



Acta Poética

ISSN: 0185-3082

actapoet@unam.mx

Instituto de Investigaciones Filológicas

México

de Wit, Hans

“—¡Dios mío —dijo— qué loca soy en los buques!” Alteridad e infinitud en perspectiva  
hermenéutica

Acta Poética, vol. 31, núm. 2, 2010, pp. 19-54

Instituto de Investigaciones Filológicas

Distrito federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=358045937002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**“—¡Dios mío —dijo— qué loca soy en los buques!”  
Alteridad e infinitud en perspectiva hermenéutica**

Hans de Wit

De manera urgente, el tema del encuentro con el “otro”, con la “alteridad”, se está poniendo en la agenda. La irrupción del otro en la vida privada de muchos —a una escala desconocida hasta ahora—, no siempre se ve como posibilidad de vivir mejor, de crecer, sino se ha convertido en problema. Hormiguean los fundamentalismos. Creyentes, cualquiera que sea su adhesión religiosa, frecuentemente usan sus textos sagrados como arma, como elemento de defensa de la posición tomada. Surge la pregunta en qué medida una lectura nueva, una lectura *intercultural* del subtexto religioso más importante de la humanidad —la Biblia— puede ofrecer una alternativa.

**PALABRAS CLAVE:** alteridad; hermenéutica *intercultural*; fundamentalismo religioso; ética de la interpretación.

At the present moment, the encounter with the other, with otherness and alterity, has become an urgent item of the agenda of mankind. The irruption of the other in the sphere of the private life of so many —at a scale unknown so far— is not always seen as a possibility to live better, to grow, to enrich oneself. Living together, accepting the other, has rather become a problem. All kinds of fundamentalisms are coming up. Believers, whatever their religious conviction may be, frequently use texts from their sacred books as a weapon, as an element to defend their taken position. This confronts us with the question as to what extent a new way of reading, a way of *intercultural* reading of mankind’s most important religious subtext —the Bible— could offer an alternative.

KEY WORDS: otherness, intercultural hermeneutics, religious fundamentalism, the ethics of interpretation.

Fecha de recepción: 6 de octubre de 2009.

Fecha de aceptación: 7 de abril de 2010.

Hans de Wit  
*Universidad Libre (University Amsterdam)*  
*Amsterdam, Holanda*

**“—¡Dios mío —dijo— qué loca soy en los buques!”  
Alteridad e infinitud en perspectiva hermenéutica**

En el mundo actual hormiguean los fundamentalismos. Aparecen en muchos atuendos diferentes. Los vemos en su variante religiosa (grupos dentro del cristianismo, hinduismo, Islam, etc.), cultural (orientalismo, occidentalismo, eurocentrismo *versus* indigenismo, etc.), económica (mercado libre) y socio-política (frentes, guerrilla, movimientos como el Yihad, Talibán, partidos políticos de ultra derecha o izquierda, etc.), ecológica (sistema de consumo destructivo *versus* activismos beligerantes para proteger a los animales, etc.). Debemos considerar estos fundamentalismos como la expresión de uno de los mayores problemas que aqueja el mundo actual, es decir la incapacidad de realizar cambios de perspectiva, aceptación de diferencias y relacionarse con la “alteridad”.

Uno de los más importantes factores que está subrayando la importancia del problema de la alteridad es seguramente la globalización y el desplazamiento de muchos millones de personas en nuestro mundo actual. La irrupción del otro en la intimidad de la vida personal está produciendo la confrontación directa, desconocida hasta el momento, con el fenómeno de la

alteridad. Con urgencia el tema “del otro” está siendo puesto en la agenda como un mayor desafío.

Los fundamentalismos religiosos generalmente legitiman sus puntos de vista haciendo uso de y apelando a sus Escrituras Sagradas. Son procesos de clausura, que no soportan la alteridad y no saben vivir con la idea de que los textos (también los sagrados) siempre son polisémicos y por lo tanto portadores de infinitud. Mi pregunta será cuál es el significado y la implicancia de alteridad e infinitud para la lectura de lo que se debe considerar como uno de los subtextos más importantes de la historia de la humanidad: la Biblia. Mi pregunta será entonces: ¿qué significan alteridad e infinitud para la hermenéutica (bíblica)?

Propongo tomar el siguiente camino: 1) Como primer paso, quisiera analizar brevemente una de las más conocidas novelas colombianas desde la óptica de la alteridad e interculturalidad. Analizaré *El amor en los tiempos del cólera* como metáfora del encuentro intercultural y la confrontación con la alteridad. Preguntaré si la novela nos entrega elementos que nos podrán ayudar en nuestra búsqueda. 2) Después cambiaremos la posición del lente, y nos concentraremos en la pregunta qué es lo que vemos cuando, desde el helicóptero, miramos aquel espacio donde se genera el significado de los textos bíblicos. Miraremos de cerca a los intérpretes profesionales, las tradiciones de lectura dominantes y nos haremos la pregunta en qué medida sus prácticas toman en cuenta la alteridad y la infinitud. Analizaremos los mecanismos de exclusión y de ruptura. 3) Después trataremos de hacer fructífero para la lectura bíblica lo que Levinas ha dicho sobre alteridad, infinitud y la ética de la lectura. 4) Pero, ¿cuáles son las implicancias concretas de las reflexiones de Levinas sobre la hermenéutica? ¿Cómo será posible tender puentes y realmente hacer fructífero el encuentro con la alteridad? 5) Terminaremos nuestro análisis finalizando nuestra lectura de *El amor en los tiempos del cólera*.

## El amor en los tiempos del cólera

Estamos en Colombia, en algún lugar en el norte tropical, cerca de la costa caribeña. Es el comienzo del siglo pasado. Florentino, un bastardo, nunca oficialmente reconocido por su padre y producto de un encuentro amoroso fugaz, tiene 22 años cuando tiene que entregar un telegrama al padre de Fermina Daza. En aquel momento, Fermina tiene 13 años. Florentino entrega el telegrama y, al regresar, ve por la ventana a dos mujeres leyendo. Cuando pasa Florentino, la lección no se interrumpe, pero la niña levantó la vista para ver quién pasaba por la ventana, “y esa mirada casual fue el origen de un cataclismo de amor que medio siglo después aún no había terminado” (García Márquez, ATC, 80)<sup>1</sup>.

Los dos se enamoran, pero diferencias socio-culturales abismales impiden que se casen. Fermina se casa con alguien de su propia clase social y le sigue siendo fiel durante cincuenta años. Ninguno de ellos había podido decir si estos años juntos se debían al amor o a la comodidad.

Acababan de celebrar las bodas de oro matrimoniales, y no sabían vivir ni un instante el uno sin el otro, o sin pensar el uno en el otro, y lo sabían cada vez menos a medida que se recrudecía la vejez. Ni él ni ella podían decir si esa servidumbre recíproca se fundaba en el amor o en la comodidad, pero nunca se lo habían preguntado con la mano en el corazón, porque ambos preferían desde siempre ignorar la respuesta (41).

Durante las cinco décadas de matrimonio fiel de Fermina, Florentino tiene exactamente 622 relaciones amorosas diferentes.

Después de tantos años, el doctor Urbino, esposo de Fermina, muere. Se cae del árbol de mangos de donde quería sacar el

<sup>1</sup> En adelante todas las citas de *El amor en los tiempos del cólera* se simplificarán a ATC. [Nota del editor].

loro que lo había estado insultando durante horas. El pasaje es demasiado bello como para no escucharlo de nuevo:

El doctor Urbino calculó la altura, y pensó que con subir dos travesaños podía cogerlo. Subió el primero, cantando una canción de cómplice para distraer la atención del animal arisco que repetía las palabras sin la música, pero apartándose en la rama con pasos laterales. Subió el segundo travesaño sin dificultad, agarrado de la escalera con ambas manos, y el loro empezó a repetir la canción completa sin cambiar de lugar. Subió el tercer travesaño, y el cuarto enseguida, pues había calculado mal la altura de la rama, y entonces se aferró a la escalera con la mano izquierda y trató de coger el loro con la derecha. Digna Pardo, la vieja sirvienta que venía a advertirle que se le estaba haciendo tarde para el entierro, vio de espaldas al hombre subido en la escalera y no podía creer que fuera quien era de no haber sido por las rayas verdes de los tirantes elásticos. —¡Santísimo Sacramento! —gritó—. ¡Se va a matar! El doctor Urbino agarró el loro por el cuello con un suspiro de triunfo: *ça y est*. Pero lo soltó de inmediato, porque la escalera resbaló bajo sus pies y él se quedó un instante suspendido en el aire, y entonces alcanzó a darse cuenta de que se había muerto sin comunión, sin tiempo para arrepentirse de nada ni despedirse de nadie, a las cuatro y siete minutos de la tarde del domingo de Pentecostés (63).

El cuerpo de su marido está tibio todavía cuando Florentino ya llega.

— Fermina —le dijo—: he esperado esta ocasión durante más de medio siglo, para repetirle una vez más el juramento de mi fidelidad eterna y mi amor para siempre.

Tajante es la respuesta de Fermina:

—Lárgate —le dijo—. Y no te dejes ver nunca más en los años que te queden de vida. Volvió a abrir por completo la puerta de

la calle que había empezado a cerrar, y concluyó: —Que espero sean muy pocos.

Pero cuando Fermina despierta el próximo día

se dio cuenta de que había dormido mucho sin morir, sollozando en el sueño, y que mientras dormía sollozando pensaba más en Florentino Ariza que en el esposo muerto (75).

Se establece un intercambio profundo de cartas y finalmente, después de más de medio siglo Florentino, ahora director de una flota de buques, la invita para hacer un viaje, juntos en uno de sus barcos. A bordo de *La Nueva Fidelidad* viajan juntos hacia un nuevo destino. Empero, si bien están juntos en un barco, todavía no hay nada de intimidad, de acercamiento, de cambio de sentir. Para eso Florentino necesita un ardido. Es el cólera. Al llegar al puerto el capitán ordena a todos los pasajeros dejar el barco, se izá la bandera amarilla indicando que a bordo hay cólera, y regresan al puerto de embarque. Cuando se acercan, el capitán, desesperadamente, pide una solución, pues, ¿hasta cuándo podrán continuar con ese juego de ir y venir?

Florentino Ariza lo escuchó sin pestañear. Luego miró por las ventanas el círculo completo del cuadrante de la rosa náutica, el horizonte nítido, el cielo de diciembre sin una sola nube, las aguas navegables hasta siempre, y dijo: —Sigamos derecho, derecho, derecho, otra vez hasta La Dorada. — ¿Lo dice en serio? — le preguntó. — Desde que nací —dijo Fiorentino Ariza—, no he dicho una sola cosa que no sea en serio.

El capitán miró a Fermina Daza y vio en sus pestañas los primeros destellos de una escarcha invernal. Luego miró a Florentino Ariza, su dominio invencible, su amor impávido, y lo asustó la sospecha tardía de que es la vida, más que la muerte, la que no tiene límites. — ¿Y hasta cuándo cree usted que podemos seguir en este ir y venir del carajo? —le preguntó. Floren-

tino Ariza tenía la respuesta preparada desde hacía cincuenta y tres años, siete meses y once días con sus noches. —Toda la vida —dijo (473).

Hasta aquí el resumen del libro. ¿Qué es lo que vemos cuando leemos la novela como metáfora de la comunicación intercultural, en que el encuentro con la alteridad juega un papel tan crucial?

Fermina representa a la mono-cultura. Ella representa aquellas culturas que son prisioneras de sus propias reglas. No solamente practica y aplica estas reglas, sino que también es su víctima, pues algún día, en su juventud, se enamoró de una persona “ajena” y fuera del alcance de las reglas de su cultura. Pero durante más de cincuenta años, solamente lo que ocurre en la propia cultura es bueno y aceptable. El principio de excentricidad —el hombre es más que la cultura o la moral a que se adhiere— no se respeta. No hay disponibilidad para la interacción, aprender de otros, hacerse vulnerable. Sin embargo es posible amar al otro. ¿Cómo? —Es lo que debemos ver más adelante.

La vida de Florentino representa la *falacia* o *trampa multicultural* (*multicultural fallacy*).<sup>2</sup> Todo es permitido, siempre que sea diferente, distinto. Se acepta a lo otro mientras las diferencias no sean profundas y me obliguen a cambiar mi estilo de vida y percepción de la realidad. Las diferencias producen un *kick*, un salto de corazón. Se ven solamente los muchos colores de la flor, no la mala hierba que destruye sus raíces. De las 622 relaciones que Florentino había tenido, casi ninguna había sido satisfactoria, ninguna que haya sido estable, ninguna nutrida por amor genuino y concentración. Momentáneos los contactos, fugaces las conversas, superficial el interés por el otro.

<sup>2</sup> Para el uso doble del término véase Huggan, *The Postcolonial*, 124.

Pero, ¿cómo se convierte esa relación entre estas personas mayores, entre estos patrones culturales radicalmente diferentes, en una historia de amor inolvidable? ¿Cómo se escapa ella de la soledad y el estancamiento de la mono-cultura, cómo huye él de la fugacidad ilimitada del anhelo multicultural?

Ahora bien, el secreto es el buque —*La Nueva Fidelidad*—, el capitán (*Samaritano*, en la historia) y el cólera. Son estas las condiciones. El buque representa lo que en antropología y estudios de cultura se llama *la tercera orilla del río*: no tu orilla, ni la mía, sino una tercera, una nueva. El barco en su ir y venir —*toda una vida*— navega bajo la bandera del cólera: ellos están condenados a *compartir* el destino y lo *quieren* estar también. “Dios mío”, dice Fermina, “qué loca soy en los buques”, mirando hacia atrás al vuelco loco que han tomado su futuro y su vida, e indicando que los buques —este *tercer* lugar, este lugar *in-between*— pueden hacer cosas locas con las personas (García Márquez, ATC, 456).

Al lado del *lugar*, encontramos otra serie de condiciones que, de acuerdo a García Márquez, son elementales del amor ilimitado. *Las máscaras* se deben caer: la nueva intimidad entre Fermina y Florentino exige que los dos se desvistan en la presencia del otro —y lo hacen, en plena luz:

Pero volvió el mismo día, a la hora insólita de las once de la mañana, fresco y restaurado, y se desnudó frente a ella con una cierta ostentación. Ella se complació en verlo a plena luz tal como lo había imaginado en la oscuridad: un hombre sin edad, de piel oscura, lúcida y tensa como un paraguas abierto [...] (463).

El *pasado* —experiencias de vida y sufrimiento— no se borra o elimina, sino se incorporan dentro de la perspectiva de un nuevo amor: “Ella comenzó a hablar sobre su esposo difunto, en tiempo presente, como si estuviera vivo todavía” (447).

Están las *cartas* que él le escribe a ella después del fallecimiento de su esposo. Son pensamientos de tal belleza y claridad que la conducen a través de su proceso de luto. Son cartas inspiradas por el Espíritu Santo mismo, así ella lo siente por lo menos. No hablan de dominación, poder, ocupar, incorporar, no, hablan de lo que el compartir de la vida, del amor, de la muerte podría significar. Muestran el amor como un estado de gracia.

Y están las cosas pequeñas: el doctor se embellece para Fermina ¡y ella lo ve! Esta llora y él ve sus lágrimas. La infinita vulnerabilidad de ambos: “huelo a mujer vieja”, dice Fermina, y su esposo lo siente. En el mismo instante entiende que él mismo huele a hombre viejo y que ella debe de haberlo sentido con la misma compasión.

Y, quizá, el elemento más importante de la historia. En estudios de cultura se habla mucho de la disposición o disponibilidad para la interacción. En la historia de García Márquez es el pequeño gesto de amor. Por primera vez, los dos están juntos en el camarote oscuro. Ahora debe ocurrir —¡ella teniendo más de setenta años, él casi ochenta! Están tremadamente nerviosos, con el sudor frío saliendo de su piel. ¿Quién comienza, cómo hacerlo? Ahora una de las más bellas escenas del libro:

Entonces él extendió los dedos helados en la oscuridad, buscó a tientas la otra mano en la oscuridad, y la encontró esperándolo. Ambos fueron bastante lúcidos para darse cuenta, en un mismo instante fugaz, de que ninguna de las dos era la mano que habían imaginado antes de tocarse, sino dos manos de huesos viejos. Pero en el instante siguiente ya lo eran (447).

Realidad e imaginación, en el anhelo de algo nuevo se encuentran, hacen un pacto y dejan espacio para el amor.

## *Los árbitros de significado*

Se ha dicho de la Biblia que, además de ser el libro más vendido, también es el subtexto más importante de la historia de la humanidad. No hay otro texto —en su sentido de colección de escritos— que haya influenciado tan profundamente el que-hacer, el estilo de vida y la percepción de la realidad de sus lectores e incluso no-lectores. ¿Qué es lo que vemos cuando, desde el helicóptero sobrevolamos todos estos lugares donde lectores practican ese ritual íntimo y lleno de dedicación que llamamos “leer”?

Quisiera hacer una distinción a *grosso modo*: vemos espacios hermenéuticos dominados por fuerzas centrípetas y por fuerzas centrífugas. En las escuelas exegéticas, las tradiciones de lectura vigentes en las iglesias y otras tradiciones de lectura dominantes (la expresión es de M. Bajtín) imperan las fuerzas centrípetas. Lo que orienta a las fuerzas centrípetas es su anhelo de establecer normas y paradigmas para la buena lectura, procesos de validación impermeables, la búsqueda de lo que podemos llamar el “último significado del texto”. Estas fuerzas tienden a restringir el espacio hermenéutico. El espacio está generalmente delimitado por asuntos como intereses dogmáticos, intereses de poder, políticos, paradigmas científicos y su lógica, exigencias que se le ponen al lector, etc. Tales fuerzas tienden a clausurar el proceso de interpretación a través de los elementos normativos que manejan para la buena lectura, aquella lectura que se considera responsable. La conexión entre intereses y elementos normativos es muy íntima. El gran énfasis en la validación de la lectura, excluye la posibilidad de disidencia. Lecturas alternativas son consideradas como producto de malas estrategias de lectura. Estas fuerzas, muchas veces, quieren que el proceso de interpretación re-produzca el significado “original”, “arquetípico” del texto y no saben convivir bien con un proceso de lectura que quiere desembocar

en una nueva producción de sentido. Los elementos normativos —dogma, paradigma científico, posición política o lo que sea— muchas veces están orientados históricamente y quieren que se explore el trasfondo (*background*) del texto, no su primera plana (*foreground*), su actual recepción. Los intérpretes que se mueven en el espacio de estas fuerzas centrípetas pertenecen a un público variado, pero saben mantenerse dentro de los moldes establecidos. Son generalmente expertos o lectores profesionales. La validación de los resultados de su lectura es positiva, por la sencilla razón de que no salen de los moldes normativos. Los resultados de sus interpretaciones raras veces son exóticos, extravagantes o muestras de una “contracultura”.

Por otro lado, existen las fuerzas centrífugas. Los intérpretes son aquellos que quisiera llamar “lectores comunes”. No tienen las herramientas científicas, ni se preocupan tanto por el trasfondo del texto. No es que estos lectores comunes no sean parte de tradiciones de lectura dominantes, es que *en su conjunto* nos confrontan con alteridad e infinitud en la interpretación de los textos bíblicos.<sup>3</sup> Es ahí donde encontramos expresado lo que llega a ubicarse fuera del espacio establecido, lo que no se pudo ver en el texto, lo que “seguramente” el texto no dice. El espacio de los lectores y las lectoras comunes nos muestra las huellas de la cultura, de la propia experiencia, del anhelo por explorar la primera plana del texto y leerlo como carta dirigida a mí y a mi vida. Es asombrosa la experiencia y ver cómo estos lectores comunes, a veces viviendo en culturas y contextos radicalmente diferentes unos de otros, descubren cosas que no se encuentran en ningún comentario, y sin embargo están en los textos. Mientras que las primeras fuerzas tienden a la clausura, a la reducción, las otras muestran apertura, traen a la luz la dimensión escatológica, la polisemia y la plurivocidad de los textos.

<sup>3</sup> Cuando nos referimos a los lectores comunes, estamos hablando de un 95% de todos los lectores de la Biblia, que la leen en las situaciones más diversas.

## *Los mecanismos de exclusión*

Ahora bien, la relación entre ambos espacios generalmente no es la de un buen matrimonio, una linda convivencia. Al contrario, hay exclusión, desprecio, ruptura. Raras veces se encuentra en exégesis científicas de un texto bíblico el reflejo de un diálogo sistemático y profundo con lectores comunes de ese mismo texto. Hay muchos factores que han causado esta no-relación entre lectores profesionales y lectores comunes. Dentro del gremio de los lectores profesionales, un acercamiento religioso a los textos o una explicación de los textos basada *en su efecto*, en lo que lectores hacen con el texto, generalmente no se acepta. Desde Spinoza, los procesos de apropiación son considerados con suspicacia por los lectores profesionales. Por el otro lado, los lectores comunes frecuentemente se escandalizan con la actitud distante de los científicos y con los resultados de sus análisis. Lo que los lectores profesionales hacen con los textos bíblicos es chocante para los lectores comunes: se sienten interrogados con respecto a su fe y no entienden la no-disposición de los lectores profesionales para tomar en cuenta como parte de su análisis lo que para lectores comunes es lo más importante: *el efecto* del texto. Desde el punto de vista técnico y metodológico, los lectores profesionales son generalmente ateos o agnósticos: se abstienen de un juicio sobre “la verdad” del texto. Pero precisamente por eso están siendo reprochados por los lectores comunes que afirman que ellos, los científicos, nunca podrán captar la real profundidad del texto. No podrán penetrar en cómo un texto funciona por la sencilla razón que no participan, no *pueden* participar a causa del estatuto epistemológico de su disciplina, en lo que para la gran mayoría de los lectores comunes del texto es esencial: el efecto del texto. En la visión de los lectores comunes, la exégesis frecuentemente juega el papel de *árbitro de significado*, mientras el exégeta mismo no es más que *uno* de los jugadores en el campo hermenéutico.

Ahora bien, volvamos a la pregunta de qué criterio válido podría orientarnos en ese proceso de tender puentes entre los dos movimientos. Es necesario buscar estos criterios a un meta-nivel, ya que cada criterio entregado por una de las hermenéuticas particulares (de liberación, negra, rastafari, indígena, europea, poscolonial, eurocéntrica, etc.) reflejará un interés particular, íntimamente conectado con los elementos que considera normativos.

### *La dimensión normativa de la hermenéutica: alteridad e infinitud como conceptos éticos*

Por hermenéutica entiendo la disciplina que se ocupa de la pregunta “¿qué es lo que hacen los lectores cuando leen un texto?”. La hermenéutica puede tener dos dimensiones. Un hermeneuta puede proceder descriptivamente y analizar cómo se realizan procesos de lectura, qué instrumentos usa el lector o la lectora, cuál es el resultado. Pero también es posible acercarse al acto de lectura de manera normativa y tratar de diseñar modelos para “leer bien”. Es lo que se hace en las hermenéuticas vinculadas con ciertas tradiciones eclesiales o en las llamadas hermenéuticas del genitivo (del *outcast*, pobre, mujer, indígena, etc.). En estos diseños se hace la pregunta sobre cómo la lectura (de un texto bíblico) podrá ponerse al servicio de procesos de transformación y cambio. El problema que aquí se ofrece para nuestra búsqueda es que el elemento normativo de estas hermenéuticas no se define siempre de la misma manera. En otras palabras: lo que para una hermenéutica negra es un criterio normativo para la buena lectura, no necesariamente coincide con lo que una hermenéutica feminista piensa al respecto. Es por los intereses particulares que estas hermenéuticas no nos ayudan mucho en nuestra búsqueda. No, debemos buscar nuestro criterio a un nivel que va más allá del interés particular de las hermenéuticas

que vinculan su suerte con cambios específicos como la liberación, reconstrucción, reconciliación, etcétera.

### *No-exclusión y disposición para la interacción*

En los diseños hermenéuticos se establecen y analizan las reglas para la buena lectura. ¿Pero qué debemos entender por “buena lectura” o “leer bien”? ¿Hay en la multiplicidad de hermenéuticas reglas básicas que podrían servir para todos los diseños? ¿Existe un criterio normativo que podría ser decisivo y determinante?

En su famoso libro *New Horizons in Hermeneutics*, Anthony Thiselton ha demostrado cómo en los últimos decenios en el campo hermenéutico se ha dado un desarrollo en dos direcciones. Existen las hermenéuticas contextuales o socio-pragmáticas y hermenéuticas más universales. Es el mismo desarrollo que también hemos visto en estudios de cultura. Allá “universalismo” y “relativismo” han sido importantes. El universalismo es el sistema de la unidad —hay una sola realidad, hay un método disponible para adquirir conocimiento de ella, hay un solo y confiable sistema de juicios morales. En toda la diversidad, se busca una correlación que pudiera servir como hilo conductor, como brújula, para la existencia humana. En el relativismo lo contextual, lo diverso se pone en el centro: hay muchas realidades, hay muchas maneras para comprender la realidad y hay sistemas morales divergentes. El paralelo con desarrollos en el terreno de los estudios culturales es interesante para la hermenéutica. También allí, en la hermenéutica, diseños universales se encuentran frente a sistemas más contextuales. Generalizando un poco se puede decir que las hermenéuticas socio-pragmáticas o contextuales son de la opinión que no es posible hablar de la validez de una interpretación bíblica fuera de su contexto, mientras los diseños universalistas afirman que existe un solo

marco de referencia universal aplicable a cada situación local y dentro del cual cada proceso de interpretación solamente puede derivar su legitimidad. Así, las hermenéuticas eurocéntricas han tenido pretensiones universales por mucho tiempo. También las exigencias (universales) que desde la ciencia literaria se formularon, por mucho tiempo fueron muy “occidentales”. Como protesta y prueba de sus lagunas y deficiencias surgieron las hermenéuticas del genitivo, más relativistas y determinadas contextualmente.

En la situación hermenéutica actual, a veces descrita con la metáfora del campo de batalla, cada interpretación, cada aproximación a la Sagrada Escritura parece tener el mismo valor. Pero ¿dónde podemos encontrar los criterios externos que nos pudieran entregar un juicio independiente? Pues ambos caminos, formulados de manera radical, son problemáticos. El camino contextual hace coincidir a las personas con los valores culturales, la situación política o social en que casualmente llegaron a vivir. A veces ese camino muestra rasgos fuertemente reduccionistas, porque hace coincidir a los lectores con su contexto, su estatus social (pobres), su profesión (lectura campesina). El camino universal ofrece legitimidad a cada interpretación y lectura, siempre que estas se atengan a los valores universales, determinados por el mismo. Muchas veces vemos aquí mecanismos de exclusión de grupos de personas, el declarar inferior a formas “extrañas” de interpretación y un idealismo que pasa por alto el dolor del momento histórico.

Ahora bien, la hermenéutica puede encontrar una salida de esta encrucijada usando dos conceptos fundamentales de los estudios culturales. Se trata de los conceptos de excentricidad y diversidad interactiva. Diversidad interactiva implica la disposición para hacer operativo el factor diversidad cultural visible en los procesos de lectura de lectores y lectoras de diferentes culturas y contextos. Para un crecimiento y cambio de perspectiva a veces se necesita confrontación. Esta puede tener lugar,

“organizarse”, cuando se involucra la diversidad en la conversación sobre el significado de los textos bíblicos.

Pero una pregunta más profunda es por qué es posible considerar la interacción como práctica intercultural, como *calidad* del proceso hermenéutico. Para explicar eso aplico a la hermenéutica el concepto de *excentricidad* así como Procee lo utiliza en su estudio sobre moral transcultural.

El concepto filosófico de excentricidad tiene que ver con algo que es específico para la estructura del hombre. Por excentricidad se entiende la comprensión de que “un hombre no solamente *es* un cuerpo, sino también *tiene* un cuerpo, no solamente es *dueño* de su psique sino también *juguete* o *títere*, no solamente es *producto* de su cultura, sino también *productor*”. Las personas existen, pero a la vez se relacionan con esa existencia. Las personas nunca coinciden totalmente consigo mismas. La excentricidad lleva a la pluriformidad de los individuos, y también a una gran diversidad de patrones culturales. Algunas culturas están fuertemente dirigidas hacia la interacción, otras precisamente la detienen. Con base en una misma estructura básica es posible tanto abrirse como cerrarse ante influencias externas. Excentricidad como particularidad humana universal significa que la interacción es esencial para el ser humano. Y como tal el principio de la excentricidad nos entrega dos normas para la moral transcultural: el principio de la no-exclusión y el principio de la promoción de la interacción.<sup>4</sup>

Ahora bien, es posible aplicar el fenómeno universal de la excentricidad a la hermenéutica. Las personas no son solamente el *producto* de su interpretación de la Biblia, sino son también *productores*. Es posible tomar conocimientos de otras inter-

<sup>4</sup> La norma de la no-exclusión proviene del principio de la dignidad humana que se encuentra al nivel abstracto de la excentricidad donde todos los seres humanos son iguales. La segunda norma es la disposición para la promoción de la interacción y está conectada con las diferencias empíricas entre los seres humanos. Ella califica las relaciones humanas con base en su contribución a las posibilidades interactivas de grupos e individuos.

pretaciones. Por más cerradas o reproductivas que las interpretaciones de la Escritura sean, los intérpretes nunca coinciden totalmente con ellas. Los lectores están en condiciones de objetivar su propia interpretación. De este modo, también en la hermenéutica el fenómeno de la excentricidad nos entrega un criterio normativo mínimo: la no-exclusión y la disposición para promover la interacción. Es un criterio críticamente relacionado con el anhelo permanente de la particularización tan presente en tantas hermenéuticas del genitivo.<sup>5</sup> El criterio de la no-exclusión es normativo porque indica dónde radica la calidad de las interpretaciones, es decir en su búsqueda de un diálogo permanente y en la conciencia de su propia imperfección y vulnerabilidad. La más importante constatación de estas reflexiones es que, cuando se investiga críticamente la muy acariciada idea de la equivalencia de interpretaciones, se llega a un resultado inesperado: el tomar en serio este valor (disposición hacia la interacción) da como consecuencia que no todas las interpretaciones tienen el mismo valor. Las interpretaciones difieren unas de otras en la medida en que quieren aprender de otras. Mientras más quieren hacer eso, más valiosas son.

### *La dimensión escatológica del proceso de comprensión*

Levinas llama nuestra atención para los aspectos éticos de esta última conclusión. Donde ocurre exclusión, donde no se busca la interacción con lo “extraño”, la ética de la interpretación está en juego. Para la aplicación de los conceptos de alteridad, infinitud y ética a la hermenéutica, las reflexiones de Levinas son fundamentales.

<sup>5</sup> Anhelo que fácilmente conduce a la clausura y la no-disposición hacia la interacción, falacias de que tan frecuentemente se acusa las hermenéuticas “universales”.

Como es sabido, se puede caracterizar el pensar de Levinas como el pensar de la diferencia permanente. Respeto por lo “extraño”, por el otro y la otra, es su fundamento (van Heijst, *Verlangen naar de Val*, 229; Cohn, “Love your Neighbor”, 145; Cohn, Jobling y Phillips, *Levinas and Biblical Studies*). A lo extraño, lo que se manifiesta más allá de mi horizonte (*beyond my horizon*) debe darse la bienvenida. ¿Por qué? Porque lo extraño, el otro, es lo único que podrá detener mi permanente deseo hacia la totalidad, hacia la dominación. “No es la insuficiencia del Yo la que previene la totalización, sino la infinitud del Otro” (*It is not the insufficiency of the I that prevents totalization, but the Infinity of the Other*), escribe Levinas en su *Totalidad e Infinito* (8). Así como su filosofía, también la hermenéutica de Levinas se concentra en la ética. Primero la ética, después la interpretación. La orientación hacia el otro tiene raíces bíblicas. Según Levinas, la dimensión escatológica de esa orientación se manifiesta en algunos lugares centrales del *Tanaj* y se expresa a través de los tres términos: el otro (*the Other*), en otro lugar (*elsewhere*), de otro modo (*otherwise*). Ya en el primer capítulo de la Biblia (Gén. 1) se establece la relación entre *infinitud* y *fecundidad*: “Sed fecundos y multiplicaos” (vs. 28). A diferencia de Odiseo, que retorna a casa, a lo mismo, Abraham es llevado a ese *elsewhere*, ese otro lugar.<sup>6</sup> Todo el Pentateuco está permeado por escatología. Moisés no entrará a la tierra prometida, otros lo harán. Lo que Moisés

<sup>6</sup> Para explicar su concepto paradójico de “experiencia heterónoma” —la experiencia del absolutamente otro—, Levinas usa, como se sabe, imágenes del exilio y del desierto. Hay movimientos y actitudes hacia el otro, así, Levinas sostiene que no pueden ser convertidos en una categoría y un retorno a lo mismo (*the self*). Estos se pueden encontrar en modos de bondad y obras que son ofrecimientos o entregas “gratuitos”, es decir sin la expectación de un retorno recíproco. Una de las ilustraciones favoritas de Levinas es la salida de Abraham de su tierra natal Ur en contraste con el regreso a casa de Odiseo. Para Levinas el retorno de Odiseo a casa representa también el camino de desarrollo de la filosofía occidental: “the identity, sameness, and egoism which is ultimately protected, not exiled, called outside, broken up” (Cohn, “Love your Neighbor”, 13; Levinas, “On the Trail of the Other”, 36).

hizo, lo hizo por otros. El Tanaj, el Antiguo o Primer Testamento, termina con un *iussivus* (imperativo) del verbo subir (“que suba”): “Quien haya entre vosotros de todo su pueblo, que Jehovah su Dios sea con él, y suba” (2 Crón. 36: 23).

Toda la manera en que Biblia hebrea está concebida —abierta hacia el futuro, hacia lo que debe venir todavía, hacia el tiempo más allá de mí (*beyond my time*)— enfatiza la importancia de la infinitud. La infinitud se opone a totalidad y muestra el nacimiento de una nueva posibilidad —un “de otro modo” (*otherwise*)— y con eso la responsabilidad por ella.

La orientación hacia el otro en los procesos de interpretación implica dar la bienvenida a la polisemia y la plurivocidad de los textos bíblicos, hecho que cada exégeta conoce desde dentro. Cada *nueva* interpretación de un pasaje bíblico es, pues, un *testimonium paupertatis* de otra, previa.

La totalidad está frente a la infinitud como momento de exclusión, como el no dar la bienvenida al otro, como falta de hospitalidad. El otro es el enemigo. La totalidad no solamente es destructiva y lleva a la guerra —en el campo de batalla se encuentran solamente enemigos—, sino que también es falsa. La totalidad no está dispuesta a tomar en cuenta la reserva-de-sentido de los textos y la reduce a la significación propia, objetiva, última, por más que la realidad de la plurivocidad contradiga esta posibilidad. Pluralidad y particularidad se sacrifican permanentemente, apelando siempre al supuesto significado “objetivo” de los textos. La totalidad impide ver la cara del otro. El otro, en toda su particularidad, se reduce a categorías planas, esencialistas. El Antiguo Testamento en cambio muestra la importancia de la particularidad, la importancia del encuentro de “cara a cara” (*panîm el panîm*) con el otro, así lo afirma Levinas. Basta pensar en textos como Gén. 32; Ex. 34; Deut. 5:4; Deut. 34:10; Núm. 6:26-27 (“Jehovah te bendiga y te guarde. *Jehovah haga resplandecer su rostro sobre ti, y tenga de ti misericordia, Jehovah levante hacia ti su rostro, y ponga en ti*”

paz”) y Job 12:24; Salmo 27: 8-9 (¡Dios *esconde* su rostro!). Las largas genealogías —en que los *nombres* son recordados y conmemorados— es otra señal de protesta del Antiguo Testamento contra el totalitarismo.<sup>7</sup>

Infinito (en el original francés: *Infini*) no es un concepto vago en la obra de Levinas, algo sin fronteras, algo ilimitado. No, el infinito tiene que ver con límites y con el *traspaso* de los límites. El infinito es producido por personas limitadas que entre ellas forjan alianzas. El infinito se produce en la relación entre lo mismo con lo otro, entre uno mismo y el otro.<sup>8</sup> El infinito no preexiste. Dicho de otra manera: la riqueza, la fecundidad en la interpretación no se da de antemano, sino que se engendra, se produce donde la propia interpretación, siempre determinada por el propio contexto, se encuentra con la del otro. Donde tanto lo propio y lo otro traspasan una frontera y establecen una interacción, ahí se revela la aspiración por llegar a la plenitud y el anhelo de no reducir la trascendencia y la plurivocidad de los textos a lo meramente propio. En Levinas ese otro se califica. No es el otro en general, no, también aquí Levinas quiere hacer valer nociones fundamentales del *Tanaj*. Ese otro es la viuda, el huérfano y el forastero. Se trata del encuentro con el otro marginado, en la periferia de mi existencia.<sup>9</sup>

Ahora bien, ¿qué significa *infinito* para el proceso de *semiosis*, el proceso de significación de esta colección de textos sagrados que llamamos Biblia? (Cohen, *Ethics, Exegesis and*

<sup>7</sup> “It is my view that such constructs are usually forced and unconvincing”, sostiene Tamara Cohn Eskenazi sobre aquellas interpretaciones que sugieren haber descubierto toda clase de repeticiones, patrones quiásticos y otras simetrías en el Antiguo Testamento (Cohn, “Love you Neighbor”, 15).

<sup>8</sup> “Infinity is produced in the relationship of the same with the other” (Levinas, *Totality and Infinity*, 26).

<sup>9</sup> Siguiendo a Levinas la teóloga feminista van Heijst sostiene haber encontrado dos criterios para valorar lo extraño. El primer criterio es la ruptura con la cultura uni-normativa en que las voces reprimidas obtienen posiciones de locución. El segundo, vinculado con el primero, es que lo marginado que no tiene pretensiones de poder llega a ser autoritativo (Heijst, *Verlangen naar de Val*).

*Philosophy*, 249; Levinas, “On the Jewish Reading”, 24). Levinas afirmará que existen tantas lecturas como lectores o lectoras. Cada lector, cada lectora, puede llevar sus preocupaciones, procesos de duelo, muerte prematura, pobreza, experiencia de exclusión hacia el texto y re-leer el texto como si fuera un telegrama dirigido directamente a él o ella. Lo que un texto puede decir, depende de la multiplicidad de lectores y lecturas. Si se quiere hacer justicia al anhelo de plenitud, si se quiere tomar en serio la dimensión escatológica como *calidad* de los procesos de comprensión —es decir la lectura por “el otro”, “en otro lugar” y “de otro modo”—<sup>10</sup> entonces cada lector o cada lectora es irreemplazable. Ningún lector puede faltar. Precisamente por eso la verdad del texto, la revelación de su secreto, está en:

las contribuciones de una multiplicidad de personas: la unicidad de cada acto de escucha lleva el secreto del texto; la voz de la Revelación, precisamente la inflexión prestada por el oído de cada persona, es necesaria para la verdad del todo [...]. La multiplicidad de personas, cada una de ellas indispensable, es necesaria para la producción de todas las dimensiones de significado; la multiplicidad de significados se debe a la multiplicidad de las personas.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Levinas redefine el concepto de escatología o, como él lo llama, metafísica, en un sentido bíblico-teológico. “Metafísica”, escribe Levinas, “es lo que está orientado hacia *otro lugar (elsewhere)*, hacia *otro modo (otherwise)* y hacia *el otro (the other)*” (Levinas, *Totalité et infini*, 33). Tres conceptos elementales de la Biblia hebrea juegan aquí un papel. El *en otro lugar (elsewhere)* puede encontrarse en la forma predominante de la Biblia de anhelar la tierra prometida en otro lugar, lo que no es sino la esperanza al final de la Torá y al final del canon hebreo; el *de otro modo* aparece como la crítica profética y sus aspiraciones mesiánicas; *el otro* lleva a la alteridad de Dios y del prójimo humano con quienes uno se debe encontrar de cara a cara (33).

<sup>11</sup> Cohen (*Ethics, Exegesis and Philosophy*, 249) cita la siguiente descripción de lo que Levinas entiende por revelación: “The contributions of a multiplicity of people: the uniqueness of each act of listening carries the secret of the text; the voice of Revelation, in precisely the inflection lent by each person’s ear, is necessary for the truth of the Whole. [...] The multiplicity of people, each one of them indispensable, is necessary to produce all the dimensions of meaning; the multiplicity of

Dar la bienvenida a la alteridad se relaciona de manera profundamente crítica con sistemas de exclusión. Lo que para Levinas determina los criterios para la “buena lectura” es, repetimos, la ética. Esto se ve en los cuatro criterios normativos que Levinas maneja para lo que él llama exégesis: 1) la concreta y productiva integración de espíritu y letra; 2) un pluralismo de lectores y lecturas; 3) virtud y sabiduría auto-transformativa y existencial; 4) sensibilidad a una autoridad en su sentido de que, cuando se lee por ejemplo la Biblia hebrea, el lector es consciente de estar leyendo una tradición ético-religiosa (Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy*, 248). Cuando hay *no-integración*, el acto de lectura puede desembocar en un juego que lleva a “*angelic dreaminess*” y el desatender situaciones históricas de sufrimiento y exclusión. En la integración de la letra y el espíritu lo ético es prioritario. ¿Cuáles son los vestigios de sufrimiento en o detrás del texto?

La *multiplicidad* no es un defecto, así como sugieren aquellos que dicen manejar lógicas o causalidades epistemológicas que solamente ocurren en la matemática, y ni siquiera siempre ahí. No, multiplicidad y diversidad son un tributo a la revelación progresiva y, desde el punto de vista hermenéutico, al progresivo despliegue del potencial de significado de los textos. La dimensión dialógica de la interpretación, el escuchar a otros —a los lectores viejos y nuevos—, impide que el intérprete mantenga las manos limpias y elija un lugar cómodo y seguro en la línea lateral del campo de juego. Se debe comprender también en esta línea la famosa expresión del Talmud que dice que el manejo de los textos sagrados ensucia las manos limpias. La buena lectura produce en el intérprete transformación y un compromiso con la causa a que estos textos refieren. “La

---

meanings is due to the multiplicity of people” (tomado de: Levinas, “Revelation in Jewish Tradition”, 159). Véase también la relación entre exégesis y transcendencia así como la elabora Levinas en sus reflexiones sobre la lectura judía de las Escrituras (Levinas, “On the Jewish”, 24).

exégesis vive”, escribe Levinas, “porque compromete las vidas de los que se comprometen con ella”. Para Levinas la exégesis es más que la reflexión crítica, históricamente orientada, sobre aquello que los textos pudieran haber significado en su contexto original. Es por eso que usa el término *exégesis ética* y define la labor del exégeta en la línea de lo que los exégetas sudafricanos y latinoamericanos han venido a llamar *exégetas socialmente comprometidos (socially engaged biblical scholars)*. “Esta exégesis”, escribe Levinas, “hace hablar al texto; mientras que la filología crítica habla sobre el texto. La primera toma el texto como fuente de enseñanza, la otra la trata como objeto”.<sup>12</sup>

Leer textos de la Biblia hebrea es como entrar a una casa antigua. Uno se conecta con una tradición tan antigua como el mundo mismo, es decir: tan antigua como la humanidad de lo humano (“as old as the humanity of the human”; Hand, *The Levinas Reader*, 255). Por más multifacética y diversa que esta tradición sea, es una tradición ético-religiosa con un pasado que se inclina hacia el futuro, que se quiere realizar en la paz. Lo que siempre está en juego en esta tradición es el futuro de la tierra y de lo humano del ser humano. La lectura de estos textos, conectada con los lectores antiguos y nuevos, implica responsabilidad por la actualización de esta tradición ética, por mantener viva esta tradición que se quiere renovar en la con-

<sup>12</sup> “This exegesis makes the text speak; while critical philology speaks of the text. The one takes the text to be a source of teaching, the other treats it as a thing”. Así como Ricoeur, también Levinas habla de dos actitudes posibles frente al texto. La de la ciencia es la crítica, la del lector común es la existencial. Mientras Ricoeur usa el término exégesis o explicación para la actitud crítica, Levinas usa el término exégesis para la actitud existencial. “Exégesis”, escribe Levinas, “efectúa una desmitologización del texto en beneficio de una sabiduría de amor”. En la exégesis se trata de la producción de una sabiduría que sirve los fines de moralidad y justicia. Exégesis es para Levinas “hermenéutica relevante”, resume Cohen. “Exegesis, then, is tributary of and contributes to the internal and ongoing self-revelatory dimension of a living textual tradition, while criticism adds to the external and objective knowledge of a universal science for which any particular text is but one text among others” (Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy*, 238).

versación sobre la justicia y la paz (196). El milagro de la Biblia no está fundado en un origen literario común de los textos, sino en el hecho de que estos textos confluyen en un mismo contenido elemental: lo ético. Pero, si alteridad y diversidad tantas veces llevan a la enemistad, al campo de batalla, ¿cómo es posible, desde el punto de vista hermenéutico y a la luz de la diversidad y pluralidad irreducibles, hablar de la paz? La paz, diría Levinas, no es *mismidad universal (universal sameness)*, sino una respuesta ética a la alteridad; la justicia existe en el reconocimiento de que el otro o la otra siempre es diferente de lo que vemos de él o de ella.

### *El aspecto ético de la confrontación hermenéutica con la alteridad: la asimetría*

El encuentro con la infinitud lleva al reconocimiento fundamental, anteriormente mencionado, de que los textos son inagotables. Por más que veamos, a través de los siglos, que hay repeticiones en la manera de tratar con patrones narrativos, con el mensaje central del texto, todo proceso de *semiosis* recibe una única forma a través de la particularidad de la vida individual del lector o de la lectora que quiere apropiar o hacer suyo el texto. Lo definimos como la dimensión escatológica del proceso de comprensión. Por un lado cada lector se apropiá del texto de una manera única. Este es el regalo del texto al lector. Por el otro, toda clase de elementos en la textualidad del texto se escapa de la clausura. Simplemente no se dejan ordenar dentro de un esquema o saber su secreto a través de análisis histórico o literario alguno. En este sentido, se puede decir, con Derrida, que cada lector acumula una deuda para con el texto y, con Levinas, que el texto realmente es el Otro. El texto siempre es más que su lector o su lectora. El texto concreto y particular siempre guarda una sorpresa para el lector. Cada vez que los

lectores “entran al texto” (*log in*) confirman su dependencia y deuda con respecto al texto (Phillips, “The Ethics of Reading”, 283-325). Es esta la razón por la cual filósofos como Gadamer han enfatizado tanto el *carácter lúdico* del acto de comprender. El juego se contrapone a las tomas de poder o al uso utilitario de los textos donde el significado que sirve es bueno (*Cfr.* Boff). Los textos nunca se dejan apropiar por un (solo) lector.<sup>13</sup> Interpretar no es como el interrogatorio de un prisionero. Interpretar efectúa lo que anteriormente llamamos la doble transformación. Algo pasa con el lector y algo pasa también con el texto. El texto entrega al lector un único regalo: una nueva autocomprensión. El regalo del lector al texto es el reconocimiento de su vitalidad, el honrar su capacidad de iluminar situaciones nunca vistas por su autor y el hecho de que se experimenta el texto como fundante para la propia existencia.

Para los lectores que quieren tomar la responsabilidad por el texto, la dimensión escatológica de la comprensión tiene también un significado ético profundo. Cuando está claro que el significado último del texto recién será revelado al final, cuando todos los lectores habrán hablado y nadie habrá sido excluido, entonces significa que cada proceso de clausura, de una lectura del texto que reclama ser la única legítima y haber agotado el texto, es prematuro. Cuando tal fijación prematura del significado del texto tiene como efecto una praxis basada en terror, destrucción, coloniaje y exclusión, la dimensión ética del aspecto escatológico de cada proceso de comprensión se pone de manifiesto dramáticamente.

El encuentro con la alteridad enfatiza la dimensión ética de la lectura de los textos bíblicos también de otra manera. Un criterio mínimo normativo para leer bien es la disposición para

<sup>13</sup> Es comprensible el uso de la metáfora del retorno del propietario en ciertas hermenéuticas específicas. Se trata muchas veces de un nuevo espacio hermenéutico, una nueva comprensión, una nueva pregunta al texto. Pero son propietarios de una propiedad compartida con otros muchos.

la interacción, para el encuentro con el otro, así repetimos. Ahora bien, ya que en el encuentro con “el otro” que lee “de otra manera” en “otro lugar”, los relatos bíblicos son el punto de encuentro, siempre llegan a tematizarse dimensiones de profundidad de la existencia humana. Pues, es precisamente lo que caracteriza estas historias del Antiguo y Nuevo Testamento que no hablan sino de lo que el conocido teólogo alemán Rudolf Bultmann llamaría existenciales de la vida humana: culpa, muerte, autenticidad, justicia, amor al prójimo, etcétera.

Y es por eso también que los lectores experimentan la lectura de estas historias como fundamental para la propia vida. A la luz del texto, la vida se encuentra con (otra) vida a un nivel de profundidad. Pero es precisamente en este encuentro con él o ella que lee de otra manera y *en otro lugar*, que se manifiestan las diferencias más dramáticas entre pobres y ricos, larga vida y muerte prematura, la exclusión y una existencia respetada, la persecución y la vida dentro de una situación de una tranquilidad relativa. Es por eso que el encuentro con la alteridad funciona como espejo de la abrumadora asimetría y desigualdad en el mundo y lleva al descubrimiento de sus implicancias éticas.

### *¿Impotencia hermenéutica?*

Cada uno que alguna vez ha entrado al mundo de la hermenéutica empírica y ha visto lo que los lectores y lectoras hacen con los textos bíblicos, llega a estar profundamente impactado por *el hecho* de la infinitud. Pero, ¿alteridad e infinitud no llevan fácilmente a la impotencia hermenéutica? Creo que la respuesta debe ser que la diversidad es otra cosa que parálisis e indiferencia. Precisamente, la diversidad de respuestas convierte al texto en regalo para muchos. La diversidad de respuestas éticas al texto es un tributo a la capacidad del texto para orientar dife-

rentes comunidades de diferente manera. La multiplicidad irreducible de lecturas es una representación de la ética vivida. La multiplicidad no es un defecto, sino un producto de y un tributo a esta ética vivida. Levinas lo expresa de la manera siguiente:

Lo que constituye la verdad fundamental del significado entonces, no es un denominador común, que sería reductivo, sino un servicio único, la singularidad de cada uno frente al otro (*in the face of the other*) (Levinas, “Revelation”, 159).

No, la diversidad no lleva a la impotencia, sino más bien a un confluir de fuerzas de resistencia frente a las innumerables formas de opresión que existen. La diversidad, en su dimensión ética, puede y debe orientar el encuentro con la alteridad hacia la *liberación del otro*, una liberación más allá de mi propia liberación. En lo que efectúa mi liberación no automáticamente está incluido lo que efectúa la liberación del otro. Es ahí donde la confrontación con el otro marginado —esa viuda, ese huérfano y forastero— puede tomar la forma de un proceso profundamente liberador. Es precisamente la conversación con el otro sobre la asimetría en el mundo la que me puede liberar de mi obsesión con mi propia liberación. Me hace sensible al hecho de que el texto *también* quiere prestar un único servicio *a ese otro* y su redención. Vista de esta manera, la pluralidad es el resultado de respuestas distintas a un mismo texto. Las respuestas pueden converger en una respuesta a la diferencia: la paz.

### *Tender puentes: ludismo metodológico*

Las implicancias de lo que Levinas dice sobre la hermenéutica son enormes. Dar la bienvenida a la alteridad implica entrar a ese espacio caleidoscópico de la hermenéutica empírica y comenzar a sondear la infinitud de los textos en la práctica. Impli-

ca la disposición para el encuentro genuino con todas estas maneras de leer que consideramos como superficiales, ilegítimas, exóticas, pesadas, infériles. Implica el nacimiento del anhelo de no reducir la trascendencia del texto e implica nuestra apertura hacia lo diferente, lo silenciado, lo que se tiende a excluir. Ofrecer hospitalidad a lo desconocido —ese criterio normativo mínimo de la buena lectura— implica *la organización de la confrontación* y un sinnúmero de encuentros sorprendentes y fascinantes en esa tercera orilla del río. De estos muchos nuevos encuentros quisiera seleccionar uno y describir resumidamente cómo será posible hacerlo fructífero y qué cambio de papel se requiere del académico. Me refiero al encuentro entre la lectura profesional y la espontánea, entre la exégesis y, si se quiere, lectura popular de la Biblia. Soy de la opinión que la tensión o la no-relación que muchas veces existe entre estas dos aproximaciones al texto puede ser superada e incluso volverse fructífera cuando comenzamos a considerar las dos aproximaciones como juego (Wit, “*My God*”, *she said*, 71; “Por un solo gesto de amor”, *passim*).

En su *Wahrheit und Methode* y obras posteriores, el filósofo Hans-Georg Gadamer ha enfatizado mucho la importancia de la noción de juego en procesos de interpretación. Cada acto de comprender tiene un carácter lúdico. Comprender es para el intérprete lo que una competición es para el deportista: juego. Como un jugador por el juego, el intérprete es “absorbido” por la interacción con el texto. Esa interacción tiene un carácter lúdico, es como un juego. Y, precisamente por no ser una relación entre sujeto (exégeta) y objeto (texto), el diálogo con el texto tiene el carácter de un acontecimiento y de un juego. El modo de ser del juego no permite al jugador comportarse frente al juego como si fuera un objeto. “La obra de arte recibe su verdadera esencia en el hecho de que ella llega a ser una experiencia para la persona que la experimenta” (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 102).

Es importante comprender lo que Gadamer entiende por juego. Juego no es libertad o una situación o actitud de no-compromiso, así como en ciertas corrientes hermenéuticas posmodernas. El juego no es un pasa-tiempo, un hobby, algo que se hace en el tiempo libre. No, juego es para Gadamer una manera de contemplar cómo las personas se relacionan con las cosas, la realidad o los textos. Es un concepto crítico, deconstructivista, porque desencanta el poder. La noción de juego relativiza aproximaciones a los textos que hacen como si fueran las únicas legítimas, porque apunta a otros jugadores que manejan otras reglas de juego con otros resultados (Gadamer, “Hermeneutik als theoretische und praktische”, 301; *Wahrheit und Methode*, 108). Mirar desde la perspectiva del juego ridiculiza la seriedad mortal de los portadores del poder. Los desviste de sus trajes a la medida o de sus uniformes, los viste de pantalones cortos, muestra sus narices mocosas y sus piernitas cortas. Muestra la imagen de niños absorbidos, obsesionados por el juego, por poder y ganar. La perspectiva del juego los muestra como niños que inventaron su propio lenguaje con sus propias reglas. Precisamente por ese desencanto, los poderosos ven las ilimitadas posibilidades del juego como caos, como la contraparte del orden. Tan pronto como en religión o hermenéutica se haya establecido una división del trabajo —tú el análisis, yo la aplicación, tú el árbitro, yo el jugador— y especialistas y expertos dominen el proceso de significación, el juego se monopoliza y sus alas son cortadas. Lo incantable, lo caótico, lo inimaginable se anula, se censura o se quema. Aquello que no quepa se pone en la fila para ser llevado a la eliminación. En estos casos solamente la experiencia individual es el lugar de asilo donde es posible escapar del poder de los líderes, donde los reduccionismos se ponen de manifiesto y donde es posible experimentar con otros esquemas.

El juego es una capacidad humana común. Es lo que todos los seres humanos en ciertos momentos hacen. Hablar del *homo*

*ludens* es hablar de una manera de ser. El juego es, entonces, una habilidad. Frente a los sistemas jerárquicos de poder, el juego invita a otras maneras de pensar, en estéreo, como un diálogo interno de visiones contrastantes, ambas igualmente serias e importantes. Desde el punto de vista religioso, el juego es el espacio dentro del cual muchas veces una religiosidad auténtica y original toma cuerpo, así como ciertas formas de religiosidad popular se manifiestan en el corazón de la religiosidad oficialista.

Ahora bien, para describir cómo un puente podrá ser tendido entre lectura popular y exégesis usaré un concepto, o más bien la propuesta de una metodología de la antropología que se llama *ludismo metodológico* (Droogers, “Spelregels”; “Methodological Ludism”; “The Third Bank”; *Het gedwongen*). Aplico ese método a la hermenéutica. El ludismo metodológico en perspectiva hermenéutica se puede definir como la capacidad de relacionarse subsecuente o simultáneamente con maneras radicalmente diferentes de construir el significado de los textos bíblicos, comprender cuáles son sus reglas de juego y analizar de qué manera podrían ser complementarias. La esencia es que las reglas de juego para la aproximación al texto como objeto histórico son diferentes de aquellas que quieren que el lector viva en el texto, considere el texto como compañero de viaje. Quienquiera alguna vez haya visto qué efecto pueden tener los textos bíblicos en situaciones de conflicto, de persecución, de profundo sufrimiento, qué significado adquieren los textos cuando son cantados o susurrados en marchas de protesta, en la morgue donde los familiares vienen a buscar los cuerpos de sus seres queridos torturados y asesinados o cuando son recitados en los campos africanos donde los lectores desesperados van en busca de sanación y fertilidad —aquel observador habrá comprendido que ese efecto es un elemento que nunca podrá comprenderse desde la distancia, pero que ese efecto a la vez podrá ser un elemento de gran importancia exegética.

El ludismo metodológico interroga la exégesis por sus reglas de juego. Pregunta qué reglas de su estatuto epistemológico o de su cultura o contexto impiden al exégeta convertirse de *outsider* en *insider* y así comenzar a escuchar cuidadosamente también ahí donde se manifiesta su capacidad de *afectar* al lector. El ludismo metodológico pregunta a la exégesis si una *creolización* de sus reglas de juego es posible. Pero el ludismo metodológico también observa las reglas de juego de los procesos de apropiación, señala dónde ocurre prematuramente y analiza cómo la creolización del texto toma cuerpo en su actualización.

Es aquí, en el punto de intersección entre observación y entrega, que se produce el regalo doble a que ya nos referimos. Es un regalo para ambas orillas del río. La práctica de la guilda profesional de exégetas se enriquece con el regalo de los portadores del efecto del texto como mensaje para el texto. Los lectores comunes reciben el regalo de que sus estrategias de lectura, generalmente inconscientes e implícitas, son tomadas en serio y sometidas como elemento heurístico al texto.

Ahora bien, ese punto de intersección es, efectivamente, el buque, esa tercera orilla del río (*the third bank of the river*). Es allá, mas allá de mi frontera, donde el exégeta se ha embarcado con el lector común, que la confrontación con la alteridad puede hacerse fértil y profunda. Pero no seamos ingenuos: además de observación —como momento crítico, de análisis— deberá haber también entrega. Entrega como *actitud* de lo que en la teología se llama *kenosis*, un momento de vaciamiento, un momento de una profunda apertura a la alteridad. Es precisamente esa actitud de la que nos habla García Márquez en su *El amor en los tiempos del cólera*.

### *Cuando el amor tiene un dueño nuevamente*

Mientras *La Nueva Fidelidad* navega por el río y pronto ya no tendrá otro destino que nutrir el amor, Florentino se encuentra en el camarote de Fermina. Aparte de esa mano fría, no hubo más contacto. Fermina tiene un terrible dolor en el oído, pero:

Se sentía tranquila y bien, como pocas veces en la vida: limpia de toda culpa. Se hubiera quedado así hasta el amanecer, callada, con la mano de él sudando hielo en su mano, pero no pudo soportar el tormento del oído. De modo que cuando se apagó la música, y luego cesó el trajín de los pasajeros del común colgando las hamacas en el salón, ella comprendió que su dolor era más fuerte que su deseo de estar con él. Sabía que el sólo decírselo a él iba a aliviarla, pero no lo hizo para no preocuparlo. Pues entonces tenía la impresión de conocerlo como si hubiera vivido con él toda la vida, y lo creía capaz de dar la orden de que el buque regresara al puerto si eso pudiera quitarle el dolor. Florentino Ariza había previsto que esa noche del camarote ocurrirían las cosas así, y se retiró. Ya en la puerta del camarote trató de despedirse con un beso, pero ella le puso la mejilla izquierda. Él insistió, ya con la respiración entrecortada, y ella le ofreció la otra mejilla con una coquetería que él no le había conocido de colegiala. Entonces insistió por segunda vez, y ella lo recibió en los labios, lo recibió con un temblor profundo que trató de sofocar con una risa olvidada desde su noche de bodas. —¡Dios mío —dijo—, que loca soy en los buques! (García Márquez, ATC, 455-456).

La última noche del viaje de regreso se despiertan a las seis. La decisión de que el destino del barco no fuera otra cosa sino servir al amor, no se ha tomado todavía. El pensamiento de que ahora el viaje se termina y que cada uno tendrá que regresar a su propia orilla, da vuelta a sus corazones. “Va a ser como morirse”, susurra Fermina.

Florentino Ariza se sorprendió porque era la adivinación de un pensamiento que no lo dejaba vivir desde el inicio del regreso. Ni él ni ella podían concebirse en otra casa distinta del camarote, comiendo de otro modo que en el buque, incorporados a una vida que iba a serles ajena para siempre. Era, en efecto, como morirse (470).

La historia del encuentro en el buque y las historias bíblicas muestran paralelos sorprendentes. Parece que para el encuentro auténtico con el otro, para saber dejar los muchos fundamentalismos que son nuestros, algunos factores son elementales. Ya los revisamos: vulnerabilidad, las máscaras que se caen, un tercer lugar. Pero el mayor de estos es la entrega al otro, el pequeño gesto de amor, la conciencia de que no hay otro lugar donde nuestra capacidad de amar pueda aflorar que no sea el otro. Procurar que el amor tenga un dueño otra vez.

## REFERENCIAS

- COHEN, Richard A., *Ethics, Exegesis and Philosophy. Interpretation After Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- COHN ESKENAZI, Tamara, “Love your Neighbor as an Other: Reflections on Levinas’s Ethics and the Hebrew Bible”, en *Levinas and Biblical Studies*, Atlanta, Society Biblical Literature, 2003, 145-157.
- COHN ESKENAZI, Tamara, David JOBLING y Gary PHILLIPS (eds.), *Levinas and Biblical Studies*. Atlanta, Society Biblical Literature, 2003 (Semeia Studies 43).
- DROOGERS. A., “Spelregels voor het Religieuze Verkeer”, en *Religies en (on)gelijkheid in een plurale samenleving*, Reender Kranenborg en Wessel Stoker (ed.), Apeldoorn Leuven, Garant, 1995, 131-146.
- DROOGERS. A., “Methodological Ludism, Beyond Religionism and Reductionism”, en *Conflicts in Social Science*, Anton van Harskamp (ed.), London-New York, Routledge, 1996, 44-67.

- DROOGERS, A., “The Third Bank of the River: Play, Methodological Ludism and the Definition of Religion”, en *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contents*, J.G. Platvoet y A.L. Molendijk (eds.), Leiden, Brill, 1999, 285-312.
- DROOGERS, A., *Het gedwongen huwelijk tussen Vrouwe Religie en Heer Macht*, Amsterdam, Vrije Universiteit, 2006.
- GADAMER, H.-G., “Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe”, en *Wahrheit und Methode. Ergänzungen* (Gesammelte Werke Band 2), Tübingen, Mohr, 1986.
- GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode, Grundzügen einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, Mohr, 1990.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel, *El amor en los tiempos del cólera*, Bogotá, La Oveja Negra, 1985.
- HAND, Sean (ed.), *The Levinas Reader*, London, Wiley-Blackwell, 1989.
- HEIJST, Annelies van, *Verlangen naar de Val*, Kampen, Kok (Agora), 1992 [*Longing for the Fall*, trad. Henry Jansen, Kampen, Kok, Pharos, 1995].
- HUGGAN, Graham, *The Postcolonial Exotic, Marketing the Margins*, London–New York, Routledge, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini: Essai sur l'exteriorité*, Den Haag, Nijhoff, 1961 [*Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trad. Alphonso Lingis, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969].
- LEVINAS, Emmanuel, “On the Trail of the Other”, *Philosophy Today*, 10:1, 1966, 34-46.
- LEVINAS, Emmanuel, *Het menselijk gelaat. Essays van Emmanuel Levinas*, Gekozen en ingeleid door Ad Peperzak, Bilthoven, Ambo, 1975.
- LEVINAS, Emmanuel, “Revelation in Jewish Tradition”, en *The Levinas Reader*, Sean Hand (ed.), Oxford, Blackwell, 1989.
- LEVINAS, Emmanuel, “On the Jewish Reading of Scriptures”, en *Levinas and Biblical Studies*, Atlanta, Society Biblical Literature, 2003, 17-31.

PHILLIPS, Gary A., “The Ethics of Reading deconstructively, Or Speaking Face-to-Face: The Samaritan Woman Meets Derrida at the Well”, en *The New Literary Criticism and the New Testament*, Elizabeth Struthers Malbon y Edgar V. Knight (eds.), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, 283-325.

PROCEE, H, *Over de grenzen van cultuur*, Amsterdam, Contact Uitgeverij, 1991.

THISELTON, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1992.

WIT, Hans de, “My God”, she said, “Ships make me so crazy”. *Reflections on Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture*, Elkhart, Evangel Press, 2008.

WIT, Hans de, “Por un solo gesto de amor”, en *Lectura bíblica desde una práctica intercultural*, Buenos Aires, ISEDET, 2009.