

Vicente Valenzuela Osorio*

EL TEXTO COMO DON. GN 3, 1-7**

THE TEXT AS A GIFT. GN 3, 1-7

O TEXTO COMO UM PRESENTE. GN 3: 1-7

RESUMEN

Una teoría general del texto puede ayudar a pensar aquella condición de posibilidad del texto mismo y de cuanto se da en él. Lo que se da en la textualidad es la acción humana (acción de un actor, del texto mismo y su mundo y del lector-intérprete). Pero el texto también es susceptible de componer la acción divina (entra al discurso por medio de elementos semánticos, metafóricos y simbólicos). Una narrativa paradigmática puede ser Gn 3, 1-7. Ella es susceptible de una lectura simbólica de su lenguaje en perspectiva de la experiencia de donación en el texto.

Palabras clave: Teoría del texto, hermenéutica, don gratuito, sentido, referencia, *mythos*, acción, acontecimiento.

ABSTRACT

A general theory of the text can help to think the condition of possibility of the text and of what occurs in it. Textuality is given as human action (action of an actor, of the text and its world, and of the reader-interpreter). But the text is also capable of composing the divine action (the divine action enters in the discourse through semantic, metaphorical and symbolic elements). A paradigmatic narrative can be Gn 3, 1-7. This is susceptible to a symbolic reading of its language in perspective of the donation experience in the text.

Keywords: Theory of the text, hermeneutics, gift, meaning, reference, *mythos*, action, event.

* Colombiano. Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Magister en Teología y Licenciado en Ciencias religiosas de la misma universidad. Ha realizado investigaciones sobre bioética teológica (Universidad de San Buenaventura); sexualidad, derechos humanos y teología (Universidad Javeriana), y neurociencias y teología (Université Catholique de Louvain). Actualmente investiga el vínculo o unidad de la conciencia desde el punto de vista de las neurociencias.

** El presente artículo nace de una investigación doctoral en Teología, dentro del seminario *Métodos de teología sistemática*. El texto fue dirigido por el teólogo Dr. Manuel Antonio Teixeira.

RESUMO

Uma teoria geral do texto pode ajudar a pensar essa condição de possibilidade do próprio texto e do que nele ocorre. O que é dado na textualidade é a ação humana (ação de um ator, ação do próprio texto e seu mundo, e do leitor-intérprete). Mas o texto também é capaz de compor a ação divina (entra no discurso através de elementos semânticos, metafóricos e simbólicos). Uma narrativa paradigmática pode ser Gn 3, 1-7. Ela é suscetível a uma leitura simbólica de sua linguagem em perspectiva da experiência de doação no texto.

Palavras-chave: Teoria do texto, hermenêutica, dom gratuito, significado, referência, *mythos*, ação, evento.

INTRODUCCIÓN

El acontecimiento del *fixar por escrito* propone maneras alternativas de concebir la realidad. Dejar que el texto con sus signos, significados, simbólica y semántica digan e inspiren al lector, supone el reconocimiento de la gracia que el mismo texto encierra. Este modo de considerar lo escrito tiene consecuencias para la hermenéutica. Valga decir que también para la hermenéutica en la teología: genera cierto modo de lectura narrativa y testimonial.

¿De qué manera en el fenómeno de *fixar por escrito* hay una experiencia del don que se da en el texto y esto cómo queda representado desde el pretexto de considerarlo según Gn 3, 1-7? No se trata de recurrir a una lectura histórico-crítica del texto bíblico. Tampoco se trata de negar la grandeza de dicha lectura. Más bien, lo que aquí se propone es una lectura de apoyo que parta del reconocimiento de que en el acto de escribir sucede algo, una donación que merece ser pensada. El ejemplo bíblico es un pretexto para considerar lo anterior.

La perspectiva que aquí se propondrá no contradice el enfoque histórico-crítico, pero sí tiene otro horizonte: cierta lectura canónica de la Sagrada Escritura, cierta narratividad que se origina en el lector-intérprete, es decir, a la manera de testimonio. El método histórico-crítico procuraba el sentido del autor o de los autores de los textos. La inspiración no era un concepto teológico relevante en el ejercicio de este método, pues lo importante era dominar el texto, hacerle confesar lo que quería el autor; pero en tal ejercicio el exegeta terminaba imponiendo su propia visión. La violencia hecha al texto se hacía violencia impuesta al lector. Ese era el riesgo del enfoque histórico-crítico.

Por su parte, la lectura canónica propone leer el texto tal como ha sido transmitido y tal como se dona al lector-intérprete. No se trata de encontrar a sus autores, ni sus intenciones, sino de dejar fluir

la vida que el mismo texto transmite. En este contexto ha cobrado fuerza en los últimos años la *Lectio Divina*. El texto escrito se pone al centro como modo respetuoso de interactuar con la realidad. Siendo la Sagrada Escritura un testigo inigualable de la Palabra de Dios, es importante enriquecer la posibilidad de estudios teológicos, estudiando el texto escrito como un don que al darse despierta al lector a nuevas posibilidades de estar en el mundo.

¿Cómo es posible que el texto comunique algo? ¿Acaso podría comunicar algo si en primera instancia no fuera el texto y su sentido el acontecer de la entrega, del don? En el presente artículo se buscará mostrar que en el texto sucede un *Logos* (discurso o lo que podría llamarse simplísimamente como acción), y que este *Logos* es el acontecimiento del don. Sin el don, entendido este como aquello que se da, que se ofrece libremente, no sería posible el texto ni su sentido.

METODOLOGÍA

El presente tiene como marco una hermenéutica de textos (específicamente, aquello que acontece en el texto escrito). Es hermenéutica porque interpreta la situación ontológica del discurso escrito, y es de textos porque a través de ellos pretende hallar los elementos para hablar del don. En el texto escrito queda fijada la huella, el vestigio, de algo primero y radical, aquello que se da o se entrega. Se trata del don mismo que es testimoniado por la escritura. Ahora bien, dado que el enfoque es este acontecer del texto, no se ha considerado un asunto obligado saturar el artículo de referencias bibliográficas. Más bien se pretende cierta narrativa y cierto lenguaje testimonial.

El artículo se divide en cinco partes: a) tratar de saber qué sucede en un texto. Para ello habrá que emitir una definición y tratar de encontrar aquello que se da en el texto; b) aquel darse del texto se le

llamará acontecer, lo que hará que se investigue el texto como acontecimiento; c) la manera propia de nombrar el acontecimiento es don y entrega. El don es excedente de sentido, es decir, metáfora y símbolo; d) la lectura alegórica de Gn 3, 1-7 mostrará el excedente de sentido. La cosificación del símbolo es la muerte del texto que no es asumido como don y, e) para finalizar, se propone directamente que el texto es en primer lugar entrega o don.

DEL TEXTO AL DISCURSO: DEL DISCURSO AL VIVIR

El concepto “texto” tiene algunas acepciones: a) en sentido general, como aquel acontecer del discurso que se fija por la escritura: “Llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura. Según esta definición, la fijación por la escritura es constitutiva del texto mismo. Pero ¿qué es lo que fija la escritura? Todo discurso” (Ricoeur, 2000a, p. 127); y, b) aquello que goza de inteligibilidad y su textualidad es susceptible de ser interpretada. En este caso hay pluralidad de textos, no solo los escritos: “el objeto de la hermenéutica es el texto, pero el texto es de varias clases [...] Lo que la hermenéutica considera lo hace en cuanto texto, como susceptible de ser textualizado” (Beuchot, 2009, p. 14). En cualquier caso, subyace la idea del texto como una manifestación que puede ser reflexionada o llevada al discurso por alguien que acciona en el vivir como un intérprete de aquello que se ofrece en el texto.

Llevar al discurso es posible gracias a una inteligibilidad o disposición que se hace interpretación. ¿Por qué el mundo se deja entender? ¿Por qué esa inteligibilidad es asumida como discursiva? ¿Qué discurre? Además, ¿por qué esa discursividad se puede fijar por escrito? En Ricoeur el texto es llamativo porque se trata de la acción de fijar por escrito; en la cita de Beuchot, sobresale que aquello

que se fija es la textualidad o una manera de darse del mundo. Como sea, se está aludiendo a aquello que se revela en la posibilidad de inteligibilidad y discursividad en tanto acto hermenéutico.

El acto hermenéutico no se refiere a la aplicación de reglas para interpretar, sino al ser humano que sucede en el vivir. En ese dinamismo del vivir *dispone* el mundo (crea cosmos u organización) y se configura (deviene vivir en cuanto vida narrada) (Ricoeur, 2009). El acto hermenéutico es la narración en la que consiste el vivir, pero el vivir también establece una circularidad con el carácter inteligible del mundo. Por esa razón, ser humano es moverse en el horizonte de la búsqueda por *explicitar* eso que sucede en su vivir y por *comprenderse* en tanto mundo (Ricoeur, 2000c).

Se podría decir que la existencia del texto se debe, al menos, a dos elementos: a) algo que se da en el vivir (como inteligibilidad y como discursividad); y, b) ese algo que es susceptible de ser fijado por escrito (Ricoeur, 2000a). ¿Qué hacer ante lo fijado por escrito? El discurso que se fija por escrito es relevante en cuanto dispone al lector-intérprete al vivir que se ha donado y se ha dejado disponer: ante lo fijado por escrito se puede posicionar el camino del vivir.

EL TEXTO ES ACONTECIMIENTO

Abrirse al vivir no depende, en ese caso, del autor del texto sino del intérprete: la mirada del intérprete halla lo donado en la fijación por escrito. Si el texto escrito supone una distancia con el autor, si supone referencialidades distintas: la

del autor y la del lector, y si aún a pesar de ello el texto propone nuevos sentidos, se puede decir que el texto mismo es un don. El don es acción y acontecimiento¹.

Una visión clásica del texto enseña que un lector ingresa a él para descifrarlo. La hermenéutica del romanticismo pretendía mostrar que el lector era capaz de conocer más del texto que el mismo autor. Eso se debía a que el lector ingresaba con mejores herramientas y ejercía una suerte de aprehensión del sentido. Sin embargo, con esto del don se pide hacer un giro: mirar el texto como don indica que no es el lector quien le otorga el sentido, sino que es el sentido el que se entrega, se ofrece y se pone de manifiesto. Aunque el lenguaje no toca las cosas, porque hay una discontinuidad entre signo y cosa, el texto en su radicalidad se abre al mundo (Ricoeur, 2014). Si bien, no toca las cosas en el sentido material del término, sí se abre a ellas. Una teorización del texto en cuanto don busca abrirse a la realidad:

La filosofía tiene la tarea principal de volver a abrir el camino del lenguaje hacia la realidad, en la medida en que las ciencias del lenguaje tienden a distender, si no a abolir, el vínculo entre el signo y la cosa. A esta tarea principal se añaden otras dos complementarias: volver a abrir el camino del lenguaje hacia el sujeto vivo, hacia la persona concreta, en la medida en que las ciencias del lenguaje privilegian, a expensas del habla viva, los sistemas, las estructuras y los códigos desvinculados de cualquier hablante, y, finalmente, volver a abrir el camino del lenguaje hacia la comunidad humana, en la medida en que la pérdida del hablante va

1 Acontecimiento indica una acción en un contexto amplio que impacta el contexto inmediato donde se está sucediendo. El acontecimiento no es un dato pasado, a eso habría que llamar acontecido, es una acción presente. El encuentro del lector con el texto es un acontecimiento, es la gestación de nuevos sentidos, de nuevas posibilidades de lectura, podríamos decir de una nueva vida. Esto por supuesto que modifica el entorno inmediato del lector.

unida a la de la dimensión intersubjetiva del lenguaje. (Ricoeur, 2014, pp. 41-42)

Si el texto es don, el acto de la interpretación se muestra no como un ejercicio de ‘robar’ el sentido, sino un dejarse encontrar por los sentidos que el texto encierra; ni el sentido (tejido intralingüístico) ni la referencia (mundo extralingüístico) serían posibles sin el darse. Este darse es un acontecer. No podemos entender el texto como un sistema que permite el discurso, es más bien una actualidad: el mundo que se hace presente al lector-intérprete en el sentido que se muestra. “Si todo discurso se actualiza como acontecimiento, todo discurso es comprendido como sentido” (Ricoeur, 2006a, p. 26).

EL ACONTECIMIENTO ES DON

El acontecimiento es don, precisamente, porque posibilita una nueva situación. Ahora bien, “el acontecimiento es mucho más que una ocurrencia, es decir, algo que simplemente sucede: el acontecimiento es el que contribuye al desarrollo del relato tanto como a su comienzo y a su final desenlace” (Ricoeur, 2009, p. 10). Esto supone una actitud distinta a la hora de tocar las puertas del texto: es preciso dejar de ver el texto como una colección organizada de signos que están ahí para ser decodificados, y asumir el texto como acontecimiento nuevo, es decir, como novedad que se entrega.

¿Qué se da? Esta pregunta supera la circunscripción del texto y toca los límites de una teoría del

texto. Es decir, un autor puede escribir con algunas intenciones. Por ejemplo, comunicar algún descubrimiento o alguna experiencia. Sin embargo, no se podría decir que su primera intención es donarse. El don es gratuidad. Cuando la acción de donar busca retribución, hablamos de una acción interesada. Desde el punto de vista del psicoanálisis, el donar (se) se expresa como interés. Hace extensible el objeto del deseo. El donante extiende su narcisismo en su obra y lo hace con una finalidad concreta: comprometer en el movimiento de su deseo al otro (prójimo) mediante lo Otro de su discurso (Lacan, 1976)². En este caso, hablar de don supondría un intercambio (Lacan, 1976)³. Esto pone en tela de juicio el talante de este don. Si se toma esta perspectiva, el entregar bajo el ropaje del interés tiene hondas repercusiones.

Las consecuencias del interés del don en el discurso que vehicula el deseo de lo Otro (ello), son: a) que el sentido queda en ‘entredicho’ por la disyunción entre el interés propio del deseo del autor y el interés propio del deseo del lector. Una lucha de intereses que sucede en el acto de leer, y b) el mundo al que se refiere el discurso (la referencialidad) se suspende por el juego del símbolo. No se puede dar el paso de la semiótica a la semántica, ni posteriormente a la hermenéutica. El lenguaje sería un juego cerrado incapaz de salir de sí mismo hacia el mundo. Recrearía su propio mundo, pero no iría al mundo extralingüístico. Los anteriores puntos se explicarían porque el deseo que se pone en el discurso mantiene suspendido al lenguaje como girando alrededor de sí mismo, sin posible apertura. Si esto es así, ni el sentido ni la referencia

2 Lacan distingue entre el otro (prójimo), lo Otro (el ello) y lo absolutamente otro (la divinidad).

3 En el “Seminario de la carta robada”, Lacan comenta un cuento de Edgar Allan Poe (llamado “La carta robada”): Una carta es puesta en escena y modula el comportamiento (lo que se espera) de cada personaje. Se genera un juego entre el dar-recibir-retornar. La carta representa el objeto ‘a’ del deseo; en cambio, los pretextos que tienen los personajes para descubrir la carta y su contenido es el objeto ‘A’ del deseo. El objeto ‘A’ es lo que se muestra, por ejemplo, que un personaje haga una visita inesperada a la habitación de otro personaje diciéndole que pasaba por allí y quiso saludarle. Pero en realidad el objeto ‘a’ de la visita permanece en secreto. El inspector que llega a la habitación de quien se había robado la carta llega con otro interés, el de saber el paradero de esta. Se da un juego del deseo bajo un ropaje de doble interés.

se da. A la pregunta ¿qué se da? Se respondería, el juego del objeto del deseo.

Si detrás del don está el interés, difícilmente se podrá hablar de acontecimiento, en todo caso, se hablaría de repetición de lo ya dado por el autor. El don o es gratuito o no es acontecimiento, sino repetición de lo acontecido. Solo un don gratuito posibilita hablar de un excedente de sentido.

EL EXCEDENTE DE SENTIDO

Paul Ricoeur articula la discusión sobre el excedente de sentido en su estudio sobre la metáfora. Este excedente, según el filósofo francés, o brota de la emoción o está presente en la semántica misma (Ricoeur, 2006b). Para Ricoeur el excedente está presente en la semántica de la metáfora más que en la emocionalidad del lector-intérprete. Así pues, el discurso fijado por escrito (texto) se caracteriza por pasar las fronteras del signo. La semántica contiene de suyo una capacidad de sobrepasarse. No se trata de un movimiento subjetivo del lector-intérprete, sino del discurso en tanto metafórico. El texto contiene en sí la posibilidad de auto-trascender. ¿Qué significa que exista este elemento en el discurso?

Es aquí donde se pone de manifiesto el don como estructura del texto. La situación parece sencilla: si el exceso lo otorga la subjetividad, es claro que brota de una experiencia personal (de alguien), y esto sería fácil de entender; pero si aparece ya en la dinámica de la metáfora, es evidente que hay algo en el lenguaje que permite que exista un elemento que sobrepasa el lenguaje mismo. La tesis que se manejará en este punto es que se trata de la manifestación del don gratuito. Para expresarlo mejor habrá que estudiar el texto con relación a la metáfora.

El texto fue definido como la fijación escrita del discurso. El discurso, en cuanto lenguaje, está

estructurado a modo de metáforas. La metáfora supone un escape del lenguaje univocista, acarrea el peligro de la equivocidad (Beuchot, 2009) y la posibilidad de la multivocidad. Hablar de excedente de sentido es proponer que en la metáfora misma ya se da, por sí, un excedente de sentidos. Quiebra la pretensión de univocidad y se abre a otras posibilidades. Esto se debe a la estructura de la metáfora: ella establece puente, realiza el préstamo y la translación de sentido porque en ella sucede el nombre y el movimiento (la epífora del nombre). “La metáfora se define en términos de movimiento: la epífora de una palabra se describe como una especie de desplazamiento desde... hacia” (Ricoeur, 2001, pp. 26-27). Esto significa que la posibilidad del excedente ya está presente en la metáfora.

Ahora bien, no es suficiente con detener la mirada en la metáfora. Si ella es capaz de abrirse, genera pluralidad de sentidos. Es así como al ir por este camino, la metáfora pone al investigador de frente al símbolo. “El símbolo completa la metáfora” (Ricoeur, 2006b, p. 57). Valga aquí incorporar una definición que parte del hecho de que existe una gran variedad de perspectivas sobre el símbolo:

Quizás el mejor modo de remontar el desconcierto y la desazón que produce esta imprecisión de la noción misma de símbolo podría consistir en situar lo propiamente «simbólico» en una determinada *actitud* –y el consiguiente *comportamiento*– ante los *signos*. Definido *signo* como «lo que, conocido, remite a otro», no cabe duda de que lo que llamamos «símbolo» debe subsumirse de algún modo ahí. Pero mientras que, en el caso normal, los signos remiten unívocamente a lo por ellos en cada caso significado, cuando las reflexiones antropológicas aludidas hablan de símbolo, entienden que hay *un plus* de remisión que desborda lo estrictamente significado; *plus* que va vinculado a una

constelación de connotaciones *emotivas*, con relevancia social (Caffarena, 2009, p. 447).

No es este el lugar de hacer un estudio pormenorizado acerca del símbolo. Basta con señalar aquí algunas de sus características fundamentales: a) se vincula al signo en tanto que tiene la capacidad de remitir a otra realidad; b) se desvincula del signo en cuanto hay un *plus*; c) además, completa la metáfora en cuanto vincula la emotividad; d) por esta razón, en el texto, la metáfora puede leerse de manera simbólica; e) por esta misma situación, el lenguaje mismo puede ser leído de modo simbólico; f) el símbolo tiene componentes intralingüísticos y extralingüísticos; y, g) podría decirse que la metáfora posibilita una lectura simbólica, acrecentando el sentido, llevando la metáfora a la pluralidad de sentidos. El excedente se desborda en el *plus*. Pero todo esto solo es posible por la gratitud de lo que se da.

Es ahora el momento de hacer una aplicación de lo que se ha venido diciendo hasta el momento. Se trata de hacer una lectura simbólica del lenguaje de un texto determinado. El texto en cuanto discurso fijado permitirá hallar el don por la vía del excedente de sentido que deriva en la pluralidad del sentido en los símbolos.

EL PARADIGMA DE GÉNESIS 3, 1-7

Para Ricoeur, la pluralidad de sentidos del texto termina en una acción. La acción pareciera ser un movimiento autónomo y posterior al texto. Sin embargo, cuando se habla de las Sagradas Escrituras no se puede decir que éstas remiten a una acción significativa, puesto que ellas mismas son ya acontecimiento y acción significativa. La acción no es un momento posterior, la lectura del texto es de suyo una acción significativa. En este sentido, lo que realiza el lector es acontecimiento en el Espíritu, la Palabra hace lo que dice, el

lector experimenta la creación ~~primera de nuevo~~ al enfrentarse al Texto en cuanto que allí se dona algo. No se trata de un acto mágico, sino de un acontecimiento del Espíritu. ¿Qué sucede cuándo aparentemente esta nueva creación no acontece? El texto queda prisionero de una interpretación individualista, que reduce la pluralidad de sentidos a la mezquindad absolutizada del aquí y ahora limitado. En consecuencia, el texto de Gn 3,1-7 resulta ser paradigmático. La bondad del texto es anulada por la mezquindad interpretativa de la serpiente. La serpiente es paradigma de aquello que sigue aconteciendo con cualquier lector de cualquier época. Leamos el texto:

(1) La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Dios había hecho. Y dijo a la mujer: «¿Cómo es que Dios os ha dicho: no comáis de ninguno de los árboles del jardín?» (2) Respondió la mujer a la serpiente: «Podemos comer del fruto de los árboles del jardín. (3) Más del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis, so pena de muerte.» (4) Replícó la serpiente a la mujer: «De ninguna manera moriréis. (5) Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, concedores del bien y del mal.» (6) Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió. (7) Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y, cosiendo hojas de higuera, se hicieron unos ceñidores. (Biblia de Jerusalén, 2000, Gn 3, 1-7)

He aquí un texto. Hay un discurso *fijado por escrito*. Quizá este tipo de escrito pertenezca a esa clase que sustituyó el habla por el signo. El texto ha adquirido una vida independiente de la tradición oral (contexto y demás) en que fue transmitido. En él se

da una direccionalidad hacia el interior mismo del discurso, sentido (intralingüístico), y se refiere al problema del mal (extralingüístico). Aunque en el campo de la referencia muchos otros discursos pueden converger con este dado el carácter abierto del lenguaje, es posible que la tradición de donde proceda este texto tenga un interés propio. Sin embargo, algo más radical y primario sucede allí: el texto simplemente se da. Este darse supera la virtualidad del deseo de Otro. Por ejemplo, supera el mero ámbito de la fijación de la prohibición. Lleva al lector-intérprete a ponerse en una actitud de brazos extendidos, de acogida. A medida que va desplegando la inteligibilidad del relato, se le desvela al lector un sentido que brota del acontecimiento de encuentro entre obra y lector.

Las metáforas usadas provocan un excedente de sentido que paradójicamente denuncian el encadenamiento del sentido. El lector encuentra que no se puede hacer una lectura unívoca de lo que es la serpiente, la mujer o el hombre, así como tampoco del significado del árbol o de Dios. El hecho de que la serpiente hable ya remite al lector a un mundo distinto al que transita diariamente. La metáfora se desdobra: por un lado, cumple un papel dentro del discurso, por otro, remite la imaginación del lector a otro lugar. La metáfora deviene símbolo. La figura de la serpiente expresa la capacidad de la metáfora de transitar al símbolo. Que la serpiente se haya convertido en símbolo revela el *plus* de sentido de la escritura.

El texto parece sugerir que Dios habla para prohibir. La mujer lo recuerda. La metáfora del comer del árbol del bien y del mal se hace símbolo de la caída. Comer del árbol del bien y del mal sugiere el modo como la serpiente impone el *logos* propio al escrito cuando un lector-intérprete pretende descifrar un texto. Es significativo que haya muchas interpretaciones del texto a favor del papel de la serpiente describiendo el acontecimiento como experiencia de desvelamiento o como paso de la infancia a la adultez. La serpiente entra en el escrito

forzándolo, dominándolo, ejerciendo su poder sobre él. El acceso al fruto expresa que el lector debe dejarse encontrar por el mundo del texto y no al contrario. El lector debe dejarse iluminar por lo que se da en el texto, aquel don gratuito. Proceder de otra manera es violentar el texto mismo y hacer de él un objeto.

La serpiente hace del lenguaje plural un lenguaje equívoco. Pero aun así es posible otra interpretación. La metáfora y el símbolo abren la posibilidad del *plus*. En efecto, el relato cuenta el encadenamiento del sentido, pero el texto encierra en sí la superación de ese encadenamiento. El texto mismo es la clave que nos permite encontrarnos con la libertad con la que Dios creó a lo humano; emite su luz encontrando al lector y sugiriéndole un nuevo sentido. De esta manera expresa su talante de don, de entrega.

El motivo por el cual el texto del Génesis es considerado aquí paradigmático es porque en las diversas construcciones judías y cristianas que se refieren al problema del mal y del pecado en el mundo, se hace alusión a este. Se suele recurrir a la explicación del mal a la luz del pasaje bíblico. Proceder así no es algo desatinado, más bien parece revelar algo.

El símbolo de la serpiente sigue vigente. El deseo de adueñarse del sentido es el deseo de someter al otro. Ese deseo está presente en todos los ámbitos de la vida. En el discurso político, en el ejercicio del derecho, en el ejercicio de los oficios religiosos. Silenciar el texto y absolutizar la hermenéutica del yo que se impone no solo es una tentación, es hoy también el modo como el pecado se estructura.

El modo de proceder de la serpiente consiste en someter al lector-intérprete a su juego. Jugar a ser como dioses. La serpiente enseña cómo hacerlo. Ella es quien somete al dominio de su interpretación. La serpiente hace caer a estos personajes en una competencia por la divinidad.

Además, la serpiente se esfuerza en mantener al ser humano en el dominio de su interpretación de Dios. Sumerge a la mujer y al varón en el juego que hace parecer que el obrar de Dios es una especie de prohibición y desconfianza de lo humano. En este caso, el texto del Génesis es un reto abierto todavía hoy. Los horizontes de sentido siguen encadenados a la interpretación de la serpiente. El más astuto de los animales sigue dominando la interpretación y el texto no tiene el *plus* que debe tener.

Ante este dominio del sentido, la propuesta que se hace es reconocer que en primera instancia en el texto hay algo que se da. Razón por lo cual el texto puede ser llamado don. Lo que se da libera el sentido del dominio de la serpiente y revela a Dios en su amor.

EL TEXTO BÍBLICO: DON Y DONANTE

La serpiente se hace dueña de la interpretación de la Palabra de Dios. Fija su sentido. Ahora bien, ¿el texto escrito no corre el riesgo de fijar el sentido? ¿De qué modo podemos hablar de don en la fijación escrita? ¿Qué es el don con relación al texto? Este es un tema clásico dentro de la teología cristiana. En efecto, si todo texto es don en cuanto que posibilita una pluralidad de nuevos sentidos, el texto de la Sagrada Escritura es ya en sí un sentido que compromete al lector con lo real y lo abre a un más allá de lo fijado, no sólo en la Escritura, sino en la misma historia. El texto coloca al lector en la tesitura de la vida misma de Jesús que es vida del resucitado. Ya los medievales veían el mundo como un texto entregado por Dios. Él había ofrecido dos textos, la Biblia y el mundo. En ambos un *Logos* fijado transmitiendo un mensaje de libertad (De San Víctor, 2011, Cap. VIII). Hay un talante especial del don en relación con el texto sagrado. El donante se ofrece y es el mismo texto ofrecido, es decir, el texto no es distinto de quien

lo transmite, sino que el donante es el mismo texto entregado. Lo que se dona se recibe libremente. “Si el receptor se ve obligado a recibir lo que se le da, entonces lo recibido se convierte en imposición [...] si tiene necesidad de lo que recibe, tampoco puede hablarse de donación o regalo” (Ballester, 2002, p. 13). El don es gratuito o deja de serlo.

La gratuidad y el don hacen de la hermenéutica un acontecimiento teológico. La gratuidad habla de un quién que ofrece o se ofrece libremente sin ningún interés propio. Solo hay entrega. El don es aquel elemento trascendente en toda escritura y es la trascendencia misma en la Sagrada Escritura. En el texto, el excedente de sentido es aquel constitutivo de la semántica que comunica algo que se ofrece en lo escrito, que hace que lo escrito no sea unívoco sino que tienda a la pluralidad de sentidos. Hay una apertura del lenguaje al mundo de la vida (referente). Sin esa apertura no habría ninguna posible relación entre el signo y las cosas. La apertura posibilita aquel plus que opera en el símbolo. Todo esto hace parte del acontecimiento como donación. En este sentido, la Sagrada Escritura posibilita el ser don. En Ella el donante mismo es el don. Además, el donante-don deviene él mismo en la posibilidad de que todo texto sea don.

El donar(-se) es ante todo la acción que parte desinteresadamente de alguien y se dirige a otro que tiene la capacidad de acoger libremente. Este dinamismo no se pierde nunca como lo sugiere el mismo Paul Ricoeur: “Mi tesis es que la acción misma, la acción significativa, se puede convertir en objeto de la ciencia sin perder su carácter de significatividad gracias a un tipo de objetivación semejante a la fijación que se produce en la escritura” (Ricoeur, 2000b, p. 176). Así, por este préstamo de la escritura, la acción toma carácter de textualidad. Aquello que ofrece la acción en su textualidad es el contenido proposicional y la fuerza de su ilocución (la palabra que hace cosas) (Ricoeur, 2000b).

Si bien parece que en Paul Ricoeur se da un paso del texto a la acción, y de la acción a la acción significativa, lo que aquí nos interesa es aquello que sucede en el texto. En este hay una acción primigenia llamada don. La fuerza ilocucionaria y el contenido proposicional es el modo como el don acontece en el texto. El texto es don que se hace don y posibilita el don.

El contenido proposicional de una acción tiene que ver con la capacidad de comunicar algo que se deja leer en la acción. Por su parte, la fuerza ilocucionaria crea realidad, es decir, el decir es ya un hacer. Aquí aparece un núcleo teológico propio de la tradición de la Edad Media. Hay cierta semejanza con aquello propuesto por Hugo de san Víctor: la acción de Dios acontece (se da) gratuitamente en el texto mismo. El don como acción es textualidad y así se ofrece para ser acogido. Se deja leer y crea realidad. No sería posible el texto sin el don que en él acontece.

Lo que se dice de todo texto sucede de modo sublime en la Sagrada Escritura. Ya se dijo antes que el donante se hace texto y que el don mismo es el donante en el texto. Este don se hace a la vez don en quien lo escucha. En este sentido, la palabra Testimonio resulta pertinente. El donante se identifica con el don y a la vez el don se identifica con el receptor del don, haciendo que el receptor sea reflejo del donante y expresión viva en acto del don:

El sentido del testimonio parece entonces invertido; el término no designa más una acción de palabra, el relato oral de un testigo ocular sobre un hecho al cual él ha asistido; el testimonio es la acción misma en tanto que ella atesta en la exterioridad el hombre interior mismo, su convicción, su fe (Ricoeur, 1972, p. 43).

Según la tradición, al hablar de inspiración la Sagrada Escritura tiene como autor a Dios y al

hagiógrafo quien escribió el texto. La comprensión del texto como don añade un nuevo elemento: la Sagrada Escritura se transcribe en la vida del creyente, el creyente se hace testigo del texto, testigo del don. Lo escrito en el texto se inscribe también en el corazón. Ya el propio S. Tomás leía de este modo la inspiración, que es el modo como el cristianismo ha articulado el don:

Era conveniente que Cristo no escribiera sus enseñanzas. En primer lugar, por su dignidad. Porque cuanto más excelente es el maestro, más excelente debe ser su modo de enseñar. Por eso a Cristo, maestro supremo, le competía imprimir sus enseñanzas en el corazón de los oyentes. (De Aquino, 2006, S. Th. III, q. 42, a. 2, Resp.)

El caso del texto sagrado sugiere una ontología de apertura del texto en donde la posibilidad de Dios y la humana se realizan al modo de cierta hipóstasis de la acción divina y la humana.

La pregunta es ¿cómo se realiza en el texto sagrado el modo de cierta hipóstasis en la que aparece la acción de Dios y la humana? ¿Podría sostenerse que es posible leer en el texto sagrado huellas o vestigios del obrar de Dios o el don es solo acción humana? Lo que vale del texto como don, vale todavía más para la Sagrada Escritura, con la salvedad que el don no oculta al autor, sino que lo muestra no para imponer su sentido, sino como posibilidad de nuevos sentidos. Mientras que toda otra escritura puede terminar ejerciendo la violencia de la intención del autor, en la Sagrada Escritura el autor mismo es el don que se muestra y se entrega, pues el autor mismo se ha hecho Escritura. El autor se entrega en el texto a una cantidad no calculada de lectores-intérpretes, pero también se entrega la obra. A su vez, el lector-intérprete es iluminado, puesto de relieve por aquello que sucede en lo escrito. En este sentido el texto como don mueve al ser humano, lo transforma. No lo deja

inmune. La acción humana es obra abierta. Hay cierta espiritualidad de la escritura.

Solo el discurso, y no el habla, está dirigido a alguien. Este es el fundamento de la comunicación. Pero una cosa es el discurso que se dirige a un interlocutor igualmente presente en la situación de discurso y otra es dirigirse, como ocurre habitualmente en todo fenómeno de escritura, a cualquiera que sepa leer. En lugar de estar dirigido únicamente a ti, segunda persona, lo que está escrito se dirige al público que él mismo crea. Esto también señala la espiritualidad de la escritura, la contrapartida de su materialidad y de la enajenación que impone al discurso. [...] La relación leer-escribir deja de ser un caso particular de la relación hablar-escuchar. Pero al mismo tiempo el discurso se revela como discurso en la universalidad de su orientación. Al evadirse del carácter momentáneo del acontecimiento, de los límites vividos por el autor y de la estrechez de la referencia ostensiva, el discurso escapa a los límites del cara a cara. (Ricoeur, 2000b, p. 175)

El discurso escrito se dirige a más lectores que están fuera del límite del momento en que se escribe. Se supera el instante. Esta cierta universalidad de la orientación no sería plausible sin el carácter de apertura que hay en el texto: el discurso que se fija. Sin embargo, lo que se revela enfáticamente es que en el discurso hay aquel darse gratuitamente como plataforma de todo posible decir. En este sentido, todo texto participa de algún modo de la particularidad de la Sagrada Escritura, ya que el texto es don como acción de Dios.

En el relato del Génesis Dios se ofrece, mas no se deja objetivar. Se hace radicalmente libre para dar. En esta dirección, el texto evocado del Génesis se reafirma como paradigmático de cuanto se ha venido diciendo. El árbol del cual no se puede comer comunica que el modo de ser en el jardín no es

cogiendo el fruto, al tratar de objetivarlo mediante un esfuerzo intelectual, sino dejar que el fruto se haga ostensible. Que se muestre y así permita la luminosidad de quien habita el jardín. El habitante del jardín, iluminado, puesto de manifiesto por lo otro distinto de él (el don de Dios), no necesita arrancar el fruto del sentido, sino que se hace a partir de la experiencia de aquella presencia.

Pero ¿cómo sucede la acción de Dios en la trama humana, en el disponer la acción por medio de la composición? Mediante la posibilidad que tiene de ser textualizada, es decir, porque significa y refiere; pero también porque significa y confiere. No es un juego de palabras. La acción de Dios se deja fijar, pero fijar la acción de Dios es abrirla a una pluralidad nueva de sentidos. Referir y conferir son dos verbos que explicitan la cualidad del obrar de Dios. En la Sagrada Escritura, por ejemplo, la Palabra se refiere al mundo, es Palabra abierta que indica pero que también confiere, es decir, entrega algo al mundo, le da cabida al ser y sus modos. Por esto, hay experiencia del don en el texto.

El texto puede ser experimentado como don. En el texto se manifiesta la acción de Dios. Su acción se teje impulsando también las acciones humanas. Trama en el griego de Aristóteles es *mythos*. El *mythos* condensa en sí la posibilidad y el hecho: es construcción y es trama. Construcción de la trama es disponer de manera coherente los hechos, y así componer el relato.

Cuando Aristóteles, al sustituir el definidor por lo definido, diga que *mythos* es “la disposición de los hechos en sistema” (he ton pragmaton systasis) (50^a, 5), habrá que entender por *systasis* (o por el término equivalente *synthesis*, 50^a, 5) no el sistema (como traduce Dupont-Roc y Lallot, op. cit., 55), sino la disposición (si se quiere, en sistema) de los hechos, para señalar el carácter operante de todos los conceptos de la poética. Por eso, sin duda, desde las primeras

líneas, el *mythos* se pone como complemento de un verbo que quiere decir componer. (Ricoeur, 2007, p. 82)

El *mythos*, más que hablar de un sistema, trata de la disposición de los hechos en un orden o sistema. Sin embargo, es más disposición que sistema. Por eso, la acción más apropiada para hablar de *mythos* es componer. Nótese en esto que la teoría del *mythos* se ha buscado dentro de los conceptos de la poética. Así, *mythos* va junto con *poiesis*, crear (Ricoeur, 2001). Componer está asociado a crear. La cualidad de este crear quizás sea puesta de relieve por otra categoría que acompaña a *mythos*. Se trata de la *mimesis*, la disposición (imitación) de la acción. “El *mythos* constituye la imitación de las acciones (1450 a 3)” (Ricoeur, 2001, p. 55). Por esta relación con la acción es que se vincula a *mimesis*. Pero más que imitación, es disposición. Así lo escribe en otro libro: “Conservo para mi trabajo esta cuasi identificación entre las dos expresiones: imitación o representación de la acción y disposición de los hechos” (Ricoeur, 2007, p. 84). Se logra así una semejanza entre *mythos* y *mimesis*.

“La imitación o representación es una actividad mimética en cuanto produce algo: precisamente la disposición de los hechos mediante la construcción de la trama” (Ricoeur, 2007, p. 85). Así pues, componer, y en el caso del presente artículo, componer el discurso, es ponerse ante la textualidad de la acción; ante su legibilidad. De otra manera no habría posibilidad de *mimesis*, no habría cómo disponer la acción en una trama. Es debido a este talante de legibilidad que se posibilita para tal.

Mientras que Ricoeur resalta el paso del texto a la acción, en este artículo se busca resaltar de qué

modo la acción es constitutiva del texto. Esta acción es don. Ahora bien, esto funciona como recuento de lo que se ha venido tratando hasta este punto. Sin embargo, lo que se dice acerca del *mythos* se hace con la finalidad de mostrar cómo entra en la trama de la acción humana otro modo de ser llamado acción divina. Es pertinente lo dicho ya que se relaciona con el texto porque lo que en él hay, en la fijación de su discurso, es una disposición, una composición que parte de algo que se da.

Génesis 3, 1-7 muestra la ruptura, el mal en el mundo, y que este opera. El texto lo expone mediante el uso de la trama. En el relato hay un momento previo, un nudo y un desenlace. Pero, lo que se pretende resaltar en la presente lectura-interpretación de Génesis, es que hay una radicalidad en el texto. Se trata del don. El nombre de Dios aparece para hacer manifiestos a Eva y Adán. La acción de Dios revela al ser humano. No se trata de una prohibición por gusto o placer divino. Como si dijera, «prohibo para deleitarme en la transgresión de la ley». Si así fuera, la acción de Dios sería interesada, cargada de deseo. Sin embargo, esta lectura no hunde la mirada en la prohibición, sino en el acto revelatorio que acontece bajo el nombre de Dios.

Después de comer el fruto los personajes del Jardín se avergüenzan de su desnudez⁴. El significado del radical hebreo *ʿrm* oscila entre el estar sin ropajes, el ir con alguna indumentaria, y el ser plenamente conocido para ser expuesto (De Ausejo, 1963, p. 455). Así pues, entrar con esta actitud al fruto, es ser despojado por el fruto mismo. Arrebatarse la lectura es ser desvestido ante la propia mirada y la del otro (prójimo). La acción de Dios revela que la actitud de entrada es como la de quien recibe,

4 No se trata de pudor en el sentido actual del término. Estar desnudo es descubrir las vergüenzas. Así ya se ve cuando los hijos de Noé ven la desnudez de su padre. La vergüenza no tiene nada que ver con los órganos sexuales de los individuos, sino con sus fragilidades, es decir, con aquello que puede ser usado para manipular lo humano. Este es el motivo por el que Yahvé se enoja con los hijos de Noé. Descubrirle sus vergüenzas, significaba tener un modo de dominar al propio padre. De ahora en adelante nada es transparente, de ahora en adelante es el mismo Dios quien nos da de vestir. Es significativo que el Hijo muera desnudo en la cruz, es aquel que puede mostrarse en total transparencia, sin que sea objeto de dominio para los demás. La desnudez de Jesús en la cruz puede ser interpretada no solo como escarnio, sino como gesto de dominio moral.

la de quien se deja componer desde lo dado. La presencia de Dios hace que los otros personajes se encuentren bajo otra mirada y, por lo tanto, bajo otro tipo de relaciones.

En el caso del texto como don, el discurso y lo que se da en él hace que el lector-intérprete, en un nivel radical, brille, se automanifieste, se revele. Así se constituye. Aprehender el sentido es una jugada maestra de la serpiente. ¿Se puede ingresar así al texto? Claro, pero ejerciendo sobre él la violencia, y por acto reflejo, el despojo del lector; la mirada abyecta. No quiere decir esto que todo sea esperar que el texto se dé. Sobre lo que se ha insistido aquí es que el acto primero y radical es dejarse encontrar por aquello que se da en el texto. Luego sí puede emerger la pregunta como un indagar o investigar propio del lector. Enseguida acontecen las demás objetivaciones.

En esto hay que marcar una diferencia: ¿Dónde reside el acto primero y radical de la relación entre el autor-texto-lector? La hermenéutica del romanticismo fijaba este acto en la capacidad del lector de penetrar en el texto y conocer de él y del autor más que el autor mismo. En cambio, el presente artículo reconoce que hay algo que se da en el discurso escrito, se trata del don que puede ser experimentado: la experiencia del don. Este sería el acto fundante de toda lectura e interpretación.

Después de este acto fundante puede suceder que el autor-lector quiera ingresar objetivando el sentido y asiendo el mundo, la referencia. Esto es válido, pero no como acto primero. Aquí reside la diferencia. ¿Qué hubiera pasado si en el relato, aquellos seres humanos hubieran esperado que Dios entregara el fruto por sí mismo? Es más, ¿hubiera sido necesaria esta entrega teniendo en cuenta que la acción de Dios ya realizaba esta función de desvelar al ser humano como luminosidad? Pero en el relato del Génesis, la acción primera y radical es la objetivación, aprehensión del fruto, para adquirir sabiduría. El acto fundante es el dar-

se. Es así como aquí el texto es don, entrega, en un acto radical y fundante.

CONCLUSIONES

El texto es el discurso que se fija por escrito. Así, no consiste en tomar el lugar del habla, sino en ser otro modo frente al habla. Por esto, se hace posible una teoría del texto como algo independiente del hablar. Esta puerta de acceso se puede llevar a otras repercusiones.

Aquello que se da en el texto es acontecimiento. El sentido y la referencia son posibles gracias a esta especie de plataforma o condición de posibilidad denominada aquí como don. El sentido se entrega al lector-intérprete; lo mismo que el mundo al que se dirige el discurso mediante su función referencial. Por su parte, el lenguaje consiste en abrirse al mundo de la vida. De esta manera, aunque existe una discontinuidad entre signo y cosa, la apertura establece una continuidad entre ambas.

¿Qué se da en el texto? No se trata de un darse bajo la virtualidad del objeto del deseo. Para que sea un auténtico donarse, se requiere que aquello que se entrega carezca de interés. Solamente aparece como gratuidad. El acontecimiento es ponerse de relieve para iluminar al lector-intérprete. Se da en el texto la gratuidad.

Un texto paradigmático del presente estudio puede ser Génesis 3, 1-7. Allí, cada una de las metáforas devela el excedente de sentido. Pero no basta con una lectura metafórica del relato. La metáfora también puede ser leída desde el símbolo. El símbolo completa la metáfora en tanto que vincula la emotividad del lector. Así se da cabida a la lectura simbólica del lenguaje metafórico. El lenguaje sale de las casillas de la univocidad y tiende a la equivocidad. Esto se logra por un *plus* que emerge en el símbolo.

En el lenguaje metafórico y simbólico aparece un elemento que pudiera considerarse como la auto-trascendencia del lenguaje. En la semántica de la metáfora aparece un dinamismo inherente (el excedente) que no brota de la subjetividad, sino que hace parte del discurso. En el símbolo, el *plus* pone de manifiesto la apertura del lenguaje, la condición de posibilidad de este. Se trata de un darse que acontece en el lenguaje.

Aquello que se da enseña que, radical y primeramente, una lectura-interpretación debe ser el dejarse encontrar y no forzar el texto. La luminosidad del don constituye al lector-intérprete, en un acto fundamental. Los desarrollos posteriores sí permiten la objetivación según los intereses del sujeto, pero en un acto fundamental, el texto es ante todo donación.

Ser donación también es ser acción. La acción significativa sucede en el interior del texto como discurso. Lo anterior se evidencia cuando en el texto se dispone la acción para componer tramas. El *mythos*, la *poiesis* y la *mimesis* ponen a la vista que por medio del texto se puede rastrear el don gratuito. En el texto entendido de esta manera converge la acción de Dios con la acción humana. La acción de Dios es susceptible de ser textualizada. Ella tiene significado y también la función ilocutiva de su textualidad. Por esto, puede comunicar y crear realidad.

Una muestra de la concepción del texto como don es que también el mundo puede ser concebido como un texto que brota del accionar divino. Dios se entrega actuando y deja que se pueda entender su acción como textualidad. Así, el nombre de Dios entra en el *mythos* humano.

REFERENCIAS

- De Aquino, S. T. (2006). *Suma de Teología, III*. Vol. 5. Madrid: BAC.
- Ballester, M. G. (2002). *La gracia. Gratis et amore*. Salamanca: San Esteban.
- Beuchot, M. (2009). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: UNAM.
- Biblia de Jerusalén. (2000). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Caffarena, J. G. (2009). *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Trota.
- De Ausejo, Serafín, O.F.M. (1963). *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder.
- Lacan, J. (1976). *Escritos II*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2000a). ¿Qué es un texto? En P. Ricoeur, *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. (pp. 127-147). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2000b). *El modelo del texto*. En P. Ricoeur, *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II* (pp. 169-195). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2000c). *Explicar y comprender*. En P. Ricoeur, *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II* (pp. 149-168). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad.
- Ricoeur, P. (2006a). *El lenguaje como discurso*. En P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido* (pp. 15-37). México: Siglo XXI.

Ricoeur, P. (2006b). *La metáfora y el símbolo*. En P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido* (pp. 58-82). México: Siglo XXI.

Ricoeur, P. (2007). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI.

Ricoeur, P. (2009). La vida: un relato en busca de narrador. *Ágora*, 25(2), 9-22.

Ricoeur, P. (2014). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós.

Ricoeur, P. (1972). *L'hermeneutique du témoignage*. En Castelli, E. *La Testimonianza* (pp. 35-61). Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milani.

De San Víctor, H. D. (2011). *Didaskalion de studio legendi*. Madrid: BAC.