

La Biblia como literatura: lecturas postseculares

The Bible as Literature: Post-secular Readings

SULTANA WAHNÓN

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Granada
Campus de Cartuja, s/n. Granada, 18071
swahnon@ugr.es
<https://orcid.org/0000-0002-7324-2030>

RECIBIDO: 28 DE JUNIO DE 2023
ACEPTADO: 13 DE SEPTIEMBRE DE 2023

Resumen: El objetivo de este trabajo es utilizar la categoría habermasiana de lo postsecular para describir y explicar las transformaciones de la interpretación de la Biblia desde mediados del siglo xx. Tras elaborar una posible definición de las lecturas postseculares, por confrontación con las religiosas y las seculares, el núcleo del trabajo trata de demostrar la existencia de una hermenéutica postsecular *avant la lettre*, que, según se argumenta aquí, habría sido previa no solo a la elaboración del concepto por Habermas, sino también al resurgimiento del fenómeno religioso dentro de las actuales sociedades multiculturales y en el contexto de la globalización. Para indagar en estas tempranas manifestaciones del espíritu postsecular, se han seleccionado los comentarios bíblicos de tres relevantes autores contemporáneos: el filólogo Luis Alonso Schökel, el teórico y comparatista Harold Bloom y el filósofo Paul Ricœur. Los resultados del análisis permiten concluir que algunos cultivadores de esta hermenéutica postsecular fueron conscientes de estar fundando algo nuevo, lo que, en el caso de Paul Ricœur, se tradujo en la elaboración de un importante concepto, el de *poscritica*, sinónimo y, por tanto, precedente del actual concepto habermasiano.

Palabras clave: Biblia. Literatura. Hermenéutica. Estudios postseculares.

Abstract: This paper describes and explains the transformations in Biblical interpretation since the mid-20th century by means of the Habermasian category of the Post-secular. After proposing a possible definition of post-secular readings as distinct from both the religious and the secular ones, the article substantiates the claim that a Post-secular hermeneutics *avant la lettre* preceded not only Habermas's elaboration of that concept but also the reawakening of religious phenomena in current multicultural societies in a global context. In order to spell out these early instances of a Post-secular spirit, the Biblical studies by three relevant contemporary authors have been selected: scholar Luis Alonso Schökel; literary critic and theorist Harold Bloom, and philosopher Paul Ricœur. The results of my analysis hint to the conclusion that some practitioners of this Post-secular hermeneutics were aware of being at the start of something new. In Paul Ricœur's case, this leads to the development of a new concept, *post-criticism*, synonymous and forerunner to the current Habermasian concept.

Keywords: Bible. Literature. Hermeneutics. Post-secular Studies.

* Este trabajo es resultado de los proyectos de investigación «Procesos de subjetivación: biopolítica y política de la literatura. la herencia del primer Foucault» del Ministerio de Economía y Competitividad (PID2019-107240GB-I00) y «Políticas de la literatura en la era postsecular» financiado por Fondos FEDER y la Junta de Andalucía (A-HUM-732-UGR20).

La finalidad de este trabajo es utilizar la categoría habermasiana de lo postsecular para describir y explicar las transformaciones que tuvieron lugar, en la segunda mitad del siglo XX, en los procesos de lectura e interpretación de la Biblia. La hipótesis que voy a defender es que la interpretación de la Biblia habría experimentado un proceso de postsecularización desde, como mínimo, mediados del pasado siglo, en fechas, pues, bastante anteriores a la elaboración de ese concepto por parte de Habermas. Como se verá al final del trabajo, la categoría de lo postsecular habría tenido, sin embargo, un importante precedente en otra muy similar que Paul Ricoeur empleó desde los años cincuenta: la de «poscrítica». El núcleo del trabajo estará dedicado, por eso, a poner de manifiesto la existencia y vitalidad del *diálogo* postsecular o poscrítico que una serie de escritores, teóricos, pensadores y filósofos, tanto cristianos como judíos, habrían mantenido con los textos bíblicos a lo largo de las últimas décadas. El objetivo es demostrar que los contenidos de la Biblia se empezaron a *traducir* a lenguaje secular o, dicho de otra manera, a *interpretar* postsecularmente, al menos medio siglo antes de que Habermas planteara la necesidad de ese diálogo y de esa traducción en sus conocidos trabajos sobre las sociedades postseculares (Habermas [2001] 2002; [2005] 2007; 2008). Trataré asimismo de probar que lo así constituido en esos años habría ido conformando un nuevo tipo de *hermenéutica bíblica*, fórmula que, si durante siglos ha designado únicamente el conjunto de las interpretaciones teológicas y rabínicas del texto sagrado, en la actualidad —y merced al proceso de postsecularización al que hace referencia este trabajo— puede ya aplicarse sin inconveniente alguno a las lecturas procedentes de los ámbitos de la filosofía y los estudios literarios, tales como las que aquí se van a analizar.

EL «ENTRE» POSTSECULAR

Para decidir sobre la existencia de una hermenéutica bíblica postsecular *avant la lettre*, es imprescindible acordar previamente qué se va a entender por lectura o interpretación postsecular de la Biblia. A manera de hipótesis, la definiré aquí como una lectura ubicada en un lugar intermedio, a medio camino entre lo religioso tradicional y lo secular moderno. La diferencia con las lecturas religiosas es fácil de explicar: las interpretaciones a las que daré el nombre de postseculares no se acercan a la Biblia para acceder, a través de ella, a la *Verdad Revelada* por Dios a la humanidad, ni tampoco para conocer la *verdad histórica* del pueblo hebreo y de sus relaciones con la Divinidad en un momento concreto de la historia. En lo que a esto respecta, la hermenéutica post-

secular, tal como aquí se va a entender,¹ estaría mucho más próxima a la secular, puesto que, como ella, concibe y aborda el conjunto de los textos bíblicos como obra humana y no divina, y puesto que, también como la secular, estima que sus contenidos no serían históricos, sino más bien imaginativos o, como mucho, legendarios: una mezcla de historia y ficción.

La diferencia con las lecturas seculares es algo más compleja, y explicarla obliga a recordar en qué consistió, en esencia, el proceso de secularización de la Biblia. Ilustraré sobre esto con el ejemplo de uno de sus más grandes representantes, el filósofo Voltaire, azote de las religiones y, por lo mismo, despiadado crítico de la Biblia. Tal como él la cultivó en su *Filosofía de la historia* ([1765] 2000), la crítica de la Biblia consistía, justamente, en poner en evidencia su falta de veracidad histórica, llamando la atención sobre lo inverosímil e irracional de los hechos en ella narrados. Dado lo temprano de su crítica, el filósofo la llevó a cabo con cautela y mucha ironía. Por ejemplo, en cierto momento en que estaba comparando los pueblos o «razas» de la tierra, y tras defender la idea de que la especie humana había disfrutado de «una vida más sana y feliz» en los países que disfrutaban de «climas favorables», Voltaire hizo el siguiente inciso entre paréntesis:

(Lo cual no equivale a decir que los hombres hayan vivido jamás trescientos o cuatrocientos años: esto es un milagro muy respetable en la Biblia, pero en cualquier otro sitio es un *cuento absurdo*). (11; cursiva nuestra)

El pasaje contiene lo esencial de la crítica volteriana, puesto que reduce a «cuento absurdo» lo que hasta entonces pasaba por ser la historia verdadera del pueblo hebreo. En un capítulo posterior el autor volvió a utilizar una expresión muy similar, la de «fábulas absurdas», para referirse a «prodigios» bíblicos del tipo de: «Las apariciones de ángeles a los patriarcas, el paso del mar Rojo, las diez plagas de Egipto; la inconcebible multiplicación del pueblo judío en tan poco tiempo, y en un terreno tan pequeño...» (227). Voltaire recordó, además, que, por hacerse eco de estos «hechos» en su obra, los antiguos romanos habían conceptuado al historiador hebreo Flavio Josefo de «mentiroso y visionario» (225). Sin llegar a sostenerlo en nombre propio, el autor lograba así arrojar una sombra de duda sobre los contenidos de la Biblia,

1. Dado el auge actual de los estudios postseculares, existen, lógicamente, otras maneras de entender el concepto. Una selección de la ingente bibliografía en la que se ha debatido sobre el particular puede verse en el trabajo «Literatura y secularización: el estado de la cuestión» (Martínez 2023).

que extendió incluso a la clase de hechos extraordinarios a los que él mismo siguió dando, por cautela o por convicción, el nombre de «milagros».

La secularización, cuyo objetivo fue emancipar a la humanidad de la tutela o yugo que sobre ella ejercían las religiones, consistió, pues, en gran medida, en una nueva manera de leer la Biblia, en una hermenéutica secular, merced a la cual lo que antes se percibía o interpretaba como un relato veraz de hechos ocurridos realmente pasó a ser recibido como fábula, cuento, mentira... Entre los muchos críticos de la Biblia que en los siglos XVIII y XIX prosiguieron la tarea emprendida por Voltaire, se encontraron los alemanes Hermann Samuel Reimarus y David Friedrich Strauss. Obra de este último, *La vida de Jesús* (*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 1835-1836) fue el primer trabajo que abordó los relatos evangélicos como «mitos», en opinión que hizo suya enseguida, para radicalizarla, el materialista Feuerbach, fundador del ateísmo filosófico en *La esencia del cristianismo* ([1841] 2013), donde se defendía ya la revolucionaria tesis de que el mismo Dios no era sino una creación o invención humana, la proyección de los deseos no realizados del ser humano.

Tanto la crítica ilustrada como la materialista abrieron, pues, el camino a la investigación del conjunto de los textos bíblicos, hebreos y cristianos, como «mitos», poniéndolos así al mismo nivel que los mitos del mundo griego, o los de otros pueblos orientales, tales como el asirio, el egipcio y el babilonio. La mitología comparada ha sido, por eso, desde finales del siglo XIX, una de las ramas más fértiles de la antropología, con aportaciones tan conocidas como *Los mitos hebreos*, de Robert Graves y Raphael Patai (1963). Estos destacados antropólogos, especialistas en temas bíblicos, analizaron allí los mitos de la Creación, el Paraíso, el Diluvio y la Torre de Babel, comparándolos con los de otras tradiciones tan diversas como las de Grecia, Egipto, Mesopotamia y Persia, con los que presentaban, según demostraron, muchos rasgos y elementos en común. El análisis comparatista así realizado ratificaba, pues, que los textos bíblicos no eran de origen divino, pero, además, ponía en evidencia lo humanísimo de su proceso de elaboración, al mostrar la deuda que sus creadores habían contraído con «otras escrituras» que los habían precedido en el tiempo ([1963] 1986, 20). De este libro de Graves y Patai interesa asimismo reparar en la definición que, en sus primeras líneas, ofrecía del «mito»:

Los mitos –se decía allí– son *fábulas dramáticas* que forman un fuero sagrado gracias al cual se autoriza la continuidad de instituciones, costumbres, ritos y creencias antiguos en la región donde son corrientes, o se aprueban las alteraciones. ([1963] 1986, 9; cursiva nuestra)

Esta definición del mito como «fábula dramática» permite apreciar el importante papel que la secularización ha desempeñado en la consideración de la Biblia como obra literaria. Habrían sido, en efecto, esta clase de investigaciones seculares las que, al subrayar el origen humano y la inverosimilitud de los textos bíblicos –el carácter no histórico y no veraz de sus contenidos–, hicieron posible empezar a examinarlos como obras más cercanas a lo literario que a lo histórico.

La pregunta sería, entonces, en qué puede consistir una lectura postsecular de la Biblia. Tal como yo lo entiendo, el post- de postsecular no alude solo a lo posterior, a lo que viene después, sino también a lo que, por venir después, incluye a lo secular, lo contiene, aun cuando corrigiéndolo o añadiéndole algo. Las lecturas postseculares de la Biblia se caracterizarían, entonces, por ir un paso más allá que sus predecesoras, pero partiendo de ellas, asumiendo su legado. De ahí que, como ya señalé antes, la perspectiva postsecular de la que aquí se va a hablar comparte las dos grandes convicciones seculares acerca de la Biblia: la de que los textos bíblicos son obra humana y no divina; y la de que sus contenidos, aun sin descartar que en ocasiones puedan tener alguna base histórica, son en su mayor parte o bien imaginarios (fábula, cuento...), o bien legendarios, mezcla de historia y de ficción, pero sin un correlato exacto en la realidad ni empírica ni histórica. Donde la lectura postsecular que trato de definir se separaría de la secular es, en mi opinión, en tomarse más en serio que la propia secularización la idea de que la Biblia es cuento y fábula, planteando por eso la posibilidad de comprenderla y valorarla con criterios propiamente literarios, en lugar de censurarla, condenarla o menospreciarla por no ser lo que quizás nunca quiso ser, a saber, un relato histórico y verídico de hechos tal y como efectivamente sucedieron.

LA BIBLIA COMO LITERATURA

Si la Biblia es mito, ficción, literatura, no tendría ningún sentido, en efecto, enojarse con ella porque no diga verdad, tal como lo hacía Voltaire en el ilustrado siglo XVIII y tal como todavía, a día de hoy, se sigue haciendo en determinados círculos y ambientes progresistas, que siguen siendo especialmente críticos y ácidos con algunas de las afirmaciones contenidas en los relatos bíblicos. Ciertamente, no hay que perder de vista que, hasta hace poco tiempo, era habitual dirigir esta clase de reproches incluso a las obras más evidentemente literarias: hasta muy avanzado el siglo XX siguió siendo frecuente, en

efecto, recriminar a los escritores su falta de realismo, por el hecho que no reflejasen la realidad tal y como era –o como determinadas ideologías daban por hecho que era–; y no cabe olvidar que, todavía en nuestros días, sigue habiendo escritores que sufren persecución o son censurados por no decir la verdad desde el punto de vista de determinados poderes políticos o religiosos (estoy pensando, por supuesto, en Salman Rushdie, pero también en los sujetos a la nueva censura de lo políticamente correcto). Sin embargo, el desarrollo de la teoría literaria en la segunda mitad del siglo XX, con episodios tan importantes como el del estructuralismo, la narratología, y sobre todo la teoría de la ficción, ha dejado muy bien establecida la diferencia que existe entre la ficción y la mentira. Como hoy sabemos muy bien, la ficción no es ni verdad ni mentira, no se le pueden aplicar los criterios de la lógica ni tampoco de la moral de la misma manera que a un texto histórico o filosófico, de los que sí esperamos que nos cuente la verdad de los hechos o que se atenga a nuestros criterios sobre el bien y el mal.

Tomarse en serio la idea de que la Biblia es literatura significa, entonces, entenderla como texto de ficción, tal como lo hacía el crítico Voltaire, pero también, por eso mismo, como un texto que no estaría obligado a decir verdad y del que no habría que esperar que lo haga. Paradójicamente, al concebirla así, se abriría la posibilidad (postsecular) de esperar de ella algún tipo de verdad, que no sería la histórica, ni tampoco la religiosa, sino la misma que podríamos recibir de cualquier otra obra literaria. Este acercamiento a la Biblia, en tanto que ficción (sin contenido de verdad histórica), pero con cierto contenido de verdad, es, por tanto, el que me parece más propiamente postsecular y el que encuentro representado en una serie de escritores, teóricos, pensadores y filósofos del siglo XX a los que propongo considerar postseculares *avant la lettre*, es decir, décadas antes de que Habermas creara este concepto. Todos ellos se caracterizaron por entender la Biblia como literatura, pero también, a causa de eso mismo, por volver a tomársela muy en serio, dirigiéndole la misma clase de preguntas y cuestiones, siempre trascendentales, que le habrían dirigido a cualquier otra gran obra literaria. Estos pensadores no perdieron en ningún momento la conciencia de que se encontraban ante un texto de ficción, pero, a pesar de eso –o, precisamente, por eso– confiaron en recibir de él algún tipo de «verdad», similar a la que esperaríamos encontrar en las obras de, por ejemplo, Shakespeare, Cervantes y Tolstói.

En las lecturas postseculares de las que estoy hablando, el hecho de que en la Biblia no se escuche la Voz de Dios, sino solo la voz de seres humanos y

mortales, que la mayoría de las veces son, además, anónimos, no sería óbice, pues, para concederles la posibilidad de decir verdad, en el mismo y limitado sentido en que podemos decir esto para cualquier otra obra literaria. Voy a dedicar por eso las próximas líneas a recordar en qué sentido es hoy habitual hablar de la «verdad» de la literatura, para luego, en un segundo momento, examinar la posibilidad de utilizar este mismo concepto de «verdad» para el caso de la Biblia.

La teoría de la ficción ha insistido en que la literatura suele narrar o representar hechos imaginarios, que en algunas ocasiones son verosímiles (lo que empezó a ser frecuente solo a partir del Realismo), pero que la mayor parte de las veces pueden o no serlo tanto o, incluso, ser sencillamente fantásticos. Tras varias décadas de teorización sobre este asunto, sabemos también que, al menos en el caso de las grandes obras literarias, el relato o la representación ficcional de hechos o de sentimientos, ya sean verosímiles, ya fantásticos, no es incompatible, sino todo lo contrario, con la finalidad intelectual de la literatura, con el hecho de que la literatura arroje luz sobre determinados aspectos de la realidad o de la vida. Por decirlo en palabras recientes del teórico Terry Eagleton, la literatura, género que se diferencia del histórico porque no informa sobre «verdades empíricas», se caracterizaría, en cambio, por arrojar «intuiciones significativas sobre la experiencia humana» (Eagleton 2013, 46). A esto se debería, pues, que la lectura literaria no sea totalmente ajena a lo que propongo llamar *la experiencia de la verdad*. Un lector puede, en efecto, sentir o percibir algunas de esas intuiciones significativas como «verdaderas»; puede entender, por ejemplo, que el escritor ha acertado al describir o revelar algún aspecto de la vida, que, a su juicio, sería tal y como él exactamente lo describe. La dimensión cognoscitiva o heurística del arte literario, reivindicada por la Estética moderna y por el gran pensamiento romántico, sigue estando, pues, afortunadamente y pese al enorme desafío que representó el capítulo vanguardista, en el centro de muchas teorías actuales de la literatura.

Por sus concomitancias con las lecturas postseculares de la Biblia, voy a destacar una de esas teorías, en concreto la que subyace a una corriente muy actual de los estudios literarios, a la que es habitual referirse como Ética de la literatura. Sus cultivadores, que suelen ser filósofos –caso de Martha Nussbaum, Vincent Descombes y Jacques Bouveresse, entre otros–, defienden, de manera muy convincente, que la literatura, o al menos la gran literatura, no sería un mero artefacto retórico, sino un discurso muy próximo al de la filosofía, por cuanto que participaría de su misma intención, a saber, «la búsqueda

da y la exposición de la verdad» (Nussbaum 2005, 25-26). Todos coinciden también, por supuesto, en que la literatura llevaría a cabo esta empresa con sus propios medios y recursos, tal y como Jacques Bouveresse ha resumido en este pasaje de *La Connaissance de l'écrivain*:

La literatura, al igual que la ciencia y que [...] la filosofía misma, puede mantener una relación esencial con la realidad y la verdad, incluso si es probablemente de otra naturaleza o, si, en todo caso, pasa por otros caminos y se establece por otros medios que los suyos. (Bouveresse 2008, 39; traducción nuestra)

Tanto Bouveresse como Nussbaum coinciden, por otra parte, en que la clase de verdad que suele explorar la literatura –y la que más interesa tanto a sus autores como a sus lectores– es la *verdad ética o moral*. Desde este punto de vista, Martha Nussbaum ha llegado a afirmar que el gran objetivo de los escritores es «arrojar luz en torno a la cuestión de cómo se debería vivir» (Nussbaum 2005, 60).

Retomando ahora nuestro problema, si la Biblia es ficción, literatura, no hay nada, entonces, que impida leerla de la misma manera que acaba de describirse, es decir, interesándose por el contenido de sus reflexiones morales, indagando en sus posibles «verdades», aun cuando –o precisamente *porque*– la entendamos ya como obra de origen humano, en lugar de divino, y como obra de ficción o literaria, en lugar de histórica o verídica.

La consideración de la Biblia como gran obra literaria capaz de decir verdad sobre algo no es, por otro lado, una idea radicalmente nueva que haya surgido en las sociedades postseculares del siglo XX, sino que cuenta con ilustres precedentes en la historia del pensamiento literario. Citaré a este respecto un texto capital de la teoría literaria de la Antigüedad: el tratado datado en el siglo I-II d. C. que lleva el título de *Sobre lo sublime* y que, durante mucho tiempo, fue atribuido a Casio Longino (véase García López 1979, 137-38). Como es sabido, este libro versa sobre la grandeza o genialidad literaria que se ponía de manifiesto en el estilo o escritura al que el anónimo tratadista dio el nombre de sublime, estilo que, a su vez, tenía su origen –se explicaba allí– en los grandes y sublimes pensamientos del autor (*Sobre lo sublime* § 8.1, 158). La argumentación del pseudo Longino sobre la sublimidad y grandeza de ciertas obras literarias se apoyaba exclusivamente en textos de la literatura griega, en especial de Homero, pero en cierto momento hizo una excepción (solo una) para dedicar unas palabras precisamente a la Biblia, que ya había sido traducida al griego en la

versión conocida como la Septuaginta. El autor estaba elogiando la excelencia de ciertos pasajes de la *Ilíada* y, acto seguido, dijo esto del Génesis:

Un efecto similar –escribió– fue conseguido por el legislador de los Judíos, que no era un hombre común, pues comprendió y supo expresar debidamente el poder de la divinidad, cuando al principio de sus leyes escribía: «Dios dijo», dice ¿qué?, «Que sea la luz». «Y la luz se hizo». «Que sea la tierra». «Y la tierra se hizo». (*Sobre lo sublime* § 8.9, 162-63)

El pasaje podría considerarse un precedente de los actuales planteamientos postseculares, ya que, como puede verse, tampoco el pseudo Longino, de quien no se sabe si era pagano o judío, creía que la Biblia fuese de origen o inspiración divina. Según era costumbre entonces entre los sabios griegos o helenizados, atribuyó su autoría al «legislador de los Judíos», que era como Filón de Alejandría había presentado a Moisés (realizando así un trabajo de traducción no solo lingüística, sino también cultural, de los contenidos religiosos de la Biblia). Pero, precisamente porque la entendió así, como obra de un «hombre», fue por lo que el pseudo Longino pudo valorar más todavía la verdad que creyó reconocer en el espectacular arranque de la Biblia, con esa representación del poder de un Dios que creaba el Mundo mediante la palabra, a manera precisamente de escritor o poeta. El tratadista no estaba diciendo allí que creyese en la veracidad histórica del relato, ni, por tanto, en la existencia real de ese poder, el del Dios judío: en lo que él creía era, más bien, en la grandeza del autor del pasaje, quien, debido a no ser «un hombre común» (como tampoco lo había sido Homero), había acertado a *comprender y expresar debidamente* cómo sería el poder de la divinidad, caso de existir.

Desde que el pseudo Longino trató la Biblia como una gran obra literaria, poniéndola al lado de la *Ilíada* de Homero, han sido muchos los autores de todas las épocas que han percibido y subrayado sus indiscutibles valores literarios.² En la mayoría de las ocasiones, sin embargo, esta apreciación literaria habría ido acompañada de la simultánea consideración de sus significaciones religiosas: un caso paradigmático en este sentido sería el de la lectura que fray Luis de León hizo del Cantar de los Cantares. Las que aquí nos interesan son, en cambio, la clase de valoraciones que, siguiendo la senda iniciada por el an-

2. También han sido muchos los que se han inspirado en los relatos y poemas bíblicos para componer los suyos propios. En lo que concierne a la literatura española, puede comprobarse así en volúmenes como: *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro* (Arellano/Fine 2010), *La Biblia en la literatura española* (Del Olmo 2010) y *La Biblia en la literatura hispanoamericana* (Attala/Fabry 2016).

tiguo tratadista griego, se centrarían exclusivamente en la dimensión literaria y ficcional del texto, únicas a las que daré el nombre de postseculares. Entre los muchos ejemplos que podrían citarse, selecciono, por lo inesperado, el del pensador y dramaturgo marxista Bertolt Brecht, quien, interrogado sobre cuál había sido su experiencia literaria más decisiva, respondió con una frase que se hizo famosa: «Usted se reirá: la Biblia» (cit. en Trebolle 2003, 27). Sin miedo ya a que se rieran de él, lo mismo dijo, algo después que Brecht, el genial autor de *Cien años de soledad*, para quien la Biblia era una de las «novelas más importantes» que se habían escrito «desde el comienzo de la humanidad» (García Márquez 1982, 52), tal como él mismo puso de manifiesto al componer su obra maestra a modo precisamente de Biblia, situando la acción entre un Génesis y un Apocalipsis (véase Wahnón 2021).

En las páginas que siguen me centraré, sin embargo, en el diálogo que con la Biblia han mantenido no los escritores, sino los pensadores de la segunda mitad del siglo XX. Entre las muchas que podrían citarse,³ he seleccionado solo tres aportaciones, dos de carácter crítico-literario, obra de Luis Alonso Schökel y Harold Bloom, y una tercera realizada desde el ámbito de la filosofía, la del ya mencionado Paul Ricoeur, a quien propondré reconocer no solo como un crítico postsecular, sino también como un teórico de la postsecularización.

DOS LECTURAS POSTSEculares DE LA BIBLIA

La primera aportación crítico-literaria pertenece a Luis Alonso Schökel (1920-1988), sacerdote jesuita español, que fue profesor del Pontificio Instituto Bíblico de Roma y, por tanto, un especialista en la Biblia, si bien con la peculiaridad, respecto del resto de sus colegas, de que, antes de dedicarse a la teología, había sido filólogo y cultivado los estudios literarios, tal como lo prueban los títulos de algunos de los libros que publicó en los años cuarenta y cincuenta: *Historia de la literatura griega y latina* (1945), *Introducción a la poesía*

3. La necesidad de seleccionar me obliga, en efecto, a dejar fuera de estas páginas otras contribuciones de enorme relieve a la hermenéutica postsecular de la segunda mitad del siglo XX. Por citar solo un par de casos más, baste pensar en los conocidos trabajos de René Girard (*La violencia y lo sagrado*, *El chivo expiatorio*, *La ruta antigua de los hombres perversos...*) y de Northrop Frye (*El Gran Código*, *Poderosas palabras...*), cuyas referencias completas se proporcionan al final de este trabajo. El actual auge de los estudios postseculares está contribuyendo, además, a la recuperación de algunos trabajos de temática bíblica, obra de otros grandes pensadores y filósofos del siglo XX, como, por ejemplo, Hannah Arendt (véase a este respecto Zawisza/Hagedorn 2021).

moderna (1948) y *Poesía española (1900-1950)* (1950). Desde mediados de los cincuenta y sin salirse todavía del campo de la filología, el autor empezó también a ocuparse de la Biblia, con libros como *Viaje al país del Antiguo Testamento* (1954), *El hombre de hoy ante la Biblia* (1958) y *Estudios de poética hebrea* (1963).

Su libro más importante y conocido, elaborado ya en su etapa como teólogo, es el monumental *Job: comentario teológico y literario*, escrito en colaboración con José Luis Sicre y que ha contado con dos ediciones, la original de 1983 y la actualizada por Sicre, tras el fallecimiento de Schökel, en 2002. Este volumen arranca con una afirmación que uno no esperaría encontrarse en un tratado escrito por dos teólogos: «El libro de Job es una cumbre de la literatura universal. Como Edipo, Hamlet, don Quijote o Fausto, su protagonista se ha convertido en punto de referencia, prototipo de una actitud ante la vida» (Schökel/Sicre [1983] 2002, 25). Según esto, Job sería un personaje más de la literatura universal, exactamente igual que Edipo, Hamlet, don Quijote o Fausto; susceptible, por eso, de ser estudiado igual que ellos, como personaje representativo o prototípico de una actitud ante la vida. Así, si a Hamlet lo tenemos por el prototipo de la duda, Job encarnaría lo que los autores del libro describen como «el tema del hombre ante el dolor o del “justo sufriente”» (27), en referencia, por supuesto, al ser humano que, sin merecerlo, sin haber cometido ninguna falta grave –por decirlo en términos aristotélicos–, recibiría inusitados e inesperados golpes de la vida.

Al igual que habrían hecho con cualquier otra obra literaria, Schökel y Sicre indagaron en las fuentes o precedentes del libro de Job, descubriendo así que su autor o autores no habían inventado el tema, sino que se incorporaron a una tradición literaria integrada por textos más antiguos aún, de origen egipcio unos y mesopotámico otros, que ya lo habían tratado y representado con anterioridad –tal como Graves y Patai habían revelado también en relación con el mito de la Creación y el resto de los estudiados en su trabajo–. Uno de esos precursores del libro de Job había sido, explicaron, el poema egipcio conocido como «Diálogo de un desesperado con su alma», cuyo original se remontaba a dos milenios antes de Cristo y que los dos teólogos comentaron así:

La obra utiliza la forma literaria del diálogo entre un hombre hastiado de la vida y su alma. La interpretación es difícil en algunos momentos, y los comentaristas difieren radicalmente incluso en el desenlace. Algo parece claro: el protagonista, desilusionado, piensa suicidarse, mientras su alma se opone a ello, temerosa de no poder gozar de unos ritos funerarios dignos. (28)

Como puede verse, se trataría de un comentario estrictamente literario del poema egipcio, que, además, estaba destinado, junto con el examen del resto de fuentes o precedentes, a establecer el valor literario del libro de Job en comparación con sus precursores, tal como puede verse en este otro y conclusivo pasaje:

El libro de Job es una cumbre de la literatura universal, muy superior a cualquiera que se le intente comparar. Basta tener en cuenta su enorme extensión comparada con las otras, la complejidad de su estructura, el dramatismo mantenido hasta el último momento, la riqueza de la problemática, los motivos totalmente nuevos (como la gran importancia que adquiere la naturaleza y la historia) o el profundo cambio a que son sometidos los antiguos. Quien desee quitar mérito y originalidad al libro de Job sólo conseguirá quedar en ridículo. (42)

La evaluación estrictamente literaria de que fue objeto el relato bíblico no fue óbice, sin embargo, para que, en la segunda parte del libro, la del comentario propiamente dicho, los autores abordasen también las cuestiones «teológicas» (en realidad, morales) que el libro de Job podría suscitar a cualquier lector. Ahora bien, las respuestas que dieron a ese tipo de cuestiones no fueron siempre exclusivamente morales, sino que en muchas ocasiones iban acompañadas de consideraciones de carácter formal o incluso estructuralista. Como ejemplo de esto, citaré una reflexión referida al «perfil ético y religioso» del personaje. Los autores nos recordaban que, al comienzo del relato bíblico, se presentaba a Job como «justo y honrado, religioso y apartado del mal». Schökel y Sire aceptaban esta descripción, la elegida por el autor o autores del texto, pero alertaban del riesgo de caer «en el desenfoque de muchos autores antiguos» que se empeñaron «en hacer de Job un santo» (123). Polemizando, pues, con la lectura más extendida dentro de la tradición católica, explicaron que, para ellos, esa descripción de Job como hombre justo y apartado del mal tenía, más que nada, un «sentido funcional» dentro del relato, puesto que los redactores del mismo necesitaban un personaje que no hubiera «dado motivo para el castigo ni ocasión para el escarmiento» (124). Esta era, pues, concluyeron, «la función de la noticia y no canonizar prematuramente a su protagonista» (124), sobre el que ellos, por su parte, se formularon las siguientes interrogantes éticas: «¿Podemos decir de Job al principio del libro que es un hombre cabal y acabado?, ¿no le falta todavía la gran prueba y todo el debate interior y exterior para madurar?» (123), que es, en mi opinión, lo mismo que Martha Nuss-

baum se habría podido preguntar acerca, por ejemplo, de algún personaje de Henry James.⁴

La segunda aportación de la que voy a hablar es todavía más propiamente crítico-literaria, puesto que pertenece a un autor del ámbito de los estudios literarios, en su concreta modalidad del comparatismo. Se trata del famoso crítico estadounidense Harold Bloom, autor de varios libros que, a mi juicio, pueden ser leídos también como contribuciones a la hermenéutica bíblica postsecular: entre ellos, *Poesía y creencia* ([1989] 1991) cuyo título original en inglés, *Ruin the Sacred Truths: Poetry and Belief from the Bible to the Present*, es todavía mucho más elocuente a este respecto; y, sobre todo, *El libro de J* ([1990] 1995).

Poesía y creencia arrancaba, de hecho, con un capítulo titulado «La Biblia hebrea», en el que Bloom anticipaba ya el tema del segundo libro: el de la importancia literaria del llamado libro de J. Se conoce así a una serie de fragmentos o partes de la Torá (de los cinco primeros libros de la Biblia) cuya redacción se atribuye al Yahvista, así llamado, a su vez, por ser, presumiblemente, el autor de todos los pasajes en los que Dios recibe el nombre de Yahvé —que no es el único que recibe en la Biblia, donde también se le llama Elohim, Adonai, etc.—. En la hipótesis de los filólogos y eruditos del siglo XIX, que Bloom hizo suya, J podría haber sido el primer y más originario redactor de la Torá (que nadie cree ya que fuera Moisés, como antiguamente se pensaba). Se sitúa a este desconocido autor en el siglo X antes de la era cristiana, en el periodo inmediatamente posterior al reinado de Salomón y en las proximidades, o incluso en la corte, de su hijo y sucesor, el rey Roboam de Judá. La hipótesis más personal y atrevida de Bloom en *El libro de J* fue, como se sabe, la relativa a que ese enigmático J hubiera sido, en realidad, una mujer. Pero lo que aquí interesa es que tanto esa hipótesis como toda la reflexión del crítico iban destinadas a reivindicar el carácter literario de la Biblia, sobre todo en su primera versión, la del texto originario de J (el «gran original» lo llama Bloom), que, a juicio suyo, no fue solamente reescrito sino también censurado y, en consecuencia, «deformado» por los autores o escribas posteriores, de visión más «normativa» que el primero (Bloom [1990] 1995, 34).

4. Otra lectura asimismo postsecular del libro de Job, enfocada en las cuestiones éticas, puede verse en el trabajo que yo misma le dediqué a este texto bíblico dentro del libro *Kafka y la tragedia judía* (Wahnón 2003, 226-44), donde se lo compara, ética y literariamente hablando, con *Édipo rey* de Sófocles y con *El proceso* de Kafka. Aunque referido a otro libro bíblico, remito también al lector a mis trabajos sobre el libro de Esther, que he leído, postsecularmente también, en clave bajtiniana, analizándolo como un posible caso, muy temprano, de literatura carnavalizada (Wahnón 2002a y 2002b).

En la original hipótesis de Bloom, ese texto originario era, entonces, mucho más evidentemente literario incluso que el que hoy conocemos. Lo que perdió el texto en el proceso de la transmisión fue, según el crítico, el humor y la ironía de un autor o autora de enorme originalidad y que debió de ser «cualquier cosa menos un escritor ingenuo» (24). Tal como él lo veía, se trataba más bien de «el más complejo de los escritores, tan avisado como Shakespeare o Jane Austen» (24). En cuanto al género que cultivó, Bloom recordaba cuál era la tesis más generalizada acerca del mismo —«Casi todos los que escriben sobre la Biblia la consideran una obra tanto teológica como histórica y literaria»—, pero solo para, acto seguido, desmentirla en cuanto a sus dos primeras afirmaciones: «J no fue un teólogo ni, deliberadamente, un historiador» (25). Quedaba solo en pie, por tanto, la consideración de la Torá como obra literaria, para sostener la cual era preciso, explicaba Bloom, abandonar el propósito de etiquetarla a partir de la clasificación genérica heredada de la poética clásica:

El Libro de J no se ajusta a ningún género, aunque creó todos los géneros que los autores de los textos E, P y D trataron de continuar: J relata historias, describe hombres y mujeres teomorfos, une el mito a la historia, e implícitamente dirige las mayores profecías morales al Judá y al Israel postsalomónicos. (25)

A la inversa, muchos de los géneros cultivados en la modernidad occidental habrían tenido sus orígenes en la Biblia. El autor conocido por J habría sido, así, a juicio de Bloom, «un antepasado de las ficciones morales de Wordsworth, George Eliot y Tolstói» (25), y, desde otro punto de vista, el relativo a su carácter irónico y visionario (el que más le interesaba al crítico), un «antepasado directo de Kafka» (25).

Más allá del grado de acuerdo que puedan suscitar las opiniones y lecturas de Bloom, lo importante es reparar en el carácter postsecular de su reflexión sobre la Biblia, de la que dejó constancia en este revelador pasaje: «Yo no creo que la Torá sea la palabra revelada de Dios más que la *Divina Comedia* de Dante, que *El Rey Lear* de Shakespeare o que las novelas de Tolstói, obras todas de similar grandeza literaria» (23). Como puede verse, el crítico no renunciaba aquí al legado secular o moderno, puesto que afirmaba no creer que la Torá fuera la palabra revelada de Dios. Sin embargo, lo hizo precisando enseguida que no creía que lo fuera «más que» otras obras «de similar grandeza literaria», como la *Divina Comedia*, el *Rey Lear* o las novelas de Tolstói. Según

esto, todas esas grandes obras literarias, incluida la Biblia, tendrían, en realidad, algo de «palabra revelada de Dios», en el sentido –según entiendo yo– de que serían capaces de revelarnos algo verdadero, o que sentimos *como* verdadero. Por decirlo de otro modo, Bloom no veía diferencia alguna entre el «divino» Shakespeare y el en este sentido no menos «divino» autor de la Torá. Al igual que su precursor, el pseudo Longino, el crítico estadounidense pensaba que lo más cercano a nuestra idea de la divinidad sería, precisamente, el creador, el genio, el gran poeta o, como él lo llamó también, el «poeta fuerte», ese que, como el Dios del Génesis, sería capaz de crear un mundo con solo el poder de la palabra.

Incluso en el caso de que no se comparta esta admirable concepción longiniana (o kantiana) de la creación literaria, lo importante, para lo que aquí nos ocupa, es que, al concebir así la Biblia, como gran obra literaria, comparable con las de Shakespeare y Kafka, también Bloom habría podido leerla confiando en recibir de ella algún tipo de verdad, que, en su caso concreto, el de un autor especialmente crítico con las interpretaciones tradicionales, suele ser muy distinta y antagónica a ellas, con más carga polémica incluso que las antes comentadas de Schökel y Sicre en relación con el libro de Job. Al igual que los dos teólogos antes comentados, Bloom se mostró especialmente crítico con las interpretaciones procedentes de la teología cristiana, que, por obvias razones históricas, serían las más apartadas del original hebreo. Su opinión a este respecto se encuentra plasmada en este ilustrador pasaje referido al relato de la expulsión del Paraíso:

El hombre y la mujer no conocen la malicia. La serpiente no conoce otra cosa. Nuestro problema, como lectores de J, es separar su relato de la serpiente del Edén de la escandalosa prominencia que ha alcanzado en la teología cristiana y en la literatura occidental. Recuperar a J, en particular en este punto, es un desafío. (185)

Voy a citar, por último, un par de reflexiones de Bloom en las que se percibe un cierto grado de conciencia sobre el carácter postsecular de su enfoque, aun cuando no le diera todavía ese concreto nombre. La primera se encuentra en un pasaje de *El libro de J*, donde el crítico se lamentaba de que hubiera todavía muy pocos «lectores seculares» que estuviesen «dispuestos a leer la Biblia con un espíritu similar al que adoptarían ante Shakespeare» (24). Y el segundo, de *Poesía y creencia*, es una muy elocuente reflexión sobre la necesidad de trascender la oposición entre *creencia* –entendida como lo *religioso*– y *poesía*, en-

tendida como lo *profano*, donde el autor manejó incluso el concepto de «secularización» antes de expresar su desacuerdo con la tendencia a separar por completo las categorías de lo sagrado y lo profano. Transcribo ya la parte más importante de esta reflexión, en la que, como podrá verse, lo único que falta, quizás, para poder hablar de una teoría de la postsecularización es la presencia del concepto:

Representar a Yahvé es, después de todo, el mayor ejemplo de esta ironía sublime y suscita permanentemente la irresoluble cuestión estética de poesía y creencia. Yo mismo no creo que la secularización sea por sí sola un proceso literario. *El escándalo lo constituye la resistencia pertinaz de la literatura imaginativa a las categorías de lo sagrado y lo profano*. Si se quiere, se puede insistir en que toda la gran literatura es profana, o, si se quiere de otra manera, toda la gran poesía es sagrada. Lo que encuentro incoherente es la idea de que un auténtico arte literario sea más sagrado o más profano que otro. *Poesía y creencia deambulan, juntas y separadas, en un vacío cosmológico marcado por los límites de la verdad y del significado*. ([1989] 1991, 14; cursivas nuestras)

PAUL RICŒUR, CRÍTICO Y TEÓRICO DE LA POSTSEularIZACIÓN

El último de los autores que he seleccionado para argumentar en favor de la existencia de una hermenéutica bíblica postsecular *avant la lettre* no es un crítico literario propiamente dicho, sino un filósofo, si bien se trata de un filósofo que dedicó mucho tiempo a pensar sobre la literatura. Se trata, como ya he venido anunciando, de Paul Ricœur, autor de libros que, como *Teoría de la interpretación*, *La metáfora viva* y *Tiempo y narración*, son títulos imprescindibles de la teoría literaria del siglo XX. Si lo traigo aquí a colación, no es, sin embargo, por esta parte de su producción, sino por otra, anterior en el tiempo, que, a mi entender, lo convertiría en uno de los fundadores del pensamiento postsecular, en fechas tan tempranas como los años cincuenta y sesenta del pasado siglo.

No soy, además, la única en entenderlo así. He encontrado un precedente de esta hipótesis en el artículo que Petruschka Schaafsma, profesora de Ética en la Universidad de Teología Protestante de Amsterdam, publicó en 2015 con el título de «Evil and Religion: Ricoeurian Impulses for Theology in a Postsecular Climate». En opinión de esta autora, que comparto, la investigación que Ricœur llevó a cabo sobre los símbolos del mal a finales de los años

cincuenta del pasado siglo era ya un ejemplo adelantado de «reflexión postsecular». Schaafsma considera, además, que el «enfoque constructivo» del filósofo sería un modelo que podría «dar sentido» a la actual perspectiva postsecular, entendida como «puente entre los enfoques religioso y secular» (Schaafsma 2015, 129).

Mi objetivo en este apartado no es solo, sin embargo, confirmar que Ricœur fue, en efecto, un pensador postsecular *avant la lettre*, sino también, en hipótesis para la que no he encontrado ningún precedente, que lo fue con perfecta conciencia de ello, a sabiendas, por lo tanto, de que estaba fundando –o contribuyendo a la fundación– de un nuevo modo de acercamiento a la Biblia y, en general, al fenómeno religioso.

La investigación sobre los símbolos del mal en la que se centra este apartado la realizó Ricœur en los años cincuenta y fue publicada, con el título de «La simbólica del mal», como segunda parte del libro de 1960, *Finitud y culpabilidad*. Hasta que publicó este volumen, que fue precedido por algunos trabajos preparatorios de los años cincuenta, la trayectoria del autor había sido fundamentalmente secular o moderna, centrada en el estudio y análisis de textos filosóficos. Pero en 1950 había publicado el primer tomo de su *Filosofía de la voluntad* con el título de *Lo voluntario y lo involuntario*, trabajo en el que tuvo que plantearse ya, si bien de manera todavía estrictamente filosófica, el problema moral de la buena y la mala voluntad. El giro postsecular de Ricœur se dio precisamente en el marco de esta problemática, cuando, como él mismo explicó años después, llegó a la conclusión de que era imposible abordar ese problema, el de la elección del bien y el mal, sin meditar sobre «los símbolos y los mitos vehiculados por las grandes culturas que han instruido a la conciencia occidental» (Ricœur 1991, 30; cursiva nuestra). Fruto de esa convicción fueron artículos como «Culpabilité tragique et culpabilité biblique» (1953), que, junto con otros, culminaron en el ya mencionado libro *Finitud y culpabilidad*, de 1960.

Al igual que habría hecho un antropólogo, Ricœur trabajó allí con mitos de diferentes culturas, aunque con especial atención a las dos que habían instruido a la conciencia occidental: la clásica o pagana y la hebrea o monoteísta. Fue así, pues, como Ricœur, sin dejar de ser filósofo, se convirtió en *intéprète* de los textos bíblicos y como elaboró un tipo de acercamiento a ellos, de carácter mixto, entre filosófico y literario, en el que, al igual que Schaafsma, encuentro uno de los grandes modelos contemporáneos de lo que podría y debería ser una hermenéutica bíblica postsecular. El motivo es que, aunque el autor abordó los textos bíblicos como mitos, en pie de igualdad, pues, con los

mitos paganos, no lo hizo para sostener, en ningún caso, ni para los bíblicos ni para los paganos, que fuesen meros cuentos o fábulas. A diferencia de las lecturas más propiamente seculares, la de Ricœur no entendía los mitos bíblicos como fuente únicamente de ilusiones, engaños o deformaciones ideológicas de la realidad. Y tampoco los consideraba, como Graves y Patai, *fábulas dramáticas* cuyo único objetivo fuese autorizar la continuidad de instituciones, costumbres, ritos y creencias. Desde su perspectiva, que es la que por mi parte considero característicamente postsecular (y que comparto plenamente), los mitos eran, más bien, «una manera de situarse el hombre en relación con la realidad fundamental, sea cual fuese» (Ricœur ([1965] 1970, 10-11) y, aunque no poseían ya, para nosotros, los modernos, ni un valor histórico ni un valor explicativo, sí tenían, en cambio, «el poder de descubrir, de desvelar el vínculo del hombre con lo que para él es sagrado» ([1960] 2004, 171).

Al igual que en los dos casos precedentes, voy a ilustrar la hermenéutica postsecular de Ricœur con un solo ejemplo, referido también en este caso, como en el de Harold Bloom, al mito del Paraíso, al que el filósofo francés prefería referirse con la fórmula de «mito adámico». Su comentario de este importante relato, uno de los más evidentemente simbólicos y, por tanto, literarios del conjunto bíblico, arrancaba con esta pregunta: «¿Qué es “comprender” el mito adámico?» (Ricœur [1960] 2004, 379). Y la respuesta que el autor se dio a sí mismo fue la siguiente y secular refutación de que comprenderlo implicara tener que aceptar su supuesto contenido de verdad histórica:

Es, en primer lugar, aceptar que sea un mito [...], previamente, hay que dejar sentado que esta crónica del primer hombre y de la primera pareja ya no puede estar en consonancia, para un hombre moderno que ha aprendido la diferencia entre el mito y la historia, con el tiempo de la historia ni con el espacio de la geografía, tal y como la conciencia crítica los ha establecido de modo irreversible. Hay que dejar bien sentado que la cuestión: ¿dónde y cuándo comió Adán el fruto prohibido? ya no tiene sentido para nosotros; cualquier esfuerzo por salvar la literalidad del relato como una historia verdadera es vano y desesperado: lo que sabemos, como hombres de ciencia, de los comienzos de la humanidad no deja lugar para semejante acontecimiento primordial. (379-80)

Tras dejar así sentada la imposibilidad de leer el mito literalmente, como seguirían haciendo hoy solo las interpretaciones religiosas más ortodoxas, el autor realizó también, sin embargo, las siguientes y postseculares consideraciones:

Estoy convencido de que esta plena aceptación del carácter no-histórico –en el sentido de la historia según el método crítico– es el reverso de una gran conquista: la conquista de la función *simbólica* del mito. Pero, entonces, no hay que decir: la historia de la «caída» *no es más que* un mito, es decir, menos que una historia; sino: la historia de la caída tiene la grandeza del mito, es decir, tiene más sentido que una historia verdadera. (380-81)

Dado que los mitos tenían tanto sentido, Ricœur optó por leerlos de manera muy distinta a como lo habría hecho la que él mismo iba a llamar, poco después, la hermenéutica de la sospecha. Tal como luego explicaría en el libro sobre Freud, la fenomenología de la religión que él había cultivado en «La simbólica del mal» se caracterizaba, precisamente, por la actitud opuesta: la de la escucha ([1965] 1970, 29). Y la hermenéutica de la escucha, tal como él la definía, consistía, precisamente, en prestar oídos al mito, en dejarle hablar, en atender a lo que *todavía* pudiera tener que decirnos. Ricœur no dudó por eso en hablar allí de la «verdad» contenida en los símbolos y los mitos (30), dándole a este término el mismo y limitado sentido que, según se vio antes, utilizan hoy día las corrientes de crítica literaria que, como la Ética de la literatura, gustan de explorar las verdades o reflexiones morales vehiculadas por la gran literatura.

Para comprender en qué consistiría esta hermenéutica de la escucha, hay que prestar ya atención a la lectura concreta que Ricœur hizo del mito adámico. Según el autor, que confrontó este mito con los mitos trágicos de la cultura griega, la diferencia entre unos y otros residía en dónde situaba cada uno el origen del Mal y del sufrimiento humanos, que en los mitos paganos parecía proceder siempre de la voluntad de los dioses omnipotentes (era, pues, algo ajeno y exterior al propio ser humano), pero que, en el mito adámico, se situaba, por el contrario, en el hombre mismo, es decir, en Adán y Eva, quienes, al desobedecer a Dios y comer del fruto del árbol prohibido, introdujeron el mal y el sufrimiento en un mundo que hasta entonces era un Paraíso. Ricœur resumió esta importante diferencia entre uno y otro grupo de mitos caracterizando al de los hebreos como el «mito antropológico» por excelencia ([1960] 2004, 377). Sin embargo, una vez analizado el sentido antropológico del relato, el autor invitó asimismo a reparar en que el mito adámico, que parecía concentrar en un hombre, en un acto, en un instante, el acontecimiento de la caída, en realidad lo dispersaba entre varios personajes: Dios, Adán, Eva, la serpiente; y entre varios episodios: la seducción de la mujer por la serpiente, primero; la caída del hombre, después. Y de esto dedujo la posibilidad de

una «segunda lectura» en la que el paso de la inocencia a la culpa se representaba más como un «deslizamiento imperceptible» que como un acontecimiento repentino y protagonizado por un solo ser humano (395).

El autor hizo, además, unas muy interesantes y avanzadas consideraciones en relación con el papel de la mujer en el relato. Aceptó, por ejemplo, que el relato dejaba ver «un resentimiento muy masculino» y que venía muy bien, además, «para justificar el estado de dependencia en el que todas las sociedades mantienen a las mujeres» (397), haciendo suyas así, muy tempranamente, las reservas que a este relato se le podrían hacer hoy desde perspectivas feministas. Sin embargo, esto no le impidió contemplar la posibilidad de una segunda lectura, en la que Eva, con independencia de cuál fuera su sexo (ya que los papeles del relato podrían haberse intercambiado), representaba también y sobre todo la «mediación de la labilidad», la «fragilidad del hombre» (aquí en el sentido genérico de ser humano). Su presencia en el relato también podía simbolizar, entonces, como habían visto desde siempre las lecturas religiosas o morales, la «finitud» del ser humano, su fácil disposición a errar, a desviarse del camino:

No es la libido humana –concluía por eso Ricœur–, sino la estructura de una libertad finita, la que constituye una ocasión para la caída. En este sentido, la libertad era la que hacía *posible* el mal. La mujer representa aquí ese punto de resistencia mínima de la libertad finita ante la llamada del *Pseudo*, del infinito malo. (397)

Como puede verse, la hermenéutica así desplegada por Ricœur consistía, esencialmente, en una traducción de los símbolos del texto bíblico a lenguaje filosófico y secular, lo que parece confirmar, creo, la hipótesis de que el autor habría cultivado una hermenéutica postsecular *avant la lettre*. Falta, sin embargo, cumplir con el segundo de los objetivos de este apartado: el de demostrar que Ricœur tuvo perfecta conciencia de estar contribuyendo a la gestación de un nuevo modo de acercamiento a los textos bíblicos o, en general, míticos o religiosos, así como de estar defendiendo posiciones que no eran las habituales dentro de su ambiente filosófico y secular. Entre los documentos que así lo prueban, voy a destacar un pasaje de la entrevista que el autor concedió en 1995 a François Azouvi y Marc Launay, publicada en español con el título de *Crítica y convicción* ([1995] 2003, 16). Según contó allí Ricœur, su infancia transcurrió «en un ambiente muy impregnado por la lectura de la Biblia», dado que su abuela solía leerla «regularmente». El filósofo informó luego de que él mismo había heredado esa costumbre, que continuó tanto en su juven-

tud como con posterioridad. No se trataba, sin embargo –explicó también–, de una lectura realizada con «ánimo literalista», sino «más bien una idea a la que llamaría pneumatológica». Lo más importante del relato estaba, sin embargo, al final, momento en el que Ricœur mostró su conciencia de estar ocupando una posición a medio camino entre lo religioso y lo secular al sostener que él se había movido siempre «entre estos dos polos: un polo bíblico y otro polo racional y crítico» (cursiva nuestra), en dualidad que, a mi juicio, encajaría perfectamente en el concepto del «entre» postsecular, tal como aquí precisamente se ha definido.

Habría todavía otro documento más elocuente a la hora de valorar su grado de conciencia postsecular. Al contraponer, en el libro sobre Freud, las dos hermenéuticas, la de la sospecha y la de la escucha, Ricœur reconoció que escuchar implicaba, en cierto modo, una «fe en la revelación por la palabra», tras lo cual añadió que esa fe no era ya, sin embargo, la «fe primera del carbonero», es decir, la confianza ciega del que cree sin entender, sino que era «la fe segunda del hermeneuta, la fe que ha atravesado la crítica, la fe *poscrítica*» ([1965] 1970, 29; cursiva nuestra). En otro momento del mismo libro volvió a referirse a esto en términos muy similares: «La segunda ingenuidad no es la primera ingenuidad, ya que es *poscrítica* y no ya precrítica: es una docta ingenuidad» (433; cursiva nuestra).

Mi hipótesis es que el adjetivo, «poscrítica», que Ricœur usó en sus reflexiones sobre la hermenéutica de los mitos y los símbolos, tenía una significación muy próxima, por no decir idéntica, a la del posterior concepto habermasiano de lo «postsecular». Ambas expresiones aludirían, en efecto, a un momento del pensamiento que ya no sería el propiamente secular, pero que lo incluiría y lo exigiría por ser posterior a él. Lo que pretendía Ricœur al rescatar los textos bíblicos para la filosofía, al meditar a partir de ellos, no era, pues, recuperarlos tal y como se leían antes de la Modernidad, sino inaugurar una nueva actitud hacia la religión y sus textos, tendente a recuperar lo que pudieran tener de provechoso para la vida o, incluso, para la propia razón:

Lo que nos anima –dijo en este sentido– no es la nostalgia de unas Atlántidas derribadas, sino la esperanza de una nueva creación del lenguaje; más allá del desierto de la crítica, queremos de nuevo que se nos interpele. ([1960] 2004, 483)

El pasaje que acabo de citar pertenece al último apartado de *Finitud y culpabilidad*, el titulado «El símbolo da que pensar», donde el autor también explicó

que una «filosofía ilustrada por los mitos» como la que él estaba proponiendo surgía «en un determinado momento de la reflexión» y para «responder a una determinada situación de la cultura *moderna*» (482). Unas líneas más abajo, insistió en esta idea: su «quehacer», explicó, tenía «un sentido concreto *ahora*, en un determinado punto de la discusión filosófica y, en un sentido más amplio, en relación con varios rasgos de nuestra “modernidad”» (482). El filósofo describió así, por último, cuál era ese momento de la modernidad al que su hermenéutica del mito trataba de responder:

El momento histórico de la filosofía del símbolo es el del olvido y de la restauración. Olvido de las hierofanías, olvido de lo sagrado, pérdida del hombre mismo en la medida que pertenece a lo sagrado. Como sabemos, este olvido es la contrapartida de la grandiosa tarea de alimentar a los hombres, de satisfacer las necesidades dominando la naturaleza gracias a una técnica planetaria. Es en la época en que nuestro lenguaje se torna más exacto, más unívoco, en una palabra, más técnico [...] cuando queremos recargar nuestro lenguaje, cuando queremos volver a partir de lo pleno del lenguaje. (482-83)

Creo que hay muchas similitudes entre este planteamiento y las más recientes reflexiones de Habermas sobre la necesaria postsecularización de nuestras sociedades, en las que también él suele aludir a la posibilidad de que «las tradiciones religiosas alberguen contenidos semánticos que en la modernidad todavía no han sido absorbidos» (Habermas [2012] 2015, 116), así como a la necesidad de «proseguir el proceso de traducción de los potenciales semánticos no amortizados de las religiones mundiales en un lenguaje accesible públicamente» (255-56), con objeto de contrarrestar no solo «la creciente influencia política de las ortodoxias religiosas» (un fenómeno reciente que cabría, quizás, situar en el reciente contexto de la globalización), sino también «las *imágenes naturalistas* del mundo» ([2005] 2007, 9; cursiva nuestra), en combate este, el que lo postsecular libra contra el cientificismo, que, aunque Habermas no lo haga constar siempre, dataría, en cambio, de mucho antes.⁵ El parecido entre las recientes tesis de Habermas y las más tempranas de Ri-

5. Habermas lo hace constar así en algunas ocasiones, como, por ejemplo, cuando habla del joven Bloch y de Benjamin (ambos de la primera mitad del siglo XX) como pensadores «con preocupaciones religiosas» que contribuyeron ya a «un cambio de actitud a favor de una relación dialógica, abierta al aprendizaje, con toda tradición religiosa y de una reflexión sobre la posición del pensamiento postmetafísico entre las ciencias y la religión» (Mendieta/Habermas 2011, 132).

cœur puede apreciarse asimismo en estas afirmaciones del primero, contenidas en *Entre naturalismo y religión*:

Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales. (14)

Termino, pues, atreviéndome incluso a sugerir que el concepto habermasiano de lo postsecular podría tener algo de tácito o quizás inconsciente reconocimiento (por ahora no lo he encontrado de forma explícita en ninguno de los textos habermasianos que he consultado) hacia las tempranas propuestas de Ricœur, con quien Habermas –hay que recordar– había polemizado en los años sesenta en nombre, precisamente, de una hermenéutica más crítica y menos de la escucha. Dado que, desde comienzos del siglo XXI, el filósofo alemán empezó a reflexionar sobre la religión y a abogar por un diálogo con los textos religiosos, quizás haya que entender que acabó, finalmente, conviniendo con Ricœur en la idea de que, en este momento concreto de la historia del pensamiento, el del predominio de la razón instrumental o técnica, la actitud más aconsejable en relación con los textos religiosos no serían la crítica ni la sospecha, sino la escucha y la voluntad de aprender.

OBRAS CITADAS

- Arellano, Ignacio, y Ruth Fine, eds. 2010. *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*. Madrid: Iberoamericana/Frankfurt: Vervuert.
- Attala, Daniel, y Geneviève Fabry, eds. 2016. *La Biblia en la literatura hispanoamericana*. Madrid: Trotta.
- Bloom, Harold. (1989). 1991. *Poesía y creencia*, trad. Luis Cremades. Madrid: Cátedra.
- Bloom, Harold. (1990). 1995. *El libro de J*, trad. David Rosenberg. Barcelona: Interzona.
- Bouveresse, Jacques. 2008. *La Connaissance de l'écrivain: sur la littérature, la vérité & la vie*. Marseille: Agone.
- Del Olmo Lete, Gregorio, dir. 2010. *La Biblia en la literatura española*. Madrid: Trotta.
- Eagleton, Terry. 2013. *El acontecimiento de la literatura*, trad. Ricardo García Pérez. Barcelona: Península.

- Feuerbach, Ludwig. (1841). 2013. *La esencia del cristianismo*, trad. José L. Iglesias. Madrid: Trotta.
- Frye, Northrop. (1982). 1988. *El Gran Código: una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, trad. Elizabeth Casals. Barcelona: Gedisa.
- Frye, Northrop. (1990). 1996. *Poderosas palabras: la Biblia y nuestras metáforas*, trad. Claudio López de Lamadrid. Barcelona: Muchnik.
- García López, José. 1979. «Introducción». En «Longino» 1979, 129-45.
- García Márquez, Gabriel. 1982. *Conversaciones con Plinio Apuleyo Mendoza*. Bogotá: La Oveja Negra.
- Girard, René. (1972). 1995. *La violencia y lo sagrado*, trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- Girard, René. (1982). 1986. *El chivo expiatorio*, trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- Girard, René. (1985). 1989. *La ruta antigua de los hombres perversos*, trad. Francisco Díez del Corral. Barcelona: Anagrama.
- Graves, Robert, y Raphael Patai. (1963). 1986. *Los mitos hebreos*, trad. Javier Sánchez García-Gutiérrez. Madrid: Alianza.
- Habermas, Jürgen. (2001). 2002. «Crear y saber». *El futuro de la naturaleza humana*, trad. R. S. Carbó, 129-46. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen. (2005). 2007. «La religión en la esfera pública: los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares». *Entre naturalismo y religión*, trad. Pere Fabra, 121-55. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 2008. «Notes on Post-Secular Society». *New Perspectives Quarterly* 25: 17-29.
- Habermas, Jürgen. (2012). 2015. «Religión y pensamiento postmetafísico. Una réplica». *Mundo de la vida, política y religión*, trad. Jorge Seca. Madrid: Trotta.
- «Longino». 1979. *Sobre lo sublime*. En Demetrio. *Sobre el estilo / «Longino». Sobre lo sublime*, ed. José García López, 147-217. Madrid: Gredos.
- Martínez, José María. 2023. «Literatura y secularización: el estado de la cuestión». *Ínsula. Literatura y secularización* 921: 2-5.
- Mendieta, Eduardo, y Jürgen Habermas. 2011. «Apéndice: ¿una sociedad mundial postsecular? Sobre la relevancia filosófica de la conciencia postsecular y la sociedad mundial multicultural». En *El poder de la religión en la esfera pública*, ed. Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen, 125-45. Madrid: Trotta.

- Nussbaum, Martha C. 2005. *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, trad. Rocío Orsi y Juana M.^a Inarejos Ortiz. Madrid: A. Machado Libros.
- Ricœur, Paul. (1950). 2021. *Lo voluntario y lo involuntario*, trad. Juan Carlos Gorlier. Madrid: Ariel.
- Ricœur, Paul. 1953. «Culpabilité tragique et culpabilité biblique». *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 4: 285-307.
- Ricœur, Paul. (1960). 2004. *Finitud y culpabilidad*, trad. Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni. Madrid: Trotta.
- Ricœur, Paul. (1965). 1970. *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. Armando Suárez. México: Siglo XXI.
- Ricœur, Paul. 1991. «Autocomprensión e historia». En *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación*, ed. Tomás Calvo y Remedios Ávila, 9-42. Madrid: Anthropos.
- Ricœur, Paul. (1995). 2003. *Crítica y convicción: entrevista con François Azouvi y Marc Launay*, trad. Javier Palacio Tauste. Madrid: Síntesis.
- Schaafsma, Petruschka. 2015. «Evil and religion: Ricœurian impulses for theology in a postsecular climate». *International Journal of Philosophy and Theology* 76(2): 129-48.
- Schökel, L. Alonso, y J. L. Sicre Díaz. (1983). 2002. *Job: Comentario teológico y literario*. Madrid: Cristiandad.
- Trebolle, Julio. 2003. «La Biblia y la literatura comparada». *Caracteres literarios: ensayos sobre la ética de la literatura* 7: 27-42.
- Voltaire, François. (1765). 2000. *Filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.
- Wahnón, Sultana. 2002a. «Poder y disfraces en la Biblia: el libro de Esther como literatura carnavalizada». En *Moda y sociedad. la indumentaria: estética y poder*, ed. M. Isabel Montoya, 527-45. Granada: Universidad de Granada.
- Wahnón, Sultana. 2002b. «Los carnavales de la reina Esther». *Raíces: revista judía de cultura* 50-51: 50-57.
- Wahnón, Sultana. 2003. *Kafka y la tragedia judía*. Barcelona: Riopiedras.
- Wahnón, Sultana. 2021. *El secreto de los Buendía: sobre Cien años de soledad*. Barcelona: Gedisa.
- Zawisza, Rafael, y Ludger Hagedorn, eds. 2021. *Faith in the World: Post-Secular Readings of Hannah Arendt*. Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag/Chicago UP.