

# NOTAS DESDE UNA CENICIENTA: FE Y RAZÓN EN LA CIENCIA DE LA LITERATURA \*

ENRIQUE BANÚS

Centro de Estudios Europeos de la Universidad de Navarra

## Notes from a Cinderella: Faith and reason in the science of literature

Since the XIX Century, the currents of positivism and romanticism, formalism and hermeneutics have left their print on literature. Currently a new perspective is opening up from the study of an anthropology of literature. Anthropological reflection opens up a diverse panorama: the living of the narration and its value for configuring human personality. Education, friendship, love, personal and collective identity get structured around the story. Revelation also comes under a literary form and, somehow, besides being an instrument of salvation, participates in that anthropological structure. Literature is a meeting point for faith and reason, for revealed fact and for human observation.

### *Perspectivas y corrientes de la literatura*

Ni siquiera tenemos nombre quienes nos dedicamos a estudiar la literatura. Genéricamente somos filólogos, pero nuestros colegas, los que estudian la lengua, son lingüistas; en el ámbito inglés, nuestra ciencia –bajo la denominación de *Literary Criticism*– se confunde con la crítica y sólo en alemán existe la *Literaturwissenschaft*, una ciencia propia de la literatura. Sin embargo, desde una perspectiva cristiana, parece especialmente importante el estudio de la literatura. Un argumento lo avala: la Revelación, en buena parte, se da en formas literarias<sup>1</sup> y se configura como relato<sup>2</sup>. La razón cristiana, por tanto, puede intuir que si el Dios omnipotente elige para revelarse formas literarias, habrá al-

\* La clasificación por epígrafes ha sido establecida por el Editor (*N. del E.*).

1. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, n. 12, 2.

2. El *Catecismo de la Iglesia Católica* resume ese relato bajo el título de “Dios al encuentro del hombre” (nn. 50 ss.).

gún motivo de adecuación: algo tendrá la literatura que la hace especialmente apta, que la convierte en instrumento adecuado para la transmisión de las verdades reveladas. Y si la Revelación se entiende como proceso de comunicación cuyo emisor —a diferencia de toda comunicación humana— conoce plenamente al receptor, elegirá aquella forma de comunicación que pueda incidir con mayor eficacia en el receptor. Según ello, lo literario se correspondería con unas constantes antropológicas en las cuales está anclada la estructura del relato como modo adecuado de comprensión de la realidad<sup>3</sup>.

Sin embargo, la perspectiva cristiana en el estudio de la literatura no es precisamente común<sup>4</sup>. Dejando de lado sus nobles antecedentes clásicos<sup>5</sup>, la filología, tal como hoy se practica, es hija del Romanticismo y del siglo XIX<sup>6</sup> y arrastra, como lastre histórico, las grandes escuelas de pensamiento de ese siglo: romanticismo y positivismo, que comparten el interés genético, o sea, por los orígenes de la obra literaria, lo que lleva a innúmeros estudios orientados hacia la comprensión de sus condiciones de surgimiento como presupuesto para entender el texto, estudios que se van bifurcando, según las escuelas, hacia la biografía o la psicología o los traumas infantiles del autor, el entorno cultural, social o económico, el lenguaje de la época, las estructuras de poder, el público del momento, etc. Del mismo tronco romántico nace otra gran rama en la *Literaturwissenschaft* que desconfía de explicaciones “ad extra” y postula la explicación de la obra literaria desde sí misma, con sus propias reglas, formando un mundo aparte<sup>7</sup>. La alternancia entre

3. Esta afirmación está en la línea —aunque va más allá— de algunos autores, como Emil Staiger, que postulan que la validez de los conceptos de género no se limita a la literatura, sino que se trata de nombres de la ciencia de la literatura para posibilidades generales de la persona: “Die Geltung der Gattungsbegriffe (ist) nicht auf die Literatur beschränkt [...], daß es sich hier um literaturwissenschaftliche Namen für allgemeine Möglichkeiten des Menschen handelt” (STAIGER, E., *Grundbegriffe der Poetik*, Artemis, Zürich, 1956, 3.ª ed., p. 254).

4. “Una primera impresión, referida a nuestro siglo, es que los estudios bíblicos se han aprovechado más de los estudios literarios que éstos de aquéllos” (DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, J., “Teoría literaria y hermenéutica bíblica”, en AZANZA, J.; BALAGUER, V. y COLLADO, V. (eds.), *La Biblia en el Arte y en la literatura. V Simposio Bíblico español*, tomo I, Valencia, Fundación Bíblica Española, 1999 (en prensa). El comentario de Domínguez Caparrós es significativo de la distancia que existe en la filología hacia los planteamientos procedentes del cristianismo. Se pueden, por supuesto, señalar excepciones: Paul Ricoeur y Roland Barthes comentarán textos bíblicos y Northrop Frye es “sin duda un caso único de crítico literario estudioso de la Biblia” (ibíd.).

5. La filología “nació como disciplina intelectual independiente en el siglo III a.C.” y “tuvo su origen en Alejandría” (PFEIFFER, R., *Historia de la filología clásica*, Gredos, Madrid 1981, vol. I, p. 25).

6. Para más datos cfr. Enrique BANÚS, *Literatura europea. Una introducción*, Newbook, Pamplona 1999, p. 9.

7. Recuérdese la clásica división entre *intrinsic approach* y *extrinsic approach* a la literatura en WELLEK, R. y WARREN, A., *Teoría de la literatura*, Gredos, Madrid 1962, autores que —en coherencia con sus postulados— desprecian el *extrinsic approach*.

aquellos positivismos, más o menos variados, y estos formalismos, más o menos sofisticados, caracteriza la historia de nuestra ciencia, a la que quizá habría que añadir una tercera línea, que nace de unos orígenes también románticos, pero del romanticismo teológico<sup>8</sup> y que incluye como esencial el momento de la comprensión y, por lo tanto, la dimensión histórica: la hermenéutica. La situación actual en la *Literaturwissenschaft* está caracterizada –junto a la permanencia de todas esas corrientes– por el hastío frente a la historificación total a que llevó la hermenéutica (el “todo es interpretación”) y frente a la disección cada vez más sofisticada del texto a que llevó el estructuralismo<sup>9</sup>; el hastío ha conducido bien al eclecticismo metodológico (el “todo vale”) bien a la deconstrucción (“nada vale”, mejor dicho: “nada debe valer”) si no a la indiferencia (“vale lo que sirve”).

### *La reflexión antropológica sobre la literatura*

En este *iter*, trazado con tanta rapidez que raya en la frivolidad<sup>10</sup>, queda poco espacio para la sólida reflexión antropológica que se reclamaba al principio<sup>11</sup>, para la cuestión de qué tiene la literatura que la haga especialmente adecuada para la transmisión incluso de la Verdad revelada.

Quizá se deba a la importancia de la “vivencia del relato” en cada persona, desde momentos muy tempranos. Efectivamente, al niño se le transmiten “verdades”, “sabidurías”, por medio del relato<sup>12</sup>: así, el cuen-

8. Aquí es esencial la labor de Schleiermacher (cfr. SCHLEIERMACHER, F., *Hermeneutik*, Berlin 1838), aunque la hermenéutica se popularizará fundamentalmente con GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1960.

9. El término “disección” está tomado de una de las grandes “autoridades” del estructuralismo, Roland BARTHES (cfr. “Introduction à l’analyse structurale des récits”, en *Oeuvres complètes*, Seuil, Paris 1994, vol. 2).

10. Para un estudio sólido de los métodos literarios (y su utilidad aplicada al estudio de la Biblia) puede verse el interesantísimo documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993).

11. Sobre la literatura como expresión de constantes antropológicas cfr. la interesante toma de postura de Ernst GOMBRICH: “Sind eben alles Menschen gewesen”. Zum Kulturrelativismus in den Geisteswissenschaften”, en SCHÖNE, A. (Ed.), *Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses*, Niemeyer, Tübingen 1986, t. I. Sobre los contenidos culturales y antropológicos en la literatura y la necesidad de estudiarlos cfr. GERFAUD, J.-P. y TOURREL, J.-P., “Lecture anthropologique, éducation interculturelle”, en BANÚS, E. y ELIO, B. (eds.), *Actas del IV Congreso “Cultura Europea”*, Aranzadi, Pamplona 1998, pp. 359 ss.).

12. No hay que olvidar que muchos de esos relatos se transmiten cuando “el niño no interioriza el mundo cultural en que es introducido [...] como uno de los muchos posibles, sino como el mundo: el único existente y concebible” (GARCÍA AMILBURU, M., *Aprendiendo a ser humanos. Una antropología de la educación*, EUNSA, Pamplona 1997, 2.<sup>a</sup> ed., p. 142).

to y otros relatos asumen un papel importante en la primera educación<sup>13</sup>. Especialmente importantes son los relatos familiares (las historias del abuelo, etc.), que contribuyen a sentirse miembro de esa familia, y las historias del pueblo, esos relatos que configuran una comunidad cultural, aquella comunidad caracterizada precisamente por compartir ciertos relatos, que contribuyen al encuadre de la identidad personal dentro de un “*we-group*”<sup>14</sup>, de un nosotros, configurado precisamente por no ser “los otros”<sup>15</sup> a través de relatos que los diferencian de los demás (que, frecuentemente, en una forma primitiva, pero común a muchos relatos, aparecen en el esquema simple de “amigo-enemigo”<sup>16</sup> –sin olvidar que ese tipo de relatos también han servido para la formación de las identidades nacionales, fundamentalmente en el siglo XIX<sup>17</sup>–). Las identidades colectivas se van formando, por lo tanto, a través de relatos comunes, que establecen una común *cultural memory*<sup>18</sup>: compartir un relato es compartir una vida.

También en la amistad, en la relación interpersonal el relato desempeña un papel importante: conocerse –que dicen que es amarse– es intercambiarse los relatos; es transmitir más o menos –según el grado de intimidad– el relato del “yo” (con su correspondiente “nosotros”, familiar por ejemplo) a un “tú”. Este proceso es clarísimo, por ejemplo, en las relaciones que pueden ir avanzando hacia un noviazgo: ahí se pone el pasado en común para unirlo en un presente que ya es común y un futuro que parece que puede serlo; este proceso configura un tiempo importante en la relación. Y antes de presentar a la familia,

13. Preferimos este término al de “socialización”.

14.. El término está tomado de Georges GURVITCH, *Sociologija I*, Zagreb 1966, p. 196f., en cita de SKILJAN, D., “Language of identity and language of distinction”, en BANÚS, E. y ELIO, B. (eds.), op. cit., pp. 825-829).

15. “According to the sociological hypothesis, every We-group implies necessarily the existence of the others, and it is based upon the distinction between us and the others” (SKILJAN, op. cit., p. 828, con referencia a Gurvitch, op. cit.). Para más detalles cfr. BANÚS, E., *Some Simple Thesis for a Complex Subject: “European Culture”* en *Culturelink* 27 (1999), pp. 127-138.

16. Es significativo que, en su libro sobre Francia, un historiador de la talla de Fernand BRAUDEL afirme: “Eine Nation kann nur existieren, wenn sie sich unablässig selber sucht, [...] sich gegenüber anderen unermüdlich zur Wehr setzt” (*Frankreich, Raum und Geschichte*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, vol. I, p. 20).

17. Para la importancia del siglo XIX en la formación de la nación cfr. GUERRA, F.-X., “La invención de la nación y el problema de las comunidades”, en BANÚS, E.-LLANO, A. (eds.): *Razón práctica y multiculturalismo*, Newbook, Pamplona 1999, pp. 239-258.

18. FRYE, N., *Anatomy of criticism*. Princeton University Press, Princeton 1990, p. 4. No hace falta destacar la importancia del sistema educativo en la formación de esa comunidad de relatos. En cierto sentido, es comparable a la importancia decisiva que algunos teóricos atribuyen a los *opinion leaders* en la formación de la opinión pública (cfr. KATZ, E. y LAZARUS-FELD, P.F., *Personal Influence. The Part Played by People in the Flow of Mass Communications*. Free Press, New York-London 1966, 3.ª ed.).

por supuesto, ya se ha hablado de ella: ya existe en ese relato que se ha comunicado.

Se puede ir más allá y afirmar que incluso la identidad personal se configura a través de relatos. Efectivamente, los episodios de “antes de la memoria” nos los cuentan: nuestra infancia no son recuerdos, sino relatos de cómo éramos y qué hicimos de pequeños. La configuración, por lo tanto, de la identidad vive también del relato. Y también en la posterior historia interviene el relato: lo que nos va sucediendo lo vamos elaborando en relatos. Precisamente las vivencias traumáticas –negativas o positivas– se asumen en forma de relatos, es decir, de selección y de interpretación desde una perspectiva determinada, la del narrador. Esa perspectiva es la que permite, de una parte, el distanciamiento y, de otra, la organización del material, atribuyendo a cada personaje sus funciones y re-construyendo el hilo argumental. En ese “relatar”, lo sucedido se re-organiza de forma acorde con los intereses del narrador. Incluso se puede re-escribir el pasado, cambiando un relato anterior por otro nuevo, más acorde con las nuevas circunstancias. Un ejemplo muy claro resulta de los cambios en las relaciones interpersonales: cuando se da, por ejemplo, una ruptura con alguien se suele reescribir la historia de toda la relación con él/ella, destacando los elementos que ya tempranamente hacían “inevitable” esa ruptura.

Si la identidad colectiva y la personal se estructuran a base de relatos, la costumbre de recibir relatos y de incorporarlos como parte de la propia biografía es algo generalizado y perfectamente asumido. Ahora bien, se sigue planteando la pregunta de por qué el relato, con su interesante mezcla de verdad y ficción, resulta una estructura adecuada a la persona. Quizá el último ejemplo, el de la escritura continua del relato de la propia vida, ilustra esta pregunta.

Es ya un tópico afirmar que la persona no se desarrolla en un ambiente, sino en un entorno, que –a diferencia de los demás animales– no sobrevive a base de adaptarse a un medio ambiente (o deja de sobrevivir si no lo hace), sino de adaptar el mundo a sus condiciones –o de aislar una parte de ese mundo para hacerlo habitable<sup>19</sup>–. Hacer el mundo habitable es una concreción de la vocación originaria de la persona, tal como se enuncia en el Génesis, en la expresión de “dominar la tierra”. Pero es que el Génesis también presenta una escena realmente curiosa. En el segundo capítulo se dice que Yahveh Dios “formó de la tierra todos los animales del campo y todas las aves del cielo, y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba”. Se convierte así Yahveh no

19. Cf. el texto clásico de Max SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Revista de Occidente, Madrid 1936.

sólo en espectador del “poner nombre”, sino en inductor de ese proceso. Es como si encomendara al hombre esa función. Y es como si esa función declarada así originaria, divinamente humana, formara parte de la vocación primigenia del hombre, de la mirada de Dios sobre su creación y del reparto originario de tareas. Dar nombre se convierte en uno de los modos más humanos de relación con el mundo y, a la vez, en uno de los modos que tiene el hombre de realizar esa necesidad de situarse en el mundo, de hacer el mundo habitable, en ese esfuerzo continuo por superar el *horror vacui*... de un mundo sin nombres. La palabra, por tanto, tiene su lugar en esa vocación primera.

La habitabilidad del mundo se consigue, así, por varias vías: por vía técnica, con la fabricación de artefactos, de un lado, y por vía artística, con la creación de símbolos, por otro<sup>20</sup>. Aquí la palabra tiene un papel preeminente, como instrumento común a toda persona y que no necesita de más apoyatura técnica. Además, la palabra ficcional, la palabra utilizada en el relato, tiene una gran ventaja: permite la libertad casi absoluta, una libertad casi “creadora” –luego se verá que este término encierra algunos problemas–. Precisamente esa capacidad configuradora del relato –hecho siempre desde la perspectiva del narrador– permite redefinir, recalificar y resituar a cada personaje dentro de la historia, permite seleccionar los elementos de acuerdo con los intereses del narrador. Éste es un modo perfecto de escapar al vacío: en un relato, las cosas adquieren explicación, y además, una explicación que satisface al narrador, porque está dada por él.

### *Fe y razón en la literatura*

Por aquí podrían ir algunas reflexiones para una antropología de la literatura que tuviera en cuenta fe y razón, el hecho revelado y la observación de lo humano. El resaltar, además de la estrecha relación entre identidad y relato, la libertad en la configuración de éste, parece ser un punto clave, frente a una de las grandes corrientes explicativas citadas al principio: el positivismo y sus versiones, aguadas muchas ellas en cuanto al determinismo inicial de esta corriente, pero aún teñidas de esa actitud que lleva a buscar la explicación final de la obra literaria en sus orígenes, en una cadena causa-efecto. Ahora bien, si estas explicaciones semi-deterministas contradicen a un elemento esencial de la antropología cristiana, el punto de partida de los formalismos parece descuidar

20. El valor simbólico de la cultura ha sido estudiado especialmente por Ernst CASSIRER, por ejemplo en *Filosofía de las formas simbólicas*, Fondo de Cultura Económica, México 1972.

otro elemento esencial. En él se funden concepciones neoplatónicas con secularizaciones de la idea de “creación”, concediendo a la creación literaria un *status* de perfección, lo que supone el olvido de la distancia inherente a la analogía con la que, en lo humano, se debe aplicar este concepto. Con ello, también el formalismo termina en un modelo genético, según el cual el texto abandona la mente de su creador de forma perfecta. Y sólo la intención del autor o las leyes ínsitas en el texto (aquí caben variantes) dan razón cabal de él<sup>21</sup>. Interpretar sería, así, preguntarse por esa intención o describir esas leyes. Sin embargo, se descuida aquí un elemento sustancial: la esencial imperfección de todo lo humano (a la que tampoco escapa la literatura, que no es tan “especial” como para no estar sometida a las “reglas de juego” de todo lo humano).

Esa imperfección supone la imposibilidad de cerrar completamente la comprensión del texto: la dominación perfecta de instrumento tan complejo como el lenguaje es imposible, sus valores evocativos y connotativos son tan ricos que escapan al dominio. Además, el texto entra en la historia como “estructura abierta”<sup>22</sup> y se ve sometido a lecturas e interpretaciones –muchas de las cuales se configuran como “mediaciones” para nuevas lecturas e interpretaciones<sup>23</sup>. Por ello, el texto se puede ver enriquecido, pervertido, modificado, por nuevas comprensiones<sup>24</sup>, cuyo vigor histórico, por cierto, no está en relación directa con su corrección: hay lecturas “falsas” y, sin embargo, muy eficaces<sup>25</sup>. Por tanto, la libertad del autor tiene unas limitaciones claras: en el material que trabaja y en la imposibilidad de controlar la historia, si es que su texto entra en ella.

21. De forma extrema afirma E. D. HIRSCH que “the meaning of a text is the author’s meaning” (HIRSCH, E. D., *Validity in Interpretation*. Yale University Press, New Haven 1969, 2.<sup>a</sup> ed., p. 25). Como paradigmática de los formalismos se puede considerar una frase como: “Teníamos, y seguimos teniendo, como afirmación fundamental que el objeto de la ciencia literaria debe ser el estudio de las particularidades específicas de los objetos literarios que les distinguen de toda otra materia” (EIKHENKBAUM, B., “Teoría y método formal”, en *Formalismo y vanguardia*, Alberto Corazón, Madrid 1970; el original ruso es de 1927).

22. Sobre los lugares abiertos cfr. la exposición clásica en ISER, W., *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, Universitätsverlag, Konstanz 1970.

23. Sobre la mediación y su importancia para la vida cultural cfr. BANÚS, E.; GARCÍA, A. y GALVÁN, L., *Media(tion) and Culture*. Ponencia presentada al Simposio “Media and Culture”, Debrecen, Hungría, octubre de 1997.

24. Escarpit habla de “traición creadora” en la transmisión de obras literarias (ESCARPIT, R., “Kreativer Verrat - ein Schlüssel zur Literatur”, en FÜGEN, H. N. (ed.), *Vergleichende Literaturwissenschaft*, Econ, Düsseldorf-Wien 1973) y STEINER, de la “paradoja de la traición por magnificación” (STEINER, G., *Después de Babel*. Fondo de Cultura Económica, Madrid 1981, p. 341).

25. Pierre Bourdieu recuerda que “il y a des erreurs de lecture qui sont très efficaces” (BOURDIEU, P. y CHARTIER, R., “La lecture: une pratique culturelle (Un débat)”, en CHARTIER, R. (ed.), *Pratiques de la lecture*. Payot, Paris 1993, pp. 267-294, 284).

También este aspecto inherente a la vida de un texto, por cierto, se tiene en cuenta en la Revelación. Así, está claro que hay pasajes del Antiguo Testamento que se entienden más plenamente, en su carácter tipológico, desde el Nuevo Testamento<sup>26</sup>. También está claro que hay un desarrollo histórico en la comprensión de la palabra revelada<sup>27</sup>, pero junto a ello en el mismo texto bíblico se anuncia el establecimiento de una instancia, la Iglesia, que señale los límites de la interpretación; Dios, señor de la historia, conoce los mecanismos de transformación de un texto a lo largo de ésta y, sin cerrar las posibilidades de una comprensión más profunda, asegura una instancia decisoria respecto de los límites de la interpretación<sup>28</sup>, puesto que —en este caso, a diferencia de los demás textos— sí es esencial la intención del autor<sup>29</sup>. Porque, en este caso, la palabra, el texto, el relato, es “mensaje de salvación”<sup>30</sup>. Lo que no es el caso en los demás textos literarios, que sólo son “mensaje de humanidad”, en toda su variedad, en su grandeza y su miseria. Por tanto, aprender de la literatura (actividad pedagógica de gran tradición) requiere la capacidad de “discernir los espíritus” y una reflexión profunda sobre la relación entre perfección formal y bondad del contenido, reflexión que debe quedar para otro momento.

26. Recuérdese la conocidísima fórmula de San Agustín: “In Vetere Testamento Novum latet, in Novo Vetus patet” (*Quaestiones in Heptateucum* 2, 73; en MIGNE, *Patrologia latina* 34, 623)

27. Sobre “el crecimiento en la inteligencia de la fe”, cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica* n. 94.

28. Se puede ver al respecto el núm. 85 del *Catecismo de la Iglesia Católica* y la cita de *Dei Verbum*, que allí se contiene.

29. Dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*: “Para interpretar bien la Escritura, es preciso estar atento [...] a lo que Dios quiso manifestarnos mediante sus palabras” (n. 110) y cita la *Dei Verbum*: “La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita” (ibíd., n. 111).

30. CONCILIO VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, n. 7.