



BERIT OLAM

revista bíblico-teológica

**HACIA UNA TEORÍA DE LA LECTURA
HERMENÉUTICA**

Tobar H. Mamani
tobarmamani@upeu.edu.pe

2021-2

RESUMEN

“Hacia una teoría de la lectura hermenéutica”— Leer es una de las experiencias más fascinantes que está disponible a las facultades propiamente humanas. De hecho, todo acceso a la información de los textos está mediado por la lectura. Por esa razón, la presente investigación profundiza en este fenómeno considerando sus dos elementos fundamentales: el texto y el acto propio de leer. El texto, por su parte, posee una densidad ontológica con elementos propios. La lectura, por otro lado, detenta una densidad epistémica con acentos hermenéuticos. Estos dos elementos se desarrollan en dos secciones que se corresponden mutuamente para esclarecer el fenómeno de la lectura. Esta, en última instancia, se constituye como un esencial ejercicio de diálogo entre el texto y el lector.

Palabras clave: Lectura, texto, razón, hermenéutica.

ABSTRACT

“Towards a theory of hermeneutic reading”— Reading is one of the most fascinating experiences that remains available to the properly human faculties. In fact, all access to information in texts is mediated by reading. For this reason, this article delves into this phenomenon by considering its two fundamental elements: the text and the act of reading itself. The text, on the one hand, has an ontological density with its own elements. Reading, on the other hand, has an epistemic density with hermeneutic accents. These two elements are developed in two sections that correspond to each other in order to clarify the phenomenon of reading. Ultimately, reading is constituted as an essential exercise of dialogue between the text and the reader.

Key words: Reading, text, reason, hermeneutics.

HACIA UNA TEORÍA DE LA LECTURA HERMENÉUTICA

Tobar H. Mamani

Introducción

Leer es una de las experiencias más fascinantes que se encuentra disponible a las facultades propiamente humanas.¹ Borges solía manifestar, en ciertas ocasiones, su preferencia por identificarse en mayor grado como lector que como escritor; porque estaba más orgulloso —dice él— de las páginas que había leído que de los libros que había escrito.

La lectura, como fenómeno, no se reduce solamente a la decodificación de los textos, sino también a un extenso campo de actividades como la comprensión de los gestos humanos e incluso a la observación del mundo. De hecho, Paulo Freire, un educador y filósofo brasileño, distinguía dos formas de leer: la “lectura de la palabra” y la “lectura del mundo”.²

En un sentido fundamental, la lectura posee dos polos concomitantes: el sujeto (lector) y el objeto (lo que se lee). Al considerar el primer polo, se puede decir lo siguiente: en primer lugar, la lectura es una *actividad* que permite el acceso a la información de un texto o una realidad.³ En segundo lugar, leer, como verbo que

¹Para una introducción sucinta, y a su vez desde una perspectiva neurolingüística a este tema, véase Stanislas Dehaene, *Aprender a leer: de las ciencias cognitivas al aula* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2015).

²Paulo Freire, *Cartas a quien pretende enseñar* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2015), 52.

³Esto último si se acepta la segunda acepción de la palabra leer indicada por Freire. En este artículo, se vinculará ambas acepciones dependiendo del contexto en el que se utilice y los matices que se realice.

ejecuta un sujeto, *requiere* de facultades físicas y cognitivas que hagan posible su ejecución. Finalmente, entre el objeto al que se orienta el sujeto y el sujeto mismo, se genera en este último un fenómeno cuyo producto *emergente* puede identificarse como “comprensión”. Entonces, la lectura, en virtud de ser una actividad que exige facultades, posee un carácter epistémico; y en virtud de ser una actividad que produce “comprensión”, la lectura posee matices hermenéuticos.⁴

Al enfocar el siguiente polo, los textos o la realidad se presentan como depósitos o fuentes que reservan y conservan información; asumiendo, claro, que en estos existe un orden cuya inteligibilidad sea asequible a la mente humana. Si este fuera el caso, entonces la realidad y los textos son fecundos territorios de significado. Pero, ¿cómo se accede a la información que puede revelarnos el orden del mundo o transmitirnos el testimonio de los textos? La respuesta es que existe un dispositivo ineludible: el lenguaje.⁵

En su *Tractatus Logicus-Philosophicus*, Wittgenstein, un prominente filósofo analítico, afirma lo siguiente: “*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*” (5.6).⁶ Esto debido a que todo lo que se dice, decimos o pensamos sobre el mundo se hace a través del lenguaje: he ahí su rasgo determinante. El lenguaje funge como un mecanismo mediador entre la mente y el mundo.

⁴Si acaso es posible desvincular totalmente estos dos elementos. Para una introducción a cuestiones epistemológicas, véase Kazimierz Ajdukiewicz, *Introducción a la filosofía: Epistemología y metafísica* (Madrid: Cátedra, 1986).

⁵Si la precisión es necesaria, estos lenguajes evidentemente no son iguales.

⁶En términos sencillos, Goldstein explica esto diciendo que “el mundo no puede ser más ancho ni más largo ni más extenso que el diccionario”. Véase Clifford Goldstein, *El gran compromiso* (Buenos Aires: ACES, 2001), 86.

En este artículo vamos a considerar el fenómeno de la lectura en sus dimensiones epistemológicas y hermenéuticas. El objetivo principal consiste en colocar las bases para una teoría de la lectura hermenéutica. En tal sentido, se observarán los elementos que participan en la lectura y el modo en el que produce un sentido, en general, o una interpretación, en particular.

El artículo consta de dos partes principales, una relativa al texto, y otra asociada a la lectura. En la primera parte se pretende examinar aquello que se entiende por texto, y explorar cuáles son sus orígenes y sus propiedades más fundamentales. En la segunda parte del artículo, se identificarán aquellos elementos involucrados en el fenómeno de la lectura, además de analizar las facultades o condiciones que son necesarias para que se produzca comprensión o generación de sentido.⁷

¿Qué es el texto?

La pregunta planteada parece tener una respuesta bastante sencilla. Un texto, diría alguien, es un objeto como el que está en la mesa: un ejemplar de *Los hermanos Karamázov* de Dostoievski, por mencionar un libro. Sin embargo, esta es una definición deficiente; se la denomina “definición deíctica”, que consiste en definir *qué* es algo señalando simple y llanamente al objeto —algo que resulta a todas

⁷Algunos ejemplos útiles para esclarecer los conceptos aquí desarrollados serán tomados, en gran medida, de las Sagradas Escrituras; el artículo centrará su foco en la Biblia como texto de principal análisis. Una fuente importante para estas reflexiones ha sido el libro escrito por José Severino Croatto, *Hermenéutica Bíblica: Un libro que enseña a leer la Biblia creativamente* (Buenos Aires: Lumen, 1994). Al margen de que existan varios asuntos en los que se puede disentir con el autor.

luzes inapropiado. En cambio, aquello por lo que en realidad se está preguntando es por la *ontología del texto*. Es decir, por su esencia o propiedades más fundamentales que hacen del texto aquello que realmente *es*.⁸

En un sentido básico y material, un texto es un *soporte* donde quedan inscritas las memorias del pasado;⁹ un lugar donde se registran los recuerdos y las huellas del pensamiento y/o de la imaginación humana; un tipo de soporte que permite la permanencia de un discurso al conservar registros de naturaleza lingüística.

Un elemento crucial a destacar —en aras de conseguir una definición— es que los textos detentan algo que puede denominarse “sentido clausurado”. Es decir, un texto posee un corpus de contenido definido que delimita sus fronteras al diagramarse como único. Por tales razones, en este trabajo sostendremos una definición preliminar del texto como *soporte discursivo permanente de codificación lingüística que posee sentido clausurado*.

Una expresión común y corriente como “Sara es bella” constituye un sistema de signos fácilmente reconocibles, acaso también comprensibles. Su sentido gramatical es evidente, detenta una sintaxis que facilita su lectura, pertenece en un idioma determinado, etc. Esta frase, en sí misma, posee algo que Severino llama “clausura actual”,¹⁰ porque contiene un *sentido delimitado* o *clausurado* que al desglosarse es posible saber que la frase señala una valoración estética sobre una persona llamada Sara. Nada de otro mundo.

⁸No se investiga una ontología a partir del texto, sino un examen al texto mismo. En el caso de la Biblia, la pregunta sería: *¿Qué es realmente el texto bíblico?*

⁹Roger Chartier, “¿Qué es un libro? ¿Qué es leer? Una doble genealogía”, *Revista Anales* 7, no. 6 (2014): 129-40.

¹⁰Severino, 29.

De manera análoga, el texto es también un soporte discursivo —mucho más extenso, por supuesto— que engloba muchísimas frases, oraciones, párrafos y páginas que conforman un corpus que denominamos “libro”. Ahora bien, al contrastar esta totalidad y la totalidad de la frase mencionada al comienzo de este párrafo, se puede reconocer en el libro esta misma característica “clausurante” que denominaremos *propiedad de cierre o clausura*. Un texto, siguiendo este razonamiento, se constituye como un cuerpo de contenido clausurado. Este es otro elemento crucial del “texto”. Su registro es único, definido y determinado. Resultaría extraño encontrar un capítulo entero del *Quijote* de Cervantes en un libro de química, por ejemplo.

En definitiva, esta *propiedad de cierre* es una característica primaria del texto que le permite situarse como enteramente singular. Por eso, una frase u oración solo adquirirá su sentido más nítido en el contexto más singular del libro. Esta propiedad es una base fundamental del contexto. La frase “Sara es bella” puede aparecer en una novela o un texto cualquiera, pero sus sentidos más pertinentes emergerán solamente cuando se reconozca su contexto más auténtico —y ese contexto es el libro como totalidad.¹¹ Su despliegue de sentido más particular se cristalizará en correspondencia con la singularidad del libro mismo. Porque una vez que el texto posee clausura, este termina consolidando sus propios sentidos, “límites y relaciones internas”.¹² Es un universo de lenguaje que permanece en cierta medida *autocontenido*.

¹¹Esta expresión, si es utilizada dentro del marco bíblico de Génesis 12:11, obtendrá su sentido más evidente solo si se descubre el significado de tal palabra en un contexto histórico que corresponda al tiempo de tal declaración.

¹²Severino, 31.

Acontecimiento y lenguaje

El asunto que a continuación es necesario desarrollar tiene que ver con el origen y las propiedades básicas de un texto. Existe una distinción bastante popular —y útil para explicar esta sección— entre lo que se conoce como los dos libros de Dios: la Biblia y la naturaleza. Pero, ¿por qué es posible llamar “textos” o “libros” a dos cosas que en primera instancia poseen notables diferencias? Una primera distinción, para comenzar, tiene que ver con sus *orígenes* y sus condiciones materiales. La naturaleza, por un lado, refiere al cosmos en general: los árboles y las estrellas, así como los mares y las galaxias, constituyen un *escenario* creado por Dios. El libro como conjunto de hojas, por otro lado, es un *artefacto* creado por seres humanos para registrar memorias, conocimientos o fantasías.

Otra distinción importante tiene que ver con el *lenguaje*. En primera instancia, ambos “textos” ofrecen mensajes y sostienen contenidos. Esta es la causa principal por la que se suele llamar “textos”: porque son *portadores* de un mensaje o contenido.¹³ Esto se debe, principalmente, al hecho de que ambos textos poseen elementos que revelan o *comunican* algo sobre Dios. Sin embargo, el *modo* por el que ambos comunican algo sobre Dios difiere sustancialmente. La naturaleza puede señalar —por medio de su complejidad y un orden vital notablemente preciso— a un creador y a algunos de sus atributos,¹⁴ pero no puede, concretamente, sugerir si tal creador interviene a través de actos redentores específicos.

¹³De hecho, se les suele conocer como revelación general (a la naturaleza) y revelación especial (a la Biblia).

¹⁴Ro 1:20.

Un ejemplo básico de lo mencionado anteriormente son las cinco demostraciones de la existencia de Dios elaboradas por Tomás de Aquino.¹⁵ Aquino, luego de mencionar las premisas involucradas en cada demostración, termina diciendo que la causa primera para que los efectos avizorados en la naturaleza sean posibles no puede sino ser aquello que todos “llamamos Dios”. En contraposición con esto, el evento de la *encarnación* del Hijo de Dios —por tomar una creencia específicamente cristiana— no puede saberse sino a través de la revelación especial: las Escrituras. En ese sentido, lo que hace de la Biblia un libro especial es que registra los hechos de Dios en la historia en modos que la naturaleza no puede. Ninguna ley natural puede constituir una premisa evidente desde la cual se pueda inferir la participación histórica-redentora de Dios en el mundo. La naturaleza es un escenario de leyes y condiciones espacio-temporales; pero las Escrituras son un registro de la participación histórica de Dios en este escenario: algo que se produce en la intersección entre Dios, el espacio-tiempo y sus criaturas. Y precisamente a esto último se le llamará “acontecimiento”.¹⁶

¿Qué es un “acontecimiento”? Es un “suceso significativo”¹⁷ en el que se ve involucrado Dios. La Biblia es una retahíla de eventos que tienen sentido *teológico* debido a que la participación de Dios en ellos es significativa. La esclavitud del pueblo de Israel en Egipto podría ser un hecho histórico más en el accidentado peregrinaje de la historia humana, pero no lo es para el texto sagrado. El texto dice que cuando el pueblo oprimido gemía por su esclavitud, “subió a Dios el clamor de

¹⁵Para una revisión del tema, véase Réginald Garrigou-Lagrange, *La síntesis tomista* (Buenos Aires: Ediciones Desclé, 1946), 90.

¹⁶Severino, 59.

¹⁷Ibíd., 59.

ellos con motivo de su servidumbre” (Ex 2:23, LBA). Es decir, los sucesos del mundo no ocurren a la espalda de Dios, sino que se vinculan a la existencia y actividad divinas; en última instancia, los hechos del mundo son significativos porque tienen relación con Dios y porque el protagonismo humano nunca resulta absolutamente aislado y autónomo en la historia cósmica.

Ahora bien, las Escrituras se generan atravesando una transformación muy importante. El acto divino, en un comienzo, no era la escritura, sino el *evento*, el *acontecimiento*. Dios no dictó las palabras de la liberación de Egipto, sino que Él mismo participó dramática, real y activamente en ese evento. En ese sentido, su participación en el evento se cristaliza como la *materia fáctica* desde la cual se genera un registro que sucede posteriormente: lo que llamaremos *materia lingüística*.

La *materia lingüística* del texto supone siempre una *selección* de palabras y términos por parte del escritor bíblico, esto con el fin de retratar el contenido de la realidad misma.¹⁸ El acontecimiento como materia fáctica de la realidad se transforma en un texto de materia lingüística que traza cuidadosamente —pero sin agotar completamente— la sustancia del *acontecimiento*. De este modo es como se produce una doble clausura en el texto bíblico. En primer lugar, la clausura del acontecimiento se produce porque un hecho acaece como único e irrepetible. En segundo lugar, el texto como cuerpo de contenido se genera clausurando la realidad descriptiva del acontecimiento. El canon bíblico no es más que la clausura descriptiva pero general de este tipo.

¹⁸Sobre esta suposición es que la crítica textual halla su verdadero propósito.

Para efectos prácticos de claridad, tomemos como ejemplo el texto de Números 21:14. Allí se menciona un libro que no se encuentra en el canon bíblico: “El libro de las batallas de YHWH”. No se conoce su contenido completo, pero el texto —si fue inspirado por Dios— ha de contener también el registro de acontecimientos con sentido teológico. Los eventos allí narrados han de reconocer sucesos que pueden o no encontrarse en el canon presente, pero no significa que esos eventos nunca hayan ocurrido. Significa, sencillamente, que la *materia lingüística* (bíblica) no contiene el registro de la *materia fáctica* producida en la historia. Lo primero necesita de lo segundo para existir, pero lo segundo puede existir con independencia de lo primero.

Paradigma y singularidad

El siguiente elemento a evaluar es el carácter *fundante* del acontecimiento. Un hecho particular en la historia, en mayor o menor grado, tiene consecuencias sobre la posteridad. Las dos guerras mundiales obedecieron a causas y repercutieron en el futuro como consecuencias. En el texto bíblico, sin embargo, los *acontecimientos* poseen un matiz muy interesante a destacar.

En primer lugar, un acontecimiento bíblico —pensemos en la liberación del pueblo de Israel— posee un carácter *fundante* porque es un suceso único: está esculpido en la irreversibilidad del tiempo. Se produjo en un tiempo y espacios determinados (más o menos fijos). Y como se ha dicho anteriormente, este suceso no es un hecho histórico más, sino la intersección entre la participación divina y humana. En otras palabras, es un hecho singular e irrepetible en el que ha confluído no solo la participación humana, sino también la divina; y ambos se

instalan como una huella que da testimonio de la naturaleza de *Dios* y el *hombre* en el *mundo*.¹⁹

En segundo lugar, el registro de su particularidad proporciona un *patrón de sentido* representativo para los acontecimientos siguientes. De un modo muy especial, un acontecimiento genera un *marco* definido en el cual Dios comienza a participar para que sus acciones adquieran un sentido que vincule estrecha y significativamente el pasado, el presente y el futuro. Se teje un patrón no solo de acontecimientos, sino que también emerge, cuidadosamente, *marcos de sentido* para los acontecimientos. El pasado “nutre” el presente y el futuro, pero el presente también puede imprimir color y novedad a los acontecimientos pasados.

Una muestra de estos dos conceptos ligados se puede ver en los cuatro grandes actos de Dios registrados en el Antiguo Testamento: la creación, el diluvio, el éxodo y el exilio-retorno de Babilonia. Jon Paulien los identifica como un “*patrón* consistente de las acciones de Dios”.²⁰ Esto se debe a que los actos singulares como la creación o el diluvio son no solamente eventos únicos, sino *representativos*.

Identifiquemos esto de manera más clara en el acontecimiento de la creación registrado en Génesis. Allí se encuentran algunos elementos característicos de ese evento. Por ejemplo, antes de la semana de la creación, el mundo se encontraba en caos. El Espíritu (רוּחַ) de Dios se movía por sobre las aguas, estas fueron divididas y la tierra seca apareció. Una vez que se creó al hombre, Dios les concedió dominio, los bendijo para que se “multipliquen” y pueblen la tierra, e

¹⁹En alusión a los tres principios heurísticos de Kant.

²⁰Jon Paulien, *Meet God Again for the First Time* (Hagerston, MD: Review and Herald Pub Assoc, 2003), 20. *Énfasis añadido*.

incluso después del pecado el Creador reafirma su pacto para con Adán y Eva (Gn 3:15, 21).

Ahora bien, es interesante ver que algunos de estos elementos vuelven a aparecer en el diluvio. La condición humana el Génesis 6 se encuentra corrompida e inclinada solamente al mal, así que Dios decide enviar un diluvio sobre la tierra. Al igual que en la creación, la tierra es cubierta por el agua, pero al final del diluvio, Dios hace pasar un viento (קַיִת) sobre la tierra (Gn 8:1), el agua se retira y la tierra seca aparece (Gn 8:13). Dios bendice a sus criaturas para que se “multipliquen” y vuelvan a poblar la tierra (Gn 8:17). Y, finalmente, Dios también vuelve a reafirmar su pacto con Noé y su familia (Gn 9:11-17), quienes en ese entonces se encuentran como los representantes de la humanidad.

Esta consistencia divina para actuar es realmente abundante en las Escrituras. En un lugar idílico como el Edén, para tomar un caso adicional, se puede observar tres tipos de relaciones: (1) Ser humano-Dios, (2) ser humano-ser humano y (3) ser humano-naturaleza. Desafortunadamente, el pecado desestabilizó estas tres relaciones. Sin embargo, el plan de redención implementado por Dios busca restablecer precisamente esas tres relaciones. La Biblia da un testimonio constante de tal objetivo divino;²¹ razón por la que inevitablemente se generan patrones en la actividad divina. Estos matices bíblicos, aunque vistos someramente, sugieren que los *acontecimientos* poseen un carácter *fundante* porque se erigen como *singulares* y *paradigmáticos* del actuar posterior de Dios.

²¹El pacto de Dios y Abraham testifica también sobre la presencia de estos tres elementos. Véase Gn 17.

Para recapitular, se ha visto que los dos elementos de la consistencia divina que dan forma al texto bíblico son el *paradigma* y la *singularidad*. La *singularidad*, por un lado, señala los actos únicos e irrepetibles que Dios hace; estos son concretos pero sus rasgos, elementos y propiedades, aunque sean unívocos, presentan también gestos análogos. De este modo es como se genera un *paradigma*: en la *analogía de la univocidad*. Un *paradigma* es, en relación con esto último, un *marco de sentido* dentro del cual las acciones de Dios adquieren un mayor y más robusto significado; y este, a su vez, genera afinidades y paralelismos en el entramado del sistema bíblico, los cuales dan lugar a lo que comúnmente se denomina “intertextualidad”.

Finalmente, el *paradigma* y la *singularidad* también vinculan el pasado y el futuro de la historia bíblica para alimentar y configurar coherentemente la cosmovisión del lector contemporáneo. Son los grilletes que posteriormente van a jugar un rol importante durante la lectura. Por eso, atender a estos elementos resulta fundamental en las aspiraciones de generar el significado más nítido del texto.

¿Qué es leer?

En la introducción se vio que el acto de leer puede bifurcarse en dos direcciones. La primera de ellas, hacia una sencilla decodificación de textos, lo que Freire identificaba como la “lectura de la palabra”. La segunda, hacia una observación de la realidad, lo que Freire denominaba la “lectura del mundo”. En ambos casos, sin embargo, existen elementos capitales que son subyacentes a aquellas formas de lectura —y cada elemento posee componentes propios. Son estos elementos —así como sus componentes más propios— los que a

continuación se analizarán: el *sujeto* (lector), y el *objeto* (aquello que se lee).

Comencemos por el lector, el *sujeto* del acto de leer. Dos grupos de componentes imprescindibles en él son, por una parte, las facultades que le permitan “leer”, y por otra, las condiciones que le permitan “comprender”. Estos rasgos son fundamentalmente epistémicos, porque versan sobre el conocimiento que se puede adquirir a partir de unas facultades y condiciones determinadas. El primer componente consiste en una serie de capacidades elementales que debe poseer cualquier individuo, principalmente de nivel físico y cognitivo. El segundo, en cambio, dirige su foco hacia un “ambiente” que genere un marco de posibilidad que le permita al sujeto efectuar sus capacidades con relativa normalidad.

Continuemos con el *objeto*: aquello que se lee —que como ya se vio, puede tratarse de un texto o de una realidad mucho más general. El objeto de lectura, contrapuesto al sujeto, posee un rasgo de similitud con el último componente mencionado sobre el sujeto: las condiciones que permitan su lectura. En el caso del sujeto, las condiciones de posibilidad son para que este logre realizar una actividad, mientras que en el caso del objeto (el texto o la realidad), requiere condiciones que hagan posible su lectura. Ambos exigen condiciones que generen un marco que facilite sus posibilidades más propias.

Un ejemplo sencillo, y no por eso menos práctico, puede ser la cuestión de las estrellas del cielo. En el caso del sujeto que permanece en la tierra, como es evidente, necesita ubicarse en un lugar apropiado para ver el cielo. Es decir, debe elegir las mejores condiciones que sean solventes a su facultad de ver. Pero, ¿qué ocurre si es de día o si, siendo de noche, las nubes cubren el manto estrellado? Si es así, el asunto de las condiciones ya no se encuentra en las facultades físicas o cognitivas

del sujeto, sino en las condiciones del objeto: que, en este caso, ha de presentar sus condiciones más apropiadas para que su manifestación facilite la ejecución de las facultades del sujeto que lo observa. Simple.

De manera general, la lectura puede definirse como el *acto intelectual que un sujeto realiza al orientar sus facultades hacia determinados objetos inteligibles con el propósito de producir conocimiento sobre él*. A modo de resumen, esbozaremos los detalles básicos y fundamentales para que esta se produzca como fenómeno. En primer lugar, la lectura requiere de un sujeto, cuyo acento reside en sus *facultades*. Esta parte de la facción posee una densidad *epistemológica*. En segundo lugar, la lectura requiere de un objeto que aparezca asible al sujeto; cuyo acento recae, en este caso, en su condición de *inteligibilidad*. Esta parte de la facción necesaria posee una densidad de naturaleza *ontológica*. En ambos casos, sin embargo, tiene que producirse el marco o las condiciones necesarias para que se produzca conocimiento. Al primero (el sujeto) se le exige capacidad, y al segundo (el objeto), claridad. A continuación, exploraremos estos dos componentes de manera separada para verificar su funcionamiento, tanto a nivel epistemológico cuanto a nivel ontológico.

Fenomenología de la razón hermenéutica

Por cuestiones de espacio, no es posible desarrollar en este trabajo un análisis prolijo de las facultades que le permiten al sujeto ejercer la lectura. Lo que a continuación se pretende esbozar, en cambio, es la manera en la que la mente humana, al funcionar como un mecanismo cognitivo, elabora o genera el significado al observar la realidad o leer un texto. Para cumplir con este objetivo, se tomará el

examen o análisis que Fernando Canale hizo sobre este fenómeno en su tesis doctoral.²²

Toda interpretación está mediada por la razón. Y la razón humana es un asunto de carácter epistemológico; su tratamiento, por tal motivo, versa sobre la naturaleza de su alcance y la validez de sus productos o contenidos obtenidos. Lo que Canale realiza —adoptando un espíritu de crítica²³ similar al trabajo de Kant²⁴— es un análisis de la “estructura de la razón al constituir un significado”.²⁵ El enfoque de su análisis es de corte fenomenológico, esto es, un método que permite que el fenómeno —en este caso— del funcionamiento de la razón, se revele a sí mismo cuando constituye un significado.²⁶

En aras de la brevedad, se esbozará únicamente dos de las ideas fundamentales que elabora Canale. Estas son usadas principalmente para hacer explícito el asunto de la *constitución del significado* y la manera en la que la *razón consolida* una determinada interpretación. La primera de las ideas versa sobre los marcos (*frameworks*) ontológicos y epistemológicos. La segunda refiere a lo que Canale

²²Fernando L. Canale, *A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions* (Tesis doctoral, Andrews University, 1983). El trabajo de Canale tiene como objetivo analizar la razón teológica, ya que sobre esta base se efectúa la tarea misma de la teología. Pero en este artículo solamente se mencionarán algunas de sus ideas.

²³Comúnmente, la crítica es comprendida como una objeción despectiva de algo o alguien; sin embargo, el proyecto de Kant o Canale no esgrime el término “crítica” en ese sentido, sino en un sentido de *análisis*.

²⁴Véase, Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi (Buenos Aires: Colihue, 2007).

²⁵Canale, 8.

²⁶Véase, Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología* (Barcelona: Herder, 2011).

denomina “presuposiciones primordiales” (*primordial presuppositions*) o “dimensionalidad” (*dimensionality*).²⁷

Pues bien, el asunto esencial es que la razón, al funcionar —es decir, al procurar conocer un objeto— no se puede desconectar de *pensar el ser*. En otras palabras, conocer es siempre *conocer algo*. En un desarrollo similar, Husserl, el padre de la fenomenología,²⁸ denominaba a esta inclinación inevitable de la mente como *intencionalidad*. Esto es, el rasgo inevitable de la consciencia que existe siempre como *consciencia de algo*.²⁹ La razón, entonces, al inclinarse hacia el mundo o un objeto en particular, posee siempre *elementos primordiales* y fundamentales que le permiten hacerlo (esto es, pensarlo).

Canale denomina *dimensionalidad* al “conocimiento mínimo” que la razón necesita como tal, en primer lugar, para desarrollar una “interpretación del marco ontológico” y, en segundo lugar y sobre la base de esto primero, para modelar “el marco epistemológico”.³⁰ Ahora bien, ¿cuál es ese “conocimiento mínimo” que la razón necesita? Canale responde señalando al *ser* en dos versiones esenciales: la *temporalidad* y la *atemporalidad*.³¹ Estas dos nociones, constituidas como “información mínima”, aparecen como elementos necesarios y primordiales que la estructura hipotética de la razón necesita irremediamente para ejercitarse.

²⁷Canale, 73.

²⁸Autor del que Canale toma algunos elementos para su trabajo.

²⁹Para una incursión en la cuestión fenomenológica, véase Robert Sokolowski, *Introducción a la Fenomenología* (Ciudad de México: Red Utopía & M'relia Editorial, 2012).

³⁰Canale, 74.

³¹Ibíd., 75.

El meollo de este asunto, y para abreviar todavía más, es que si se asume una determinada *dimensionalidad*, entonces también el marco ontológico se organiza para transigir con determinadas formas de comprensión; ya que el marco epistemológico también se cristaliza incorporando la *dimensionalidad* que es asumida en el marco ontológico. Una vez que se ensamblan estos dos marcos, el ontológico y el epistemológico, subsiguientemente se crea una forma de concebir la realidad, así como el de producir determinados significados o contenidos lingüísticos.

El punto más importante es que durante una lectura del texto bíblico, la razón que participa en esta actividad se ejecuta asumiendo, inevitablemente, cualquiera de las dos *dimensionalidades*. De modo que, si se adopta una dimensionalidad *temporal* del ser como información mínima, entonces se concebirá al texto (en este caso la Biblia) como dotado de categorías epistemológicas que no escinden el *ser* y el *acontecimiento*, sino que la aparición de los entes y del acontecimiento se concretiza históricamente. Pero si se admite una concepción *atemporal* de la *dimensionalidad del ser*, entonces también, de modo inevitable, se abrirá una brecha entre el ser como escindido del ente y no, en su lugar, como co-existente temporalmente³² al ente y, en última instancia, al acontecimiento.

Un ejemplo sencillo para evaluar el funcionamiento de la razón hermenéutica es observar la lectura de la Biblia que hizo Orígenes, el principal exponente de la escuela alejandrina. Orígenes vinculó la hermenéutica y la ontología considerando, especialmente a esta

³²Entiéndase el uso temporal no como la duración del ente, sino como la *dimensionalidad del ser* mismo.

primera, como el modo por el cual se accede al ser o esencia de las cosas.

En definitiva, Orígenes entiende que interpretar consiste en “definir los modos de ser y la sustancia de la realidad”.³³ Pero, una vez que el *ser* —como “información mínima”— se reproduce en la razón teológica de Orígenes en modo atemporal, entonces también este se ve en la necesidad de escindir la información básica del texto en *niveles* que sean cada vez más accesibles al ser o la esencia de las cosas. De modo que genera una brecha —entre la materia fáctica y la materia lingüística— que le permite alegorizar las Escrituras. Esto debido a que la información mínima (i.e. la *dimensionalidad del ser*), configura decisivamente el modo de lectura que se hace del texto.

Sentido y horizonte

A diferencia de lo tratado previamente, esto es, el carácter epistemológico de las facultades de la razón, en esta sección se desarrollará un examen del texto o una realidad determinada como *fuerza de sentido* durante la lectura. Además, se examinará el modo en el cual ambos, tanto el sujeto como el objeto, presentan horizontes hermenéuticos que permiten generar el *sentido o significado*. El trabajo de Gadamer, contenido principalmente en los dos volúmenes de *Verdad y método*, puede ser bastante útil a este respecto; sin embargo, aquí se proporcionará una “reconceptualización” no severa que, con todas sus limitaciones, intentará esbozar la cuestión del *sentido o significado* como una intersección de horizontes.

³³Mauricio Ferraris, *Historia de la hermenéutica* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2015), 21.

A pesar de ser un asunto bastante complejo el definir adecuadamente aquello que se entiende cuando se habla de *sentido* o *significado*,³⁴ asumiremos, preliminarmente, como la *representación conceptual básica y concreta de naturaleza semántica*. Es básico porque delimita un nivel elemental de referencia, y concreto porque posee cierta rigidez en sus límites al momento de referir algo. Su naturaleza es semántica porque es un mecanismo lingüístico de mediación entre el objeto al que se refiere y el sujeto cognoscente.

Se produce *sentido* cuando acontece en el sujeto una representación semántica básica y concreta que *refiere* a algo. Si alguien, por ejemplo, menciona el nombre de Elías, posiblemente será un nombre más para las personas que no hayan leído un texto como la Biblia, pero su construcción semántica será distinta para alguien que sí leyó el texto bíblico al referir a tal personaje. El contenido objetivo sigue siendo el mismo, pero el horizonte subjetivo no.

El sentido tiene horizontes porque preserva una historia, es decir, una “tradicción” que proporciona cuerpo semántico a una palabra. Esta tradición puede ser doble: por parte del texto y por parte del sujeto. Abordemos el caso del sujeto. Si nos dirigimos hacia una tribu que jamás ha visto un avión, y procuramos, a través unos traductores, explicarle al aborigen sobre qué es un avión, es posible que la tarea resulte titánica, porque la persona no posee una historia que acondicione el sentido técnico y pleno de la palabra avión. A este acondicionamiento denominaremos “tradicción”.

³⁴Los estudios que abordan este asunto están bajo el paraguas de lo que se conoce como la “Filosofía del lenguaje”. Para una breve introducción al tema, véase María José Frápoli y Esther Romero, *Una aproximación a la filosofía del lenguaje* (Madrid: Editorial Síntesis, 2007).

Los horizontes son tradiciones que nutren el sentido de una palabra, una frase, textos o una cosmovisión. Estos horizontes son límites que reservan tradición pero que también autorizan su reconstrucción. No solo los textos poseen horizontes de sentido, sino también las personas. El texto es una realidad que anticipa al sujeto cognoscente. Existe con cierta independencia porque nutre sus propios sentidos lingüísticos. Del mismo modo, los prejuicios o presupuestos, que son una realidad que pertenece al sujeto cognoscente, están presentes de manera anticipada en el sujeto, ya que permanecen previamente fijados en él.

Con el objetivo de abordar la tradición del texto, tomemos como ejemplo el cuerpo o el horizonte de significado que posee la palabra amor (en griego: ἀγάπη). Para Aristóteles, Dios es objeto de amor, pero no puede amar. Amar a “individuos empíricos” que son deficientes e imperfectos indicaría que Dios, en primer lugar, conoce a tales objetos como son; y, en segundo lugar, y como consecuencia de esto, que Dios piensa en cosas imperfectas.³⁵ Pero tal fenómeno es inconcebible para Aristóteles. Sin embargo, el texto de 1 Juan 4:8 nos dice que Dios es amor; es más, Juan afirma que Dios puede amar (Jn 3:16). Entonces, para el sistema de pensamiento bíblico, Dios es capaz de amar; en el sistema del pensamiento Aristotélico, tal cosa no es posible.

Al considerar lo previamente mencionado, surge una cuestión muy interesante: ¿Cómo describir el hecho de que Dios es amor y que puede amar en un contexto que aparentemente no concebía a Dios en

³⁵Para una introducción a la lectura de la Metafísica de Aristóteles, véase Giovanni Reale, *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, trad. J. M. López de Castro (Barcelona: Herder, 2003).

tales términos?³⁶ Los griegos, para mencionar escuetamente, disponían de tres palabras para referir al amor: *eros*, *ágape* y *filia*.³⁷ La aparición del término ἀγάπη es frecuentemente discutida.³⁸ Pero el asunto crucial es que los escritores bíblicos, ya sea implícita o explícitamente (como en el caso de Juan), tuvieron que describir una realidad nueva a partir del hecho de la encarnación de Hijo de Dios, y utilizar términos que resulten apropiados para describir tal realidad. En ese sentido, ellos estimaron utilizar una palabra que, con ciertos matices, ya poseía cierta tradición en el Antiguo Testamento, y que además era accesible a los escritores neotestamentarios a partir de la traducción de la Septuaginta. Como resulta evidente ahora, el término elegido fue ἀγάπη.

La palabra elegida debía poseer la noción básica para describir un fenómeno que no fue sino la más excelsa manifestación del amor de Dios. Por eso, no podía adquirir la tradición semántica del cuerpo Aristotélico para tales pretensiones.³⁹ Resulta interesante ver, por este motivo, que los escritores bíblicos también produjeron una especie de *resignificación* del término ἀγάπη a partir del acontecimiento singular del ministerio del Mesías; quien produce a su vez una tradición

³⁶O al menos no explícitamente, aunque es cierto que existen alusiones sobre un Dios de amor en el Antiguo Testamento.

³⁷A veces se suele añadir una cuarta: *storgé*.

³⁸Para un análisis de este asunto, véase Klaus Limburg, “Dios es amor: 1 Jn 4:8, 16” (ponencia, VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Navarra, España, 1 de enero, 1985).

³⁹Entiéndase que aquí que no solo se hace referencia a la elección de una palabra que bien podía ser distinta en la *Metafísica* de Aristóteles, sino que se hace hincapié, principalmente, en la tradición semántica para la descripción de una realidad.

semántica singular para esa palabra. La tarea exegética halla su valor en esta presuposición.

Para concluir esta sección, la lectura hermenéutica puede ser descrita como *una actividad intelectual que genera significado en tanto permite la coincidencia entre el horizonte del texto y el horizonte del sujeto*. Cabe enfatizar, además, que las tradiciones de ambos horizontes juegan un rol vital en la constitución del significado.⁴⁰ La primacía de cualquiera de los dos puede desfigurar el sentido del texto o reconfigurar el pensamiento del sujeto. Prevalecer o no prevalecer, he ahí el *quid* del asunto.

Corolarios sobre el carácter hermenéutico de la lectura

Esta última sección trazará los puntos esenciales examinados en el artículo. Este, de manera global, exhibe dos partes principales que responden a dos preguntas importantes: “¿qué es el texto?” y “¿qué es leer?” Cada parte posee secciones que proporcionan el cimiento necesario para que sobre ella se puedan alzar una *ontología del texto* y una *fenomenología de la lectura*; pues ambas son imprescindibles en la elaboración de una teoría de la lectura hermenéutica.

La primera pregunta: “¿qué es el texto?”, señala una necesidad sobre la elaboración sobre la *ontología del texto*. Explicar este punto es de suma importancia porque el sentido, comprendido como el contenido semántico inteligible, requiere una fuente para nutrir el sistema de pensamiento que se pretende generar a partir del mismo.

⁴⁰La exégesis, hasta cierto grado, puede comprenderse como la reconstrucción de la tradición semántica de palabras o expresiones.

Por ejemplo, la arquitectura de la metafísica Bíblica solo puede alzarse una vez que se hayan observado sus categorías de pensamiento y objetividad que, a través de sus descripciones, narraciones, nociones, relaciones causales y elementos endémicamente ontológicos y gnoseológicos, den forma a una cosmovisión organizada y entera de la realidad.⁴¹

Las siguientes secciones de esta primera parte establecen dos relaciones eminentemente necesarias para este propósito. En primer lugar, el *acontecimiento* y el *lenguaje* son formas en las que la revelación divina se hace presente, primero como materia fáctica y, posteriormente, como materia lingüística. En segundo lugar, el *paradigma* y la *singularidad*, como ya se han visto, son dos elementos simultáneos del marco que delimita sustancialmente la actividad divina en modos que conserven, expandan y delimiten el sentido del manifestarse divino.

En suma, esta primera parte concentra su análisis en la ontología del texto determinando cuatro de los elementos que circunscriben los actos divinos de revelación. Además, es importante añadir que la clausura del sentido y la primacía de la objetividad hallan su lugar en el texto. Estos son los bordes dentro del cual el lector ha de comportarse para obtener la riqueza depositada allí. Y es precisamente la naturaleza de esta actividad lo que se ha buscado examinar en la siguiente parte del artículo: una *fenomenología de la lectura*.

⁴¹Un intento de esto, y que merece destacarse, es el trabajo de Avrahami. La autora realiza un estudio sobre la percepción sensorial en el pensamiento hebreo en relación a algunas nociones epistemológicas. Véase Yael Avrahami, "The Study of Sensory Perception in the Hebrew Bible: Notes on Method", *Hebrew Bible and Ancient Israel* 5, no. 1 (2016): 3-22.

La lectura es una actividad que se cierne e inclina sobre la inteligibilidad del texto. Es un fenómeno cognitivo y, como tal, demanda un análisis sobre la actividad de la razón en aras de comprender sus alcances y mecanismos en la producción del significado al aproximarse al texto. Por ello, esta segunda sección ha delineado una fenomenología de la razón, la producción del sentido y la aproximación de horizontes como una manera de desarrollar, preliminarmente, una *fenomenología de la lectura*.

Existe una correspondencia entre la primera y la segunda parte del artículo. Mientras que la primera parte reconoce al texto como un elemento ontológico, la segunda parte, en cambio, señala a la lectura como un fenómeno esencialmente epistemológico. Además, otro detalle importante es que la primera parte versa sobre cómo se genera una clausura de sentido, la segunda, más bien, sobre el modo en el que el lector ha de obtener el sentido al aproximarse al texto. La objetividad del juicio hermenéutico, en cualquier caso, ha de evaluarse en la alineación de los sentidos depositados y los sentidos producidos.⁴²

Además, es necesario destacar que, por un lado, la materia lingüística del texto, en este caso, la bíblica, funge como un registro “fidedigno”⁴³ de la materia fáctica en la *autorrevelación divina*, de modo que se genera un modelo que circunscribe el sentido de lo real.⁴⁴ Por otro lado, este sentido de lo real se presenta como inteligible al horizonte de la razón hermenéutica del lector. Pero el lector ha de

⁴²Es la característica esencial de la hermenéutica.

⁴³El *modo* en que lo es subyace la discusión respecto a la inerrancia bíblica.

⁴⁴Esto si se admite el enfoque propuesto por el *Método histórico-gramatical*. Pues las discusiones con su enfoque contrario, el *Método histórico-crítico*, se ciernen frecuentemente sobre la validez fáctica de la materia lingüística. Al final, la discusión estriba en el fundamento ontológico que determina las coordenadas de sentido.

buscar en el texto los *paradigmas* que demarquen el horizonte epistémico necesario para una correcta comprensión: esta es la búsqueda del modelo del sentido de lo real en el texto. Es decir, mientras que el *acontecimiento* y el *lenguaje* generan un marco para la razón hermenéutica, el *paradigma* y la *singularidad* generan, por su parte, un marco para el *sentido* que ha de producirse dialógicamente en el *horizonte* de la mente del lector. La lectura, por este motivo, se constituye como un esencial ejercicio de diálogo, y el texto se convierte —durante la lectura— en un espacio que termina por cristalizarse como el hospedaje de dos mentes.

Finalmente, aunque Paulo Freire haya insistido en la bifurcación de las dos acepciones de leer (la lectura de la palabra y la lectura del mundo), la lectura Bíblica, en un orden distinto, posee un matiz peculiar que resulta importante: y es que leer el texto Bíblico, especialmente para quien adopta una dimensionalidad temporal del *ser*, supone también una especie de plataforma desde la cual se puede *leer el mundo*. Porque las categorías y los principios del texto Bíblico pueden iluminar las categorías del flujo histórico y real del mundo. Motivo por el que la lectura, en última instancia, comenzaría y terminaría progresiva, intermitente y elípticamente en el texto y en el mundo.

Tobar H. Mamani
tobarmamani@upeu.edu.pe
Facultad de Teología – UPeU

Recibido: 2/11/2021

Aceptado: 7/12/2021