.

.....

³⁴ Con esto en mente es que la exégesis tannaíta resulta fecunda pues todo tiene un significado, “toda palabra es necesaria”, llevando a la investigación última de lo que aparenta ser insignificante (FERNÁNDEZ, 1987, p. 370). Pérez Fernández (1987, p. 374) caracteriza particularmente a la escuela de R. Yismael como reacia a las deducciones lógicas sin base en el texto bíblico.

Es decir, los textos oscuros debían ser aclarados; deducidas sus implicaciones; y mostrar que sus contradicciones eran más aparentes que reales, pues para ellos, otro presupuesto era que en la Biblia no existían repeticiones ociosas (véase FERNÁNDEZ, 1987, p. 372).³⁵

Sanders (1977, p. 80-81) indicó que la intención de la *halakah* por definir la ley y ayudar al judío observante a determinar cuándo ésta se había cumplido, a veces, podía resultar en adiciones que parecieran restricciones o requerimientos adicionales que no estaban directamente implícitos en la Biblia, o podía dar como resultado el que se facilitara la obediencia a una ley bíblica. Para Sanders, se observaba en la *halakah* que los rabíes (a) se preocuparon por definir precisamente lo que se requería y por determinar cómo se debían cumplir los requerimientos; (b) concordaron en gran número de principios dado que las discusiones y desacuerdos se centraban en detalles menores.

El concepto de los rabíes de que un versículo era fuente de muchos significados, sobre todo una profecía aunque ya se hubiera cumplido, los fue llevando paulatinamente a incrementar el uso de la alegoría en tiempos posteriores al 70 d.C. (BREWER, 1992, p. 172-173). Los nuevos conceptos de utilización de reglas para una exégesis no contextual, la multiplicidad de significados y la interpretación de variantes reales o imaginarias, aunque aumentaron con los años, recién pueden aplicar a que la distinción entre exégesis *pešat* y *derás* tenga que usarse para el período post-amoraítico.³⁶

Pérez Fernández (1994, p. 270-275) distingue dos posturas de la argumentación tannaíta:

1. La que concede pleno valor a la lógica y da por entendido lo superfluo de la enseñanza bíblica y busca así un sentido ulterior preguntando: ¿Cuál es la enseñanza de este texto? O, ¿qué aporta este texto?

2. Se produce un rechazo del argumento lógico por considerarse ambiguo y se mantiene la formulación bíblica y su enseñanza obvia. Esta postura otorga supremacía a la revelación por sobre la razón.

En general, el resultado de la tarea exegética teniendo en cuenta los presupuestos de los dos niveles macro y meso hermenéuticos fue: (a) la de asumir una adecuada comprensión de la Escritura como rasgo implícito de su contenido; (b) abocarse a la tarea de hacer explícito y manifiesto ese contenido; (c) buscar el sentido para las nuevas circunstancias y deducir sus implicaciones; (d) aclarar los

.....

³⁵ Por ejemplo, Según Pérez Fernández (1987, p. 373) la escuela de R. Yismael formula así el principio hermenéutico “Es un principio de la Torah: un párrafo dicho en un lugar en el que le falta algo, si vuelve a repetirse en otro lugar es sólo por lo que le faltó en el primero” (*SNm*, 2,1); y en *Sot.* 3a dice “Todo párrafo que una vez formulado se vuelve a repetir, sólo se repite en razón de algo nuevo que hay en él”.

³⁶ Esta clasificación fue distinguida por Díez Macho como sentidos, sentido *pešat* y sentido *derás* y, para este autor, surgió durante la Edad Media (MACHO, 1975, p. 38; KASHER, 1990, p. 552-553).



textos oscuros, mostrando que las contradicciones eran más aparentes que reales; (e) realizar un inventario de la presentación de la Escritura; (f) fundar las enseñanzas de los doctores en la palabra divina; (g) que la exégesis jurídica diera rienda suelta a sutilidades y arbitrariedades; (h) que el texto referenciado fue creador de tradición; (i) que llevó a la investigación última de lo que aparentaba ser insignificante.

Pérez Fernández (1994, p. 272) resume en dos formas el valor de la retórica humana aplicada a la exégesis. Ésta depende, en definitiva, de un presupuesto hermenéutico previo:

1. “Quienes gustan de buscar sentidos recónditos a la Palabra de Dios para desde ella justificar la más remota *halakah*, usarán la lógica humana para provocar la indagación más y más rebuscada en el texto bíblico y usarán gran variedad de *middot* para sacar nuevos sentidos”.

2. “Quienes consideren que la Biblia habla el lenguaje de los humanos, se contentarán con el sentido comúnmente aceptado del texto [...] y evitarán las técnicas retóricas rebuscadas que pretenden ir más allá de lo que está obviamente dicho”.

Los siguientes niveles II, III y IV de la tarea exegética se enmarcan dentro de los presupuestos micro-hermenéuticos.

Nivel II: Procedimientos exegéticos

Los procedimientos son descritos por los eruditos teniendo en cuenta diferentes factores. Se los pueden resumir en tres categorías: (a) por la conservación de los documentos (BONSIRVEN, 1977, p. 12-13); (b) por su forma (NEUSNER, 1986, p. 19-30; 1989, p. 206); y (c) por los presupuestos en la aplicación de reglas (BREWER, 1992, p. 14-15). Se han encontrado, no obstante esta división, algunas similitudes y diferencias que se sintetizan a continuación.

Bonsirven propuso cuatro procedimientos exegéticos, que denominó métodos, teniendo en mente dos especies de exégesis³⁷ bajo las cuales clasificó las técnicas o reglas (*middot*). Esta clasificación fue afectada por la influencia griega, según Martín Contreras,

.....

³⁷ Bonsirven (1939, p. 12-13) identificó dos formas de exégesis: (1) La exégesis desinteresada; es decir, la que no tenía otro propósito que el de la exégesis en sí misma y (2) La exégesis interesada o jurídica, aquella que proporcionaba una demostración necesaria. Estas dos formas se pueden resumir en dos direcciones: (a) obtener una enseñanza y (b) descubrir la ley contenida en ella. En relación con estas direcciones hay dos especies de exégesis, las ya mencionadas exégesis *haláquica*, basada en la ley, y exégesis *haggádica*, que investigaba las Escrituras para comprenderla mejor y descubrir las enseñanzas morales y religiosas.

en la forma de separación entre las reglas de Hillel, Yismael y Eliézer, en un intento por tratar de responder a la diferenciación entre exégesis *haláquica* y exégesis *haggádica* (BONSIRVEN, 1939, p. 13-14, 32-33, 116; CONTRERAS, 2002, p. 32-33). Los métodos/procedimientos propuestos por Bonsirven fueron: (a) la exégesis simple o referencial,³⁸ (b) la exégesis dialéctica;³⁹ (c) la exégesis filológica;⁴⁰ y (d) la exégesis parabólica.⁴¹

Neusner (1986, p. 19-30; 1989, p. 206), en su estudio de la forma, hizo observaciones acerca de que en *Sifra* se observa una exégesis simple, que usa el texto bíblico más una declaración, y otra exégesis compleja que buscaba mostrar la falibilidad de la lógica humana usando expresiones con *dyn* o mostrar la perfección de la Escritura con expresiones “¿por qué la Escritura lo dice?”

Por su parte, Strack y Stemberger (1996, p. 23-64), hicieron un análisis más detallado de la forma distinguiendo tres etapas en la composición del documento *Sifra*; a saber, la exégesis simple, la dialéctica, y la inclusión de paralelos misnaicos. Pérez Fernández (1997, p. 277-314) estudió la forma y la articulación de las argumentaciones de las dos primeras etapas. Este autor consideró que lo *haláquico* y lo *haggádico* tenían que ver “con los intereses y contenidos” y especialmente con la “terminología usada”. En

.....

³⁸ Fue descrita como todo uso del texto bíblico que no recurre para obtener el sentido de la letra a razonamientos, consideraciones filológicas, ni a explicaciones simbólicas. De esto se derivaron varias formas usadas por los fieles que memorizaban el texto tal como se encontraba sin citas o referencias, y se le puede atribuir un sentido “virtual o implícito”. Los doctores o fieles intelectuales, citaban en forma expresa y comentaban los textos bíblicos, y a esta forma se la denominó exégesis “directa o explícita” (BONSIRVEN, 1977, p. 38).

³⁹ Hace referencia al razonamiento jurídico y exegético que estaba ya en uso en las escuelas a comienzos del s. I d.C. Es discutible si las escuelas que se oponían a este procedimiento eran las de los samaitas o las del partido de los saduceos (BONSIRVEN, 1977, p. 78).

⁴⁰ Fue aquella que para entender el significado de un texto tenía en cuenta todos los elementos que lo componían: la ortografía, el sentido de las palabras utilizadas, remarcar las particularidades gramaticales y estilísticas propias de la lengua y del autor estudiado, y en consecuencia las propiedades de los escritos bíblicos. Es decir, tenía en cuenta los diversos componentes del discurso. Este tipo de exégesis supuso hábitos más científicos y menos primitivos. Por eso, requirió depender de disciplinas precisas como la lexicografía y la gramática, y devino en la defensa de toda arbitrariedad y fantasía, y proporcionó un sentido literal indiscutible. Al respecto, Bonsirven consideró que este procedimiento tiene un lugar importante en la práctica de los eruditos griegos y fue el que se usó más profusamente entre los comentaristas hebreos (BONSIRVEN, 1977, p. 116).

⁴¹ Fue la que no utilizó el sentido de las palabras, sino que operó por metáforas. Popularmente era más usado por la pluma de un filósofo o artista. Bonsirven no lo identificó con el método-procedimiento alegórico, describió que fue provocada por la espiritualización de la religión judía (BONSIRVEN, 1977, p. 207-209).



general, lo *haggádico* se caracterizó “por la ausencia de la específica terminología exegética tannaíta y por una mayor libertad en las argumentaciones”. Por lo tanto, la diferenciación se debe a la existencia de elementos formales y estructurales anteriores que imponen otra clasificación previa. En base a ellos, Pérez Fernández distinguió cuatro tipos de exégesis posterior a sus estudios sobre diferentes textos tannaítas y, en particular, de *Sifra* (FERNÁNDEZ, 1992, p. 54, 62; 1994, p. 269): (a) la exégesis declarativa o simple,⁴² a éstas se deben añadir las “declaraciones exegéticas que no forman parte de ninguna estructura argumentativa superior” y no excluir aquellas veces en que viene “seguida de preguntas y respuestas que la cuestionan y las defienden”; (b) La exégesis dialéctica *subjectio*;⁴³ (c) la exégesis dialéctica dramática;⁴⁴ y (d) la exégesis targúmica.⁴⁵

Brewer identificó cuatro modos o procedimientos exegéticos, o métodos según el autor, desde una perspectiva de clasificación según presupuestos hermenéuticos. Esta clasificación no necesariamente es cronológica, pues algunos métodos/

.....

⁴² Esta clasificación es similar a la exégesis simple de Bonsirven y Neusner. Para Pérez Fernández recibió este nombre por ser una exégesis no sometida a discusión ni por autoridades ni por el *midrasita* que evitó un desarrollo dialéctico (FERNÁNDEZ, 1992, p. 54, 62; 1994, v. 1, p. 269).

⁴³ Similar al segundo procedimiento distinguido por Bonsirven. Esta exégesis fue la más frecuente en la exégesis rabínica. Contenía un elemento formal importante: la ausencia de citación de autores como autoridades. Fue un modo de recurso retórico conocido en los clásicos: la *subjectio* (diálogo ficticio monológico, incrustado en el discurso con preguntas y respuestas). Tenía el fin de animar el hilo del razonamiento (FERNÁNDEZ, 1992, p. 54-56). Para Pérez Fernández, se contraponían la lógica y la Escritura, y aunque muchas veces eran complementarias, éste fue el verdadero motor del desarrollo de *Sifra* (véanse FERNÁNDEZ, 1994, p. 9, 16).

⁴⁴ Esta exégesis se podría incluir también dentro de la segunda distinción de Bonsirven. A diferencia de la exégesis *subjectio*, en la dramática se distingue a varios personajes autores de las opiniones. Es decir, fue una discusión de autoridades que no reflejaba un orden de ocurrencia cronológico, pues los rabinos podían ser de diferente época. Es similar a lo que actualmente realiza un erudito cuando acompaña la cita con la referencia precisa de los datos del libro o del artículo. Ese tipo de referencia no se daba antiguamente. Este modo exegético contenía en general: (a) la intervención de un rabino “precisando o corrigiendo una interpretación presentada anónimamente”; (b) un “diálogo interpersonal directo entre dos rabinos”; (c) “cadenas de opiniones” (FERNÁNDEZ, 1992, p. 56).

⁴⁵ Es poco frecuente en los comentarios de tipo *haláquico*. En este tipo, el *midrasita* puso la interpretación “en boca de los mismos personajes bíblicos”; es decir, “el comentarista no se deja ver en ningún momento ni expresamente revela sus procedimientos exegéticos”. Comparar Nm 9:7-8 con SNm 68,4 (FERNÁNDEZ, 1994, p. 57-58).



procedimientos pueden haber sido identificados en forma posterior al período tannaíta, aunque ya se aplicaban durante dicho período (BREWER, 1992, p. 14-15).

Estos métodos/procedimientos son:

1. *Pešat* (פשוט). Procedimiento similar al propuesto por Bonsirven como exégesis simple o referencial y por Pérez Fernández como exégesis declarativa. Término que contrasta en significado con el cuarto procedimiento.⁴⁶

.....

⁴⁶ Hace alusión al significado “sencillo”, “claro”, “simple” de un texto. Distinguió el significado primario de un texto de cualquier significado secundario o alegórico que se pueda encontrar en el texto. Esta distinción entre *pešat* y *derás* fue hecha inicialmente por el rabinismo tardío, pero eso no implica que el método-procedimiento *pešat* se aplicara en todas las exposiciones anteriores de la Escritura, porque las obras de Filón y los *targumim* contienen también el método-procedimiento *derás*. Es decir, ambas coexistían pero se las distinguió posteriormente (FERNÁNDEZ, 1994, p. 14). Kasher caracterizó este procedimiento, o método como él lo denomina, por su literalidad de la siguiente forma: (a) opuesto a algunas explicaciones midrásticas (metafóricas); (b) sensibilidad al uso del lenguaje bíblico y a herramientas puramente filológicas de interpretación (discusiones semánticas, de gramática y ortografía); (c) reconocimiento de sinónimos en la Escritura (aspectos estilísticos-literarios); (d) el enfoque crítico que, a diferencia del actual, no tenía dudas sobre la autenticidad histórica de los relatos y descripciones bíblicas; se expresaba reconociendo las contradicciones entre textos y proponer soluciones (KASHER, 1990, p. 552-557).



2. Nomológico. Este tipo de método-procedimiento de lectura de la Escritura hace referencia a la lectura de la Escritura misma como si fuera un documento legal.⁴⁷

3. Ultraliteral. Este método-procedimiento demandaba la interpretación literal de las palabras que aparecían en un texto aunque de esa forma se negara el contexto o el sentido evidente de la expresión idiomática usada.⁴⁸

.....

⁴⁷ Subyacía detrás de este procedimiento el presupuesto de que el texto bíblico debe leerse con la rigurosidad y la precisión incluida en la redacción de un contrato legal. Este presupuesto se encontraba en la mayoría de las interpretaciones de la *Misnah* y la *Tosefta*. Este tipo de procedimiento se percibe en las discusiones *haláquicas* que consideraban a las Escrituras como la Ley y cada término conllevaba igual peso y valor. Se asume que este documento no contenía contradicciones o errores por haber sido escrito por el gran Juez. La mayoría de la Escritura consistía en documentos legales y existía muy poca diferencia entre los procedimientos de interpretación *pešat* y nomológico. Cuando el procedimiento nomológico era aplicado a partes no legales de la Escritura, el resultado parecía contradecir el significado *pešat*, pues encontraría un sentido oculto en el texto. Véase la interpretación de Sammai a 2 S 1, donde se registra que David esperó dos días en Siclag antes de ir a Hebrón donde fue coronado rey, y se lo interpreta desde un punto de vista legal (*Sifré Deut*, 203). Una interpretación basada en el procedimiento nomológico no debe pensarse que sea contraria al procedimiento *pešat*, porque no negaría la interpretación evidente, clara o sencilla de la Escritura para un lector del período del Segundo Templo (BREWER, 1992, p. 15). Véanse además las deducciones de Samuel Rosenblatt (1935; 1974): quién en su estudio sobre cómo concibieron los rabíes el significado literal del texto de la Escritura, los métodos que usaron para establecerlo y la terminología empleada en las aseveraciones filológicas consideró haber probado su punto de que los expositores tannaítas de la Biblia no eran tan nimios o casuísticos como se los ha tildado, por el contrario, su interpretación de la Biblia, como se ve reflejada al menos en la Misnah, era seria, sana y mayormente podría soportar el examen de la crítica moderna.

⁴⁸ A pesar de que se ignoraba el contexto, todavía se tenía el objetivo de establecer el sentido primario del texto, más que buscar un segundo sentido o un significado oculto. Es difícil diferenciar entre un procedimiento nomológico y uno ultraliteral pues son clasificaciones posteriores e impuestas en forma externa y que no serían reconocidas por los propios exégetas. Son términos convenientes en la gradación o paso de una interpretación *pešat* a una *derás*. No obstante, para distinguir entre nomológico y ultraliteral, el punto de inflexión sería cuando el sentido literal del lenguaje usado ya no es más un árbitro para una interpretación correcta. Es decir, el procedimiento nomológico estaría basado en el sentido evidente y sencillo del texto aunque se lo interprete como parte de un documento legal; el procedimiento ultraliteral ignoraría el sentido sencillo en su búsqueda por el significado literal de cada palabra o frase (BREWER, 1992, p. 15-16).

4. *Derás*. Este método-procedimiento buscaba encontrar el significado oculto que podía ignorar por completo el sencillo.⁴⁹ Según Brewer (1992, p. 15, 16) el procedimiento *derás* era de gran importancia en la exégesis rabínica, pero estaba casi totalmente ausente de la exégesis de los escribas.⁵⁰

No obstante, los diferentes criterios aplicados para la clasificación de procedimientos, se pueden distinguir coincidencias. En general, la exégesis más conservadora puede dividirse en simple (referencial, declarativa, pura, *pešat*, o nomológica) y compleja (dialéctica o aplicada). A esta última, Pérez Fernández la subdividió en *subjectio* y dramática. La exégesis más liberal incluyó otros estudios denominados por Bonsirven como exégesis filológica y exégesis parabólica, aunque no las consideró tan extremistas como la alegórica. Brewer denominó la exégesis más libre como ultraliteral y *derás*. Neusner diferenció además la exégesis con inclusión de paralelos misnaicos y Pérez Fernández distinguió separadamente la exégesis targúmica.

Nivel III: Técnicas exegéticas

112

Después de comentar sobre los diferentes niveles de presupuestos que llevaron a la utilización de varios procedimientos exegéticos, sigue en importancia la revisión de las técnicas aplicadas. Ya se dijo que no todos los autores concuerdan en la simple diferenciación entre exégesis *haggádica* y *haláquica*, pues en algunos casos las técnicas aplicadas en la tarea exegética son similares o parecen usarse indistintamente (BONSIRVEN, 1939, p. 14; STRACK; STEMBERGER, 1996, p. 88-89, 94; FERNÁNDEZ, 1992, p. 54). La clasificación de las reglas fuera de las conocidas en forma tradicional, es una tarea emprendida por muy

.....

⁴⁹ En el período tannaíta no se usaban estos términos para designar los procedimientos, sencillamente se usaba la expresión “interpretación” sin hacer referencia a técnicas o significados ocultos. El significado oculto podía suplir el significado primario o ser un segundo significado sin relación con el primario. Con este procedimiento se pretendía ampliar o suplementar el significado del texto (BREWER, 1992, p. 15, 16). Este tipo de interpretación se puede apreciar, por ejemplo, en las alegorías de Filón. El significado secundario no implicaba que el primario debe ser descartado, sino que no se relacionaba o era afectado por él. Se pueden ver además las caracterizaciones similares de este método en el trabajo de Kasher (1990, p. 560- 581).

⁵⁰ Brewer (1992, p. 16) aclara que “the scribes rarely used techniques which are based on the assumptions underlying a Derash reading of the text, such as Extensions and Limitations, Gematría, Unusual Form, Correspondence, Exchange of letters and Notariqon, and they never expounded a secondary meaning of the text”.



pocos estudiosos.⁵¹ Por lo tanto, en esta sección, además de la clasificación tradicional se describen las propuestas de clasificación de Bonsirven y Martín Contreras.

Clasificación tradicional de las reglas por autor o compilador

La clasificación tradicional se basa en un listado de las reglas de los diferentes maestros según su desarrollo histórico; es decir, las siete reglas de Hillel,⁵² las trece de Yismael⁵³ (Véase CONTRERAS, 2002, p. 26) y las 33 de Eliézer.⁵⁴ No es la intención citarlas todas aquí, pues su enumeración ya aparece en diferentes tratados.

En su comentario de las reglas de Hillel, Pérez Fernández (1986b, p. 289) consideró a las 1º y 7º espontáneas y naturales y en las que no se necesita ser experto o retórico para aplicarlas.⁵⁵ Las reglas 2º, 3º, 4º y 6º, a diferencia de las anteriores, para usarlas correctamente se requiere un minucioso conocimiento del texto bíblico teniendo en mente el principio “la Biblia se explica por la Biblia” en las aplicaciones de analogías y contextos. Para Pérez Fernández (1986a, p. 289-290), al igual que para Daube (1949, p. 262-264), estas reglas eran de origen helenístico aunque fueron hebraizadas.

La aplicación de estas reglas llevaba la intención de mostrar que las deducciones exegéticas provenían de la Escritura y tenían el mismo valor que ésta. Al respecto, Pérez Fernández hace dos observaciones:

1. Después de Yabneh, estas normas cobraron importancia pues de esa forma los maestros vinculaban su construcción de la *Torah* oral en forma continua con la autoridad del indiscutible maestro del Segundo Templo.

2. Estos intentos de justificar la ley oral con la escrita condujo a un exceso interpretativo cuyo mayor exponente fue R. Aqiba, conocido por su artificiosidad. Esto representó un peligro: “desvincular al exégeta del transmisor de la tradición y concebir

.....

⁵¹ Cabe mencionar el trabajo único de Bonsirven (1939) y el de Martín Contreras (2002).

⁵² Véase Bacher; Lauterbach [s. d.]; Contreras (2002, p. 25-26); Muñoz León (1998, p. 118-119).

⁵³ Disponible en: <<http://bit.ly/1Tq0rje/>>. Acceso en: 16 de mar. de 2017.

⁵⁴ “These thirty-two rules are united in the so-called Baraita of R. Eliezer b. Jose ha-Gelili [...] In the introduction to the Midrash ha-Gadol (ed. Schechter, Cambridge, 1902), where this baraita is given, it contains thirty-three rules, Rule 29 being divided into three, and Rule 27 (“Mi-maal”) being omitted” (Disponible en: <<http://bit.ly/1SMnm9d>>. Acceso en: 16 de mar. de 2017; véase además CONTRERAS, 2002, p. 26-27.

⁵⁵ Para ver ejemplos entre la diferencia del uso popular y el académico, véase además D. Daube (1949, p. 252-253).

la labor exegética sobre el texto como la única labor teológica de la comunidad no reconociendo *de facto* valor teológico a la tradición hasta que el exégeta no la legitime con su argumento escriturario” (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 290). Las reglas de Yismael son un desarrollo de las de Hillel, aunque es dudosa su paternidad. Estas muestran que su trabajo derásico iba por caminos más lógicos que técnicos (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 290-291).⁵⁶ En esto se diferenciaba de Aqiba, para quien una deducción podía dar lugar a otra, ya que en su escuela las leyes exegéticas prevalecían sobre las lógicas, basado en el principio de que toda la *Torah* era la palabra de Dios y significativa en sus más ínfimos detalles.

La compilación de las reglas de Eliézer es tardía. Se considera que estaban más destinadas a la exposición *haggádica*, a diferencia de las dos clasificaciones anteriores que tenían más que ver con el campo jurídico. Pérez Fernández (1986a, p. 293) hizo tres observaciones sobre estas reglas:

1. La recopilación es tardía, pero tienen gran antigüedad pues son usadas en los textos más antiguos del judaísmo.

2. No son exclusivamente *haggádicas*, pues incorpora varias reglas de las escuelas de Hillel, Aqiba y Yismael. Estas reglas parecen tener la intención de aplicar a la *haggadah*, las reglas de la *halakah* según los procedimientos de Aqiba.

3. No es correcta la distinción entre reglas para la *haggadah* y la *halakah*, pues los procedimientos se pueden usar en forma indistinta.

Estas tres listas de reglas, usadas mayormente en el género talmúdico, tienen subyacente presupuestos similares a los de toda obra midrásica respecto de la “unidad, plenitud de sentido y actualización de toda la Biblia”. No sólo actualización del contenido religioso o espiritual, sino histórico y geográfico en cuanto a costumbres y otros detalles (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 295). Es discutible entre los eruditos, que los rabinos mencionados sean los autores de estas tres listas de reglas, parecieran más bien compiladores o clasificadores.⁵⁷

Para Towner, ni el AT ni el NT dieron evidencia significativa que arroje algo de luz sobre los inicios y el desarrollo de los procedimientos rabínicos de hermenéutica. De esta forma, él explicó el hecho de que los estudiosos, en su interés por comprender los textos rabínicos, procuraran ubicar a los rabíes en su contexto histórico para comparar sus

.....

⁵⁶ Este autor mencionó a G. Kuhn (1939, p. 17), quien indicó que en las reglas de Yismael existe una prevalencia de leyes lógicas por sobre las exegéticas. Yismael iba en contra de las deducciones arbitrarias y aplicadas hasta el infinito.

⁵⁷ Véase la discusión sobre el tema, e incluso una comparación de las reglas entre las tres escuelas que presenta Martín Contreras (2002, p. 27-30).



procedimientos exegéticos y legalistas con procedimientos similares del mundo heleno.⁵⁸ Esta discusión sigue inconclusa. Towner agregó que aunque algunas *middot* se pueden comparar con procedimientos de interpretación jurídicos de la ley romana, así como con procedimientos de interpretación literarios de los gramáticos alejandrinos y existe alguna terminología similar, la evidencia es difusa. Para Towner no se puede asegurar simplemente que los tannaítas aprendieron sus procedimientos de interpretación de los retóricos o gramáticos griegos. Al no existir fuentes de los primeros dos siglos de la era cristiana de las que puedan haberse obtenido las reglas de hermenéutica rabínica, surge una conclusión inevitable y es que la tarea de formular su sistema sofisticado de hermenéutica fue hecho por los propios rabíes, tiempo después del 70 d.C., en las academias tannaítas y sus sucesoras (TOWNER, 1982, p. 135). De esta forma, Towner resumió las discusiones de los eruditos hasta la década de 1980. Es por eso que Towner indicó que no sorprende entonces que no exista precedente bíblico para ninguna de las reglas formales tannaítas, excepto *qal wa-ḥomer*. Aunque no se la menciona por nombre, el argumento *a minori ad maius* se puede encontrar en el AT unas 40 veces.⁵⁹ Su uso es puramente lógico y deductivo, aunque, sin intenciones exegéticas. Esto indica, no la copia de un sistema de argumentación, sino la antigüedad del mismo.⁶⁰ No obstante, esta conclusión de Towner es debatible, pues en el NT, como testigo de este período, se encuentran también la aplicación de algunas de estas reglas (SCHOLTUS, 2014).

.....

⁵⁸ Ya en 1148 d.C., Judah Hadassi decía que varios de los métodos de interpretación textual de Hillel y Yismael eran idénticos a los utilizados por las “sagas de Grecia”. Janowitz y Lazarus resumen las explicaciones de Lieberman, Daube y Berchman. Para Lieberman, los eruditos modernos llegaron a la misma conclusión de Hadassi. Daube dijo que esto no era coincidencia pues los rabinos tomaron del mundo heleno y de la retórica greco-romana en particular sus métodos de argumentación. Berchman vio una conexión entre el razonamiento talmúdico y la lógica estoica por la forma en que comparten el uso del esquema *modus ponens* (LIEBERMAN, 1950, p. 56; DAUBE, 1949, p. 239-265; BERCHMAN, 1985, p. 81-98; JANOWITZ; LAZARUS, 1992, p. 493-495).

⁵⁹ Véase la lista de GnR 92:7, que menciona las 10 veces que se utiliza este *middot* en el AT y de las otras 30 apariciones en la Biblia en H. Hirschensohn (apud TOWNER, 1982, p. 132).

⁶⁰ “Neither Hillel nor the Tannaim invented it, though they may have named it” (TOWNER, 1982, p. 132), quien cita además como referencia a S. Zeitlin (1963-1964, p. 165).



Clasificación de las reglas según el procedimiento

Bonsirven propuso una clasificación de las reglas conocidas de los tannaítas, entre las cuales incorpora las de Hillel, Yismael y Eliézer, de acuerdo a cuatro procedimientos exegéticos distinguidos por exégesis *haláquica* y *haggádica*.⁶¹

.....

⁶¹ Esta clasificación por procedimientos está dividida como sigue: (1) El método-procedimiento de exégesis simple o referencial. En esta sección no se encuentran clasificada ninguna *middah* de Hillel, Yismael y Eliézer. Este procedimiento está dividido en exégesis implícita y explícita. Dentro de la última distingue la simple interpretación de la simple demostración. La primera consiste en la explicación del sentido del texto y definir el rol de una sentencia o de los elementos de un texto, no contiene ninguna regla. La segunda consiste en demostraciones jurídicas, *haggádicas* y exégesis proféticas (profecías cumplidas y por cumplirse). (2) La exégesis dialéctica. Los razonamientos y las reglas contenidas son: (a) el razonamiento *a fortiori*; reglas: 1ª de Hillel, 1ª de Yismael y 5ª y 6ª de Eliézer; (b) razonamiento por analogía; incluye entre otras, las reglas: 2ª y 7ª de Hillel, 2ª y 12ª de Yismael, 7ª, 22ª, 23ª y 27ª de Eliézer (BONSIRVEN, 1939, p. 90-97); (c) razonamiento de generalización de un caso particular o de una ley; incluye las reglas: 3ª y 4ª de Hillel, 3ª de Yismael, 8ª y 18ª de Eliézer (BONSIRVEN, 1939, p. 101-105); (d) razonamiento de general y de particular; incluye las reglas: 5ª de Hillel, 4ª a 11ª de Yismael, 24ª y 25ª de Eliézer (BONSIRVEN, 1939, p. 106-115). (3) La exégesis filológica. Está dividida en cuatro secciones. La primera tiene que ver con razonamientos que hacen al estudio del texto mismo (crítica textual, correcciones textuales con fin doctrinal o exegético, puntuación y división del texto). La segunda división es lexicográfica e incluye las reglas 28ª a 31ª de Eliézer (distinción entre el uso bíblico y el uso corriente, etimologías, recursos de la lengua extranjera, determinación del sentido con pasajes paralelos y por el sentido del contexto, y la definición de un léxico). La tercera es la exégesis gramatical que incluye la descripción de los diferentes tipos de palabras (el sustantivo, el adjetivo, el verbo [tiempo, modo, conjugaciones, sintaxis], las conjunciones, las preposiciones, los adverbios). La última división hace a las consideraciones estilísticas particulares del lenguaje bíblico. En esta última sección hay doce apartados, algunos de los cuales incluyen *middot*: (a) principios generales en cuanto a la forma del lenguaje bíblico, alude a la regla 14ª de Eliézer; (b) usos bíblicos particulares; (c) el orden de los términos, hace referencia a las reglas 13ª y 33ª de Eliézer; (d) carácter elíptico de la Biblia, reglas 9ª y 32ª de Eliézer; (e) determinar el sujeto del verbo; (f) pobreza o riqueza de la escritura, reglas 6ª de Hillel y 17ª de Eliézer; (g) determinación y utilización del contexto, reglas 7ª de Hillel, 12ª de Yismael, 11ª, 19ª a 24ª de Eliézer; (h) sección explicada por la sección contigua o vecina; (i) en principios de inclusión y exclusión menciona las reglas de R. Aquiba y las 1ª a 4ª de Eliézer; (j) reduplicaciones y repeticiones, para esta última se alude a la 10ª regla de Eliézer; (k) conciliación de textos bíblicos opuestos, reglas 13ª de Yismael y 15ª de Eliézer; (l) estadísticas bíblicas (BONSIRVEN, 1939, p. 117-206). (4) La exégesis parabólica. Bajo este modo exegético se menciona la regla 26ª de Eliézer (BONSIRVEN, 1939, p. 207-247). En esta clasificación, Bonsirven no incorporó las reglas 12ª y 16ª de Eliézer e hizo una doble asignación de otras reglas: 7ª de Hillel, 12ª de Yismael, 22ª a 24ª de Eliézer. Esto fue reconocido por el propio autor, indicando que hay reglas que podrían considerarse de forma diferente (BONSIRVEN, 1939, p. 117).



Martín Contreras, aunque valorando el esfuerzo único de clasificación de Bonsirven, discutió la influencia griega como presupuesto detrás de este trabajo y, por ello, las reglas de Hillel e Yismael aparecieron dentro de la exégesis dialéctica mientras que las de Eliézer, en forma mayoritaria, como encuadradas en la exégesis filológica. Esta separación mostró la distinción ya enunciada por el propio Bonsirven entre exégesis *haláquica* y *haggádica* (CONTRERAS, 2002, p. 32-33).

Por su parte, Martín Contreras (2002, p. 33-35) basó su clasificación de las reglas según su aplicación con independencia del rabí al que es adscrita y la exégesis que la emplea. Se presentan las reglas según las ocho divisiones generales que recogen los diferentes procedimientos empleados, y que se toman como modelo para la comparación con la tarea exegética paulina en Romanos:

1. Principio lógico. Reglas: 1ª de Hillel, 1ª de Yismael, 5ª y 6ª de Eliézer.

2. General y particular. Reglas: 5ª de Hillel, 4ª a 11ª de Yismael, 13ª, 18ª, 24ª y 25ª de Eliézer.

3. Inclusión-exclusión. Reglas: 1ª a 4ª de Eliézer.

4. Comparación. Martín Contreras dijo preferir este término al de analogía. Esta división está compuesta por cuatro tipos según sea el objeto de la comparación: (a) comparación de hemistiquios, reglas: 22ª y 23ª de Eliézer; (b) comparación de versículos, reglas: 2ª, 3ª, 4ª y 6ª de Hillel, 2ª y 3ª de Yismael, 7ª, 8ª y 12ª de Eliézer; (c) comparación de sentidos, reglas: 14ª y 21ª de Eliézer; (d) comparación de palabras.

5. Contexto. Reglas: 7ª de Hillel, 12ª de Yismael, 16ª, 17ª, 19ª y 20ª de Eliézer.

6. Textual. Subdividido en: (a) análisis textual, reglas: 13ª de Yismael, 9ª a 11ª, 15ª y 27ª de Eliézer; (b) cambio de apariencia física de palabras del texto, reglas: 28ª a 31ª de Eliézer.

7. Cambio de orden. Subdividido en: (a) cambio de orden de las palabras del versículo; (b) cambio de orden de las letras de una palabra; (c) cambio de orden de la secuencia lógica, reglas: 32ª y 33ª de Eliézer.

8. Paralelismo.

En esta clasificación ofrecida por Martín Contreras se podrá notar que hay procedimientos, que denomina métodos, en los cuales no se encontraron incorporadas ninguna regla; a saber, en el de comparación de palabras (4.d), en el de cambio de orden de las palabras del versículo (7.a), en el de cambio de orden de las letras de una palabra (7.b) y en el de paralelismo (8). Esto se debe a que su propuesta de clasificación de las reglas por el procedimiento exegético incluyó las que no fueron adscritas a ninguna escuela y arrojó conclusiones más completas sobre las reglas utilizadas (CONTRERAS, 2002, p. 210). En su distribución de las reglas, esta autora sugirió que en las reglas de Hillel predomina la comparación de versículos, en las de Yismael predomina lo general y lo particular, y en las de Eliézer existe predominio de

las reglas contextuales y textuales. Para Martín Contreras esta división responde en la práctica a dos diferenciaciones importantes:

1) Reglas que necesitan el contexto para su funcionamiento, reglas comparativas y contextuales: 2ª, 3ª, 6ª y 7ª de Hillel, 12ª de Yismael y 16ª, 17ª, 19ª y 20ª de Eliézer.

2) Reglas en las que el contexto es un elemento más: resto de reglas (CONTRERAS, 2002, p. 34).

A su vez, esta división para Martín Contreras (2002, p. 35), responde a dos objetivos.

Las reglas contextuales y las comparativas tienen como objetivo conciliar la Escritura y poner en práctica el principio de “la Biblia se explica por la Biblia”; y el segundo grupo, predominantemente textual, tiene como objetivo comentar directamente los detalles del texto.

Después de describir la clasificación de las reglas de la forma tradicional y por procedimientos, resta revisar sus formas de aplicación.

Nivel IV: Formas y modelos de argumentación en la exégesis tannaíta

118

Las tres clasificaciones de reglas eran usadas como recursos para el desarrollo de una argumentación. Ya se ha dicho que comprender el razonamiento tannaíta del primer siglo es parte importante de la relación entre el AT y el NT, particularmente la traducción de sus contenidos a otras culturas.⁶²

Del origen de las formas y los modelos de argumentación rabínicos, el interés particular de este artículo es revisar los de los tannaítas.

Modelos de argumentación tannaítas

Los modelos de argumentación tannaíta han sido estudiados por su forma y según los términos o las fórmulas usadas en el discurso.

Clasificación de los argumentos según su forma

Strack y Stemberger (1996, p. 328), cuando clasificaron los materiales rabínicos según su forma, distinguieron entre *midrasim* exegéticos y homiléticos, aunque aclararon las dificultades en la caracterización de cada género. Mayormente las partes de los textos concilian expresiones de ambos géneros; es decir, están mezcladas las

.....

⁶² En relación con la comprensión y traducción surge otro debate sobre los métodos de inferencia rabínicas entre los racionalistas y los relativistas. En relación con este debate Janowitz y Lazarus se cuestionan cómo comparar los métodos de inferencia de los rabíes con propuestas relativistas que poseen una naturaleza antinómica y muy difusa con otros aspectos de la cultura que pretende métodos diferentes, como ser la ciencia (JANOWITZ; LAZARUS, 1992, p. 491-511).



partes *haggádicas* con las *haláquicas*, y, por eso, hace difícil no sólo su datación, tarea que los eruditos continúan realizando para identificar los períodos a los que refieren cada sección o párrafo de estos escritos, sino también en lo que hace a una forma. En general, se puede decir que en las reuniones de la sinagoga se practicaba la predicación de tipo popular, también se celebraba en la escuela o como tarea escolar en la academia rabínica. Por ello, se considera que lo homilético caracterizó todas las obras del período tannaíta y dificultó la división entre *haláquico* y *haggádico*. Distinción esta última que hace más bien referencia al predominio de una forma sobre otra. Estos textos mayormente se ajustaban a formas convencionales fijas. Es decir, tenía una *petihah* (apertura) y una *hatimah* (conclusión),⁶³ y un cuerpo que no se desarrollaba según reglas establecidas. Pareciera que en los primeros *midrasim* homiléticos, el cuerpo central de la predicación, se armaba sobre cuestiones temáticas, después le seguían observaciones exegéticas de los versículos de la perícopa o del *séder*. En los *midras* tardíos ese orden no existe (STRACK; STEMBERGER, 1996, p. 328).

Por lo general, la apertura, *Petihah*, de una homilía contenía las siguientes partes:⁶⁴

1. Iniciaba con una frase “como dice la Escritura” o “como está escrito”.
2. Luego se citaba un versículo de apertura tomado de las Escrituras, particularmente de los *ketubim*.
3. Se presentaba una explicación.
4. Se realizaba una homilía sobre el pasaje particular en relación con el *séder* del Pentateuco, en general el primero o segundo versículo que correspondía a la lectura.

Podían existir variantes que incluían, en la transición entre los puntos 3 y 4, citar lo dicho por diferentes rabinos. Otras veces el *séder* se citaba antes del versículo de apertura. Y en otras ocasiones se empleaban versículos de las tres partes de las Escrituras con el propósito subyacente de mostrar su unidad.

Perrot (1990, p. 158-159) concluyó que, como las costumbres de lectura eran muy variables de acuerdo a las circunstancias, hizo que la investigación del tema sea difícil. Los comentaristas del NT pueden tentarse a explicar ciertas series de citas de la Escritura por este tipo de predicación. Su consejo fue ejercer prudencia, al menos hasta que la investigación sobre las homilías antiguas llegaran a conclusiones más sólidas en terrenos literarios e históricos.

El cierre, *Hatimah*, de una homilía no se usaba retóricamente para recoger los argumentos del discurso. Era más bien un intento por acabar con un tono consolador.

.....

⁶³ Éstas dos son las formas más estudiadas (STRACK; STEMBERGER, 1996, p. 332).

⁶⁴ Véase Strack e Stemberger (1996, p. 333-334); Ellis (1990, p. 706-709); Disponible en: <<http://bit.ly/23wcMXQ>>. Aceso en: 16 de mar. de 2017..



Se construía con una perspectiva mesiánica o escatológica, en sentido general. Sus partes no contenían una estructura tan fija como la de la apertura.⁶⁵

Clasificación de los argumentos según fórmulas o términos

En relación con las frases o términos introductorios a una explicación exegética, Bonsirven identificó algunas fórmulas dentro de la literatura rabinica, que se comparan con las encontradas por Fishbane dentro del texto bíblico propiamente dicho.

Primeramente se enumeran en forma sintética los términos introductorios de los escribas para agregar sus explicaciones a los relatos o a los textos legales. Fishbane (1985, p. 106) identificó varias frases que dentro del cuerpo de la Escritura hacen referencia al Pentateuco o en las citas a éste que aparecen en los textos narrativos de periodos posteriores.

1. Lo que “está escrito” (בִּוְרַחַת) en la *Torah* de Moisés o de Yhwh, o algo similar en conexión con citas literales (1 R 2:3; 2 R 14:6; Esd 9:11; Neh 8:14; 13:1; Jer 17:21-22; Lm 1:10) o abreviadas (Esd 3:2; Neh 10:35, 37; 1 Cr 15:15; 2 Cr 31:3). Existen referencias a textos escritos que no se citan en forma textual (Por ejemplo: 2 R 23:21; Esd 3:4; Neh 7:5; 2 Cr 35:26; Dn 9:1; 12:9) y también referencias a rituales que se efectuaron y en los que se incluye la expresión “como está escrito” (Por ejemplo: Esd 3:4; 2 Cr 23:18; 35:12; 30:5; Neh 8:18).

2. También los textos narrativos del texto hebreo emplean términos o fórmulas técnicas en sus citas como: (a) “diciendo” (רָמַאֵל);⁶⁶ (b) “que” (רָשָׂא) (por ejemplo: Neh 8:14-15; 13:1); (c) “que” o “como” (רָשָׂא [כִּי]) agregando la raíz de “[...] fue ordenado (mandado)” (הִרְצִי) (véase Esd 9:11; 1 Cr 15:15; Lm 1:10).

Para Fishbane (1985, p. 106), estas fórmulas ayudan a distinguir la fuente heredada de sus reinterpretaciones. Este autor también resumió las introducciones a citas del texto de la Escritura en las fuentes fariseas y del rabinismo clásico. En estas obras se utilizan fórmulas como las siguientes: “como está escrito”; “como se dice”; “la Escritura relata”; “la Escritura dice”. En relación con las fórmulas en los escritos de Qumrán, la última se nota en los rollos, a veces la cita aparece sola sin ninguna

.....

⁶⁵ Pueden identificarse mayormente como sigue: (a) Mención del texto de la perícopa leída; (b) continúa una transición desde el primero o el último versículo tratado (tema específico de la homilía) hasta el versículo de conclusión; (c) el versículo de conclusión es, por lo general, un texto consolador tomado de los profetas (STRACK; STEMBERGER, 1996, p. 335).

⁶⁶ Por ejemplo: 2 R 14:6; 2 Cr 25:4; Esd 9:11. Véase además algunas especificaciones sobre la forma de utilización del término “decir”, que se identifica como la más frecuente, y sus derivados en Metzger (1968, p. 298-299).



atribución, es más común que el escritor indique su fuente ya sea haciendo referencia a un libro específico⁶⁷ o al nombre de una autoridad antigua.⁶⁸

Cuando Bonsirven (1939, p. 19-24) analizó las fórmulas del período tannaíta, indicó que las aclaraciones o explicaciones exegéticas eran introducidas por preguntas que, por lo general, contenían las siguientes partes:

1. Cita del texto o referencia a él.

2. Preguntas: “¿Por qué esta sección dice eso?”, “¿Por qué dice?”.

3. Negación o comparación con otro texto. La negación puede indicarse con otra pregunta en forma negativa, con una expresión de negación, con el texto citado y que se expresa en forma negativa (“¿Por qué no dice [...]?”). La comparación alude a otro personaje o texto.

4. La cantidad de preguntas pueden variar en relación con la argumentación.

5. Conclusión. “Ese término indica [...]”, “De lo que se dijo podemos ahora deducir [...]”.

6. Se encuentran textos donde se juega saltando de una pregunta a otra llevando al oyente/lector a la conclusión.

Metzger realizó una revisión de las fórmulas que introducen citas de la Escritura en el NT y las contrastó con las de la *Misnah*.⁶⁹ Este autor consideró que ambos, NT y *Misnah*, reflejan los recursos de argumentación empleados por quienes fueron entrenados en el judaísmo ortodoxo del primer siglo. Para Metzger (1968, p. 297), la mayoría de las citas de la *Misnah* se introducen con el verbo רמא, “decir”. Aparece en qal participio activo (רמוא) e identifica los siguientes tipos de frases: (a) las que tienen a la Escritura como sujeto; (b) las que tienen a Dios como sujeto; (c) en las que el verbo es precedido por el pronombre de 3º persona singular o la expresión “y como él dice” o “por tanto, él dice”; (d) en las que se usa la expresión “¿qué dice?”. La mayoría de las fórmulas contienen el verbo “decir” en su forma nifal y se traducen como “it is written” (está escrito).⁷⁰ En la forma activa del verbo, el sujeto puede ser la Escritura o Dios y puede estar elaborado en forma adversativa (“no dice [...], sino [...]”, “de eso se dice”, “porque fue dicho”. La fórmula interrogativa aparece en dos formas: “¿por qué se dice

.....

⁶⁷ Por ejemplo, Moisés, Isaías, Ezequiel (véase FISHBANE, 1990, p. 347).

⁶⁸ Como Moisés, Isaías, Ezequiel, Zacarías (véase FISHBANE, 1990, p. 347-348).

⁶⁹ Este autor consideró esto como un recurso para comparar y contrastar los hábitos de pensamiento y los presupuestos religiosos de los autores de ambos cuerpos literarios (METZGER, 1968, p. 297).

⁷⁰ En la traducción de Danby de la edición de Oxford de la *Misnah* (METZGER, 1968, p. 298-299). Y también en la edición de Carlos del Valle.

[...]" y "si es así, ¿por qué se dice [...]"? En cadenas de citas, la forma pasiva del verbo aparece seguida de la forma activa unida por un conector simple.

Metzger (1968, p. 299-300) agregó que la Misnah emplea ocasionalmente el término דבר "palabra" para introducir una cita, y que utiliza la raíz כתב en sus formas sustantiva y verbal al referirse a las Escrituras con expresiones como "la Escritura dice", "un verso de la Escritura dice [...] y otro [...]", "lo que está escrito". Es más bien raro que aparezca el verbo וקוּם en piel, "establecer, cumplir", para introducir una cita; e incluso frases infrecuentes como "pero no fue dicho una vez" o "y en otra parte dice".⁷¹ Algunas preposiciones se usan también para introducir citas (METZGER, 1968, p. 299-300).

Neusner consideró dos estructuras literarias claras en su clasificación de la forma exegética de argumentación que son la exégesis extrínseca, en la que el texto básico es un pretexto para otros desarrollos, y la exégesis intrínseca donde el texto básico se explica palabra por palabra y frase por frase. Estas dos formas exegéticas admiten una modalidad dialéctica. Por ejemplo, la exégesis dialéctica extrínseca se enfoca en la incapacidad de la razón humana sin ayuda de la Escritura para conseguir conclusiones correctas y no en el sentido del texto básico.⁷²

122 Pérez Fernández (1990, p. 31-32) hace un análisis similar al de Neusner indicando que era usual en los *midrasim* tannaíticos utilizar una exégesis dialéctica, que en muchos casos era un ejercicio académico, e identificó una exégesis simple y una exégesis compleja según el proceso delineado por Stemberger (FERNÁNDEZ, 1990, p. 38). Pérez Fernández consideró los criterios de Neusner como muy literarios, y su clasificación de los modelos de argumentación como excesivamente amplia. Por lo tanto, Pérez Fernández (1987, p. 365) basó su análisis de los modelos dialécticos de exégesis tannaítas (que son los que tienen una estructura dramática mínima) en conceptos literarios para obtener las estructuras (FERNÁNDEZ, 1987, p. 364-365). Sus trabajos apuntan a una comparativa entre las hermenéuticas del AT y el NT.

Después de su análisis, Pérez Fernández (1987, p. 365) informó que la forma usual de hacer exégesis dialéctica es de tipos o series: la serie *talmúd* lomar ("del texto que dice")⁷³ y la serie *mâ talmúd* lomar ("entonces ¿qué enseñanza aporta el texto?").

.....

⁷¹ El libro del NT que tiene frases similares es Hebreos (METZGER, 1968, p. 301).

⁷² A estas estructuras se suman aún otras dos identificaciones de Neusner. Una es la del texto bíblico más una cita de la Misnah o Tosefta, que muestra a la Escritura como la base de la legislación; y otra es "las historias de los sabios" considerada una excepción de las formas anteriores (NEUSNER, 1986).

⁷³ Ya en un trabajo anterior, Metzger (1968, p. 302) indicó que esta fórmula no tiene una similar en el NT, aunque la más probable podría ser *le,gei ga.r h` graph.* (Rm 9:17) y *avlla. ti, le,gei h` graph,Ë* (Gál 4:30).



De acuerdo a la primera, la exégesis usual para la serie *talmûd* lomar es (FERNÁNDEZ, 1987, p. 365):

1. Se cita un texto bíblico.
2. Se hace una propuesta de interpretación considerada insuficiente o equivocada.
3. Se cita nuevamente el texto bíblico con la fórmula *talmûd* lomar.

Esta serie está dividida en dos tipos: (a) los modelos I y II que no usan la expresión *lammâ ne'emar* (“¿por qué está dicho?”); y (b) el modelo III que usa esa expresión. La diferencia entre los modelos I y II es que el primero explica el texto y el segundo busca aplicarlo. De allí que en el último se aduzca un elemento de la casuística y una fórmula típica de citación con la reiteración, por tres veces, del texto bíblico tratado (FERNÁNDEZ, 1987, p. 365, 366, 368).

De acuerdo con la serie *mâ talmûd* lomar, correspondientes a los modelos IV a VII, la exégesis usual hace que el texto bíblico parezca “inútil”.⁷⁴

El hecho de que Pérez Fernández (1987b, p. 366-380) los considere modelos, es que no son fórmulas rígidas.

Sumadas a las series *talmûd* lomar y *mâ talmûd* lomar, Pérez Fernández analizó otro tipo de estructura exegética introducida con la fórmula *lammâ ne'emar* (“¿por qué se dice esto?”) entre las que identifica siete modelos que no tienen la pretensión de agotar todas las respuestas a las preguntas introducidas con estos términos (FERNÁNDEZ, 1986a, p. 396). La fórmula básica es: (a) Pregunta con *lammâ ne'emar*; (b) introducir el texto con otra fórmula (“por cuanto la Escritura dice”); (c) del que podría obtenerse una conclusión errónea: “podría yo entender [...]”; (d) “yo no obtendría sino que [...]”.

Pérez Fernández (1990, p. 31) estudió también las fórmulas exegéticas con el verbo *amar* empleadas por los tannaítas. En general, las preguntas introductorias son del siguiente tipo: (a) ¿Debo entender que [...]?; (b) para mí que aquí sólo se contempla [...]¿De dónde se deduce que [...]?; (c) ¿por qué está dicho esto?; (d) ¿Esto no ha sido ya dicho? ¿Entonces qué enseñanza aporta aquí?; (e) pero si esto ya por lógica lo obtengo, ¿qué enseñanza aporta aquí este texto?; (f) ¿Es posible que este texto diga [...]? (FERNÁNDEZ, 1990, p. 31-32).

En otros casos, Pérez Fernández detectó que “la exégesis se realiza ‘pacíficamente’, yuxtaponiendo sin más la interpretación al versículo bíblico, o simplemente enlazando

.....

⁷⁴ Está dividida en los siguientes modelos: Modelo IV: Cuando se encuentra un texto que ya dice lo del texto a explicar. Modelo V: Cuando por un razonamiento lógico se ha obtenido lo mismo que dice el texto bíblico. Modelo VI: Cuando una pregunta agresiva muestra que el sentido literal del texto no es aceptable. Modelo VII: Este modelo surge cuando se desarma un argumento que realizaba una exégesis singular del texto tratado (FERNÁNDEZ, 1987, p. 372-373).

un versículo e interpretación con una fórmula *maggid, mēlammed* (= [La Escritura] declara, enseña) o con la partícula š- (que suelo parafrasear: ‘quiere decir que’)” (FERNÁNDEZ, 1990, p. 32). En la conclusión de las fórmulas con el verbo *’amar*, este autor sugiere a los que estudian el NT que revisen el empleo que hace Jesús de expresiones con *καὶ ἔλεγεν* (“y dijo”) (FERNÁNDEZ, 1990, p. 37).

Son variados los ejemplos y es complejo deducir una sólo estrategia o estructura o modelo de citación. Martín Contreras (2002, p. 209-210), después de su análisis a *Génesis Rabbah* dedujo que los métodos (procedimientos) son aplicados en forma mayoritariamente implícita, y que la distinción entre implícito y explícito entre algunos procedimientos supone también una diferenciación en su funcionamiento. Para esta autora, el uso de fórmulas es un recurso para señalar en forma explícita que se lo está usando, ya que muy rara vez se menciona el nombre del recurso utilizado. Y concluyó, “este hecho, junto con las variaciones en el funcionamiento de cada uno de los recursos, muestra un uso flexible y dinámico en la aplicación de los mismos, lejos de la rigidez y estandarización sugerida por las listas tradicionales que los recogen”.

Armenteros (2006, p. 705) resumió las fórmulas argumentativas en tres grupos dentro del “panorama hermenéutico”: (a) Las fórmulas que están basadas en autoridades y que reflejan un “intenso interés por las interpretaciones de la tradición”; (b) las fórmulas de relación intertextual que “muestran la necesidad de clarificar la escritura en ella misma, es una lectura interior y acrónica”; (c) las fórmulas que utilizan recursos hermenéuticos y que son las que “exponen diferentes posibilidades lingüísticas, históricas, sociales o teológicas que clarifican el texto o la polémica que éste genera”.⁷⁵

Para Armenteros, la mecánica argumentativa tannaíta, más que indagar en la *Torah* escrita para buscar los textos que aporten claridad a las disputas apologeticas, “se sumerge en la diseminación interpretativa de los rabíes”.⁷⁶

Conclusiones

Se han visto diferentes discusiones pendientes acerca de los presupuestos clasificados en tres niveles. Esto ha permitido ver resumidamente el trasfondo

.....
⁷⁵ Armenteros (2006, p. 706) distinguió que las formulaciones de “*yelamdenu rabenu*” se asocian con el ciclo de lecturas de la sinagoga y contienen supraestructuras tripartitas entre las que se nota el desarrollo *haláquico* normativista propio de los tannaítas.

⁷⁶ La matriz argumentativa presenta “retóricas estructuradas (sean académicas o sinagogales)”. Puede contener una estructura quiásmica, “resultado de un proceso de pensamiento común en la antigüedad” y que “intensifica el diálogo alumno maestro” (ARMENTEROS, 2006, p. 704-705).



hermenéutico del período tannaíta al revisar la influencia ejercida sobre los procedimientos exegéticos y las formas de argumentación.

Se han descrito en particular las conclusiones de los eruditos sobre los presupuestos que forman parte del nivel micro hermenéutico para entender los procedimientos, las técnicas y los modelos de argumentación. Entre ellos, la historia del surgimiento de las *middot* que sigue siendo todavía un tema de debate entre los eruditos. La tendencia es a concluir que las listas no parecen originarse con Hillel o Yismael sino que representan una de dos cuestiones, o una justificación de estas *middot* atribuyéndolos a una autoridad anterior, o una gran simplificación de los procedimientos y los principios de estos dos famosos promotores de la exégesis bíblica. Esto se debe a que se conocen más técnicas usadas por los exégetas judíos, pero sólo estas pocas han sido oficialmente aceptadas. Para Brewer (1939, p. 5-7) esto hace que sea casi imposible establecer el origen de estas técnicas, y que el mejor procedimiento para descubrir cuáles se usaron en realidad, no sea por el estudio de las listas de *middot* sino de las exégesis mismas. Y aquí también, los criterios varían de acuerdo a los procedimientos del erudito que los estudian y, por eso, las diferencias y las similitudes entre los procesos encontrados. Es decir que no existe sólo una forma de interpretación en el período pues los distintos grupos de la época se encontraban influenciados por los presupuestos macro hermenéuticos subyacentes, particularmente el de revelación-inspiración.

125

En definitiva, esta revisión sobre la forma de citar la Escritura y la de argumentar en el período tannaíta permite tener una vislumbre de cómo se reglaba anteriormente la exposición de un tema que requería fundamentación en la Escritura. En la actualidad rigen ciertas normas y estilos convencionales para incorporar en un texto lo dicho por otro. Por eso, algunos eruditos proponen revisar o discutir qué normas y estilos se utilizaba en la época para citar o referenciar; es decir la técnica de citación *per se*.⁷⁷ La cuestión, en cuanto al uso de los textos bíblicos en el período, es notar también cómo revitaliza el lenguaje o concepto anterior su nueva ubicación retórica además de los mecanismos del proceso de citación.

.....

⁷⁷ Por lo general, actualmente ese tipo de conocimiento se aplica en las escuelas y universidades donde los estudiantes deben demostrar su capacidad para revisar lo que otros han dicho y elaborar un escrito discutiendo o exponiendo lo encontrado, colocando referencias al pie o en el texto. Estas notas al pie o referencias están regladas con estándares de acuerdo a cada disciplina de estudio. Y lo importante es dar el crédito correspondiente a la autoridad de la cual se obtuvo la idea o concepto que se revisa o discute.

Se espera que este breve informe despierte el interés por estudiar la exégesis, no sólo del período, sino también por comparar las similitudes y diferencias que tengan con los autores del NT, particularmente las cartas paulinas.

Referências

ARMENTEROS, V. **Midrás Tanhuma Buber a Génesis**: traducción, notas y análisis estructural-hermenéutico. Tese. (Doutorado em Filologia semítica). Universidad de Granada, España, 2006

BAKHOS, C. (Ed.). **Current Trends in the study of Midrash**. Leiden: Brill, 2006.

BATEMAN, H. W. Jewish and apostolic hermeneutics: How the Old Testament is used in Hebrews 1:5-13. Tese (Doutorado em Teologia). Dallas Theological Seminary, Dallas, 1993.

126 BAUR, F. C. **Paul, the apostle of Jesus Christ**: his life and work, his epistles and his doctrine. London: Williams and Norgate, 1875.

BERCHMAN, R. Rabbinic syllogistic: the case of Mishnah-Tosefta Tohorot. In: GREEN, W. S. (Ed.). **Approaches to ancient judaism V**: studies in judaism and its greco-roman context. Atlanta: Scholar's Press, 1985.

BERNSTEIN, M. J.; KOYFMAN, S. A. The interpretation of biblical law in the Dead Sea Scrolls: forms and methods. In: HENZE, M. (Ed.). **Biblical interpretation at Qumran**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2005.

BIRCH, B. C. The Arts, Midrash, and biblical teaching. **Teaching Theology & Religion**, v. 8, n. 2, 2005.

BLOCH, R. Midrash. In: **Dictionnaire de la Bible**: Supplément 5. París: Letouzey, 1957.

BLOCH, R. Midrash. In: GREE, W. S. (Ed.). **Approaches to Ancient Judaism**. Missoula: Scholars Press, 1978.

BONSIRVEN, J. **Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne**. Paris: Beauchesne et ses fils, 1939.



BREWER, D. I. **Techniques and assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE.** Tübingen: Mohr-Siebeck, 1992.

BRUCE, F. F. **Biblical Exegesis in the Qumran Texts.** London: The Tyndale Press, 1960.

CANALE F. L. **Creación, evolución y teología: una introducción a los métodos científico y teológico.** Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata, 2009.

CARSON, D. A. Summaries and conclusions. In: CARSON, D. A.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A. (Eds.). **Justification and variegated nomism: the complexities of second Temple Judaism.** Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

CHARLESWORTH, J. (Ed.). **The Bible and the Dead Sea Scrolls.** Waco: Baylor University Press, 2006.

CHAZON, E. G.; DIMANT, D.; CLEMENTS, R. A. (Eds.). **Reworking the Bible: apocryphal and related texts at Qumran.** Leiden: Brill, 2005.

CONTRERAS, M. **La interpretación de la creación: técnicas exegéticas en Génesis Rabbah.** Estella: Verbo Divino, 2002

DAUBE, D. Alexandrian methods of interpretation and the Rabbis. In: **Festschrift Hans Lewald: bei Vollendung d. 40 Amtsjahres als Ordentl.** Basle: Helbing & Lichtenbahn, 1953.

DAUBE, D. Jewish law in the hellenistic world. In: JACKSON, B. S. (Ed.). **Jewish Law in legal history and the modern world.** Leiden: Brill, 1980.

DAUBE, D. Rabbinic methods of interpretation and hellenistic rhetoric. **Hebrew Union College Annual**, v. 22, 1949.

DAUBE, D. Text and interpretation in roman and jewish law. **Jewish Journal of Sociology**, v. 3, 1961.

DEINES, R. The Pharisees between 'Judaisms' and 'Common Judaism'. In: CARSON, D. A.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A. (Eds.). **Justification and variegated nomism: the complexities of second temple Judaism.** Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

ELLIS, E. E. Biblical interpretation in the New Testament church. In: MULDER, M. J. (Ed.). **Mikra**: text, translation, reading and interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and early christianity. Assen & Maastricht: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress, 1990.

FANTIN, J. D. Background studies: grounding the text in reality. In: BOCK, D. L.; FANNING, B. M. (Ed.). **Interpreting the New Testament text**: introduction to the art and science of exegesis. Wheaton: Crossway Books, 2006.

FERNÁNDEZ, P. Un método para el estudio del Midrás Evangélico en el contexto midrásico judío. In: MERINO, L. D.; GIRALT-LÓPEZ, E. (Ed.). **Tárgum y judaísmo. homenaje al profesor J. Ribera Florit**. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2007.

FERNÁNDEZ, P. Aportación de la Hermenéutica judaica a la exégesis Bíblica. In: CASCIARO, J. M.; ARANDA, G.; CHAPA, J.; ZUMAQUERO, J. M. **Biblia y hermenéutica**. Pamplona: Eunsa, 1986a.

128 FERNÁNDEZ, P. Din versus Talmud lomar en los midrasim tannaíticos. **The Eleventh World Congress of Jewish Studies**: 22-29 junio de 1993. Jerusalem: División C, 1994. v. 1.

FERNÁNDEZ, P. Hermenéutica de los tannaítas. La exégesis introducida por lmmh n'mr. **Sefarad**, v. 46, 1986b.

FERNÁNDEZ, P. La lógica humana ante la escritura: precisiones sobre hermenéutica tannaítica. In: **Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro**. Granada: Universidad de Granada, 1994.

FERNÁNDEZ, P. La tradición targúmica de Agar e Ismael. **Miscelánea de estudios árabes y hebraicos**. Sección de hebreo, v. 49, 2000.

FERNÁNDEZ, P. **Midrás Sifra I**. El comentario rabínico al Levítico. Navarra: Verbo Divino, 1997.

FERNÁNDEZ, P. Modelos de argumentación en la exégesis de los tannaítas. Las series *talmûd* lomar y *mâ talmûd* lomar. **Sefarad**, v. 47, 1987.

FERNÁNDEZ, P. Reinterpretación de palabras bíblicas con 'amar. Un procedimiento hermenéutico de los tannaítas. **Misceláneas de estudios árabes y hebraicos**, v. 39, 1990.



- FERNÁNDEZ, P. **Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica**. Estella: Verbo Divino, 2008.
- FERNÁNDEZ, P. Textos rabínicos en la exégesis del Nuevo Testamento. **Estudios bíblicos**, v. 61, 2003.
- FERNÁNDEZ, P. Tipología exegetica en los tannaítas. **Miscelánea de estudios árabes y hebraicos**, v. 41, n. 2, 1992.
- FERNÁNDEZ, P. Trasfondo judío del Nuevo Testamento. **Reseña bíblica: revista trimestral de la Asociación Bíblica Española**, v. 47, 2005.
- FERNÁNDEZ, P. Tres parábolas de allende los mares (medinat ha-yam) en los maestros tannaítas. CONGRÉS DE BARCELONA, 1995, Barcelona. **Anais [...]** Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.
- FISHBANE, M. **Biblical interpretation in Ancient Israel**. London: Clarendon Press, 1985.
- FISHBANE, M. Interpretation of Mikra at Qumran. In: MULDER, M. J. (Ed.). **Mikra: text, translation, reading and interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity**. Minneapolis: Fortress, 1990.
- FISHEL, H. A. **Rabbinic literature and greco-roman philosophy: a study of Epicurea and Rhetorica in early Midrashic writings**. Leiden: Brill, 1973.
- FLINT, P. W. (Ed.). **The Bible at Qumran: text, shape, and interpretation**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2001.
- FRAADE, S. D. Rabbinic Midrás and Ancient Jewish Biblical Interpretation. In: **Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature, 99-120**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- HALEVI, E. E. Midrash ha-aggadah u-midrash Homeros. **Tar**, v. 31, 1961-1962.
- HALEVI, E. E. The Writers of the Aggadah and the Greek Grammarians. **Tar**, v. 29, 1959.
- HARRINGTON, H. K. Encyclopaedia of Midrash: biblical interpretation in formative judaism. **Dead Sea Discoveries**, v. 15, n. 2, 2008.



HASEL, G. F. **El problema de la identidad bíblica del cristianismo**. Libertador San Martín: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2014.

HASEL, G. F. Proposal for a Canonical Biblical theology. **Andrews University Seminary Studies**, v. 34, n. 1, 1996.

HASEL, G. F. Recent models of biblical theology: three major perspectives. **Andrews University Seminary Studies**, v. 33, n. 1, 1995.

HAUSER, A. J.; WATSON, D. F. **A History of Biblical Interpretation: the Ancient Period**. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

HUNTER, A. G. Judaism and the Interpretation of Scripture: Introduction to the Rabbinic Midrash. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 30, n. 5, 2006.

JANOWITZ, N.; LAZARUS, A. J. Rabbinic methods of inference and the rationality debate. **Journal of Religion**, v. 72, n. 4, 1992.

130

KASHER, R. The Interpretation of scripture in Rabbinic literature. In: MULDER, M. J. (Ed.). **Mikra: text, translation, reading and interpretation of the Hebrew Bible in ancient judaism and early christianity**. Assen & Maastricht: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress, 1990.

KERBS, R. El método histórico-crítico en teología: en busca de su estructura básica y de las interpretaciones filosóficas subyacentes. **DavarLogos**, v. 2, n. 1, 2003.

KOENIG, J. L'Herméneutique analogique du Judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe. **Vetus Testamentum**, v. 33, 1982.

KUGEL, J. L. (Ed.). **Studies in ancient Midrash**. Cambridge: Harvard University Center for Jewish Studies, 2001.

KUGEL, J. L. (Ed.). **Traditions of the Bible: a guide to the Bible as it was at the start of the Common Era**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

KUHN, K. G. **Der tannitische Midrash sifre zu numeri**. Stuttgart: Kohlhammer, 1939.

LAUTERBACH, J. Z. Ancient Jewish Allegorists. **Jewish Quarterly**, v. 1, 1910.



LIDA, C. E.; LIDA-GARCÍA, F. Raimundo Lida, filólogo y humanista peregrino. **Prismas, Revista de história intelectual**, n. 13, 2009.

LIEBERMAN, S. **Hellenism in Jewish Palestine**. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950.

MAASS, F. Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung. **Zeitschrift für Theologie und Kirche**, v. 52, 1955.

MACHO, D. Deraś y exégesis del Nuevo Testamento. **Sefarad**, v. 35, 1975.

METZGER, B. M. The Formulas Introducing Quotations of Scripture in the NT and the Mishnah. In: METZGER, B. M. **Historical and literary studies: pagan, jewish and christian**. Leiden: E. J. Brill, 1968.

MONTEFIORE, C. G. **Judaism and St. Paul: two essays**. New York: Dutton, 1915.

MOORE, G. F. **Judaism in the first centuries of the christian era: the age of the Tannaim**. Harvard: Harvard University Press, 1930. v. 1-3.

131

MUÑOZ LEÓN, D. Principios básicos de la exégesis rabínica. **Revista Bíblica**, v. 60, n. 2, 1998.

NEUSNER, J. First cleanse the inside: the 'Halakhic' background of a controversy saying. **New Testament Studies**, v. 22, 1975-1976.

NEUSNER, J. **Early rabbinic judaism: historical studies in religion, literature and art**. Leiden: Brill Archive, 1975.

NEUSNER, J. Introduction to rabbinic literature. in: neusner, j. (ed.) **judaism in late antiquity: part I, the literary and archaeological sources**. Leiden: Brill, 1995.

NEUSNER, J. **Invitation to Midrash: the workings of rabbinic Bible interpretation**. San Francisco: Harper & Row, 1989.

NEUSNER, J. **Judaism and the interpretation of Scripture: introduction to the Rabbinic Midrash**. Peabody: Hendrickson, 2004.



NEUSNER, J. **Sifre to Numbers: an american translation and explanation.** Atlanta: Scholars Press, 1986.

NEUSNER, J. **The Theological foundations of Rabbinic Midrash.** Lanham: University Press of America, 2006.

NEUSNER, J.; PECK, A. J. A. **Encyclopaedia of Midrash: biblical interpretation in formative judaism.** Leiden: Brill, 2005. v. 1.

NORATTO, G. J. A. El lugar de la Biblia en el pontificado de Juan Pablo II. **Theologica Kaveriana**, v. 145, 2003.

ODEBERG, H. **Pharisaism and christianity.** Saint Luis: Concordia Publishing House, 1964.

ORMISTON, G. L.; SCHRIFT, A. D. **The hermeneutic tradition: from ast to ricoeur.** Albany: Suny Press, 1990.

PALMER, R. E. **Hermeneutics.** Glendale: Northwestern University Press, 1969.

PERROT, C. The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue. In: MULDER, M. J. (Ed.). **Mikra: text, translation, reading and interpretation of the Hebrew Bible in ancient judaism and early christianity.** Minneapolis: Fortress, 1990.

ROSENBLATT, S. **Interpretation of the Bible in the Mishnah.** Baltimore: The John Hopkins Press, 1935.

ROSENBLATT, S. **The interpretation of the Bible in the Tosefta.** Philadelphia: Dropsie University, 1974.

SANDERS, P. (Ed.). **Paul and Palestinian Judaism.** Minneapolis: Fortress Press, 1977.

SANTALA, R. **Pablo, el hombre y el maestro, a la luz de las fuentes judias.** Heinola: Bible and Gospel Service, 2005.

SCHOEPS, H. J. **Paul: the theology of the apostle in the light of Jewish Religious History.** Philadelphia: Westminster, 1961.



SCHOLTUS, S. C. **La influencia de los presupuestos hermenéuticos tannaítas en la argumentación paulina de Romanos 1 al 5**. Tese. (Doutorado em Teologia). Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, 2014.

SEIFRID, M. Righteousness language in the hebrew scriptures and early judaism. In: CARSON, D. A.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A. (Eds.). **Justification and variegated nomism: the complexities of second Temple Judaism**. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

SJÖBERG E. **Gott und die Sünder im palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apocryphisch-pseudepigraphischen Literatur**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1939.

STRACK, H. L.; STEMBERGER, G. **Introducción a la literatura talmúdica y midrásica**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1996.

TOWNER, W. S. Hermeneutical systems of Hillel and the Tannaim: a fresh look. **Hebrew Union College Annual**, v. 53, 1982.

VELOSO, M. Métodos científicos y críticos para el estudio de la Biblia. **Theologika**, v. 4, n. 2, 1994.

VERMES, G. **Post-Biblical Jewish Studies**. Leiden: E. J. Brill, 1975.

ZEITLIN, S. Hillel and the hermeneutic rules. **Journal of Quartely Review**, v. 54, 1963-1964.