

Yael Almog

Zentrum für Literatur –und Kulturforschung/Berlin

Estéticas de la Biblia: el imaginario del hebreo en las teorías de la interpretación de Hamann y Herder

Traducido del inglés por Santiago Bellocq (Universidad Nacional de San Martín)

Resumen

El presente artículo distingue y desarrolla dos aproximaciones al hebreo bíblico en la Alemania de la Ilustración tardía (*Spätaufklärung*), que corresponden a dos teorías estéticas divergentes. Presentando la lengua hebrea como un instrumento espiritual cuyo mérito reside en la dificultad de descifrarlo, Johann Georg Hamann define la interpretación como un proceso en el cual la imaginación, inspiración y creatividad sobrepasan la búsqueda de hechos objetivos concernientes al texto tratado. El trabajo muestra cómo la influyente aproximación de Johann Gottfried Herder a la interpretación fue modulada de cara a la hermenéutica de Hamann. Manteniendo la apreciación de este último sobre la implicación individual en la lectura de un texto, Herder sostiene que las verdades objetivas concernientes al Antiguo Testamento –y, en paralelo, relativas a cualquier texto– deberían, sin embargo, ser perseguidas y alcanzadas por medio de la relación afectiva y empática del lector con los autores. La investigación demuestra, de este modo, que estas aproximaciones divergentes al hebreo bíblico resultaron emblemáticas para las posiciones de la filosofía alemana de finales del siglo XVIII.

Palabras clave

Estética alemana-Ilustración tardía-Antiguo Testamento-hermeneutica-empatía

Aesthetics of the Bible: The Hebrew Imaginary in Hamann and Herder's Theories of Interpretation

Abstract

This paper discerns two approaches to Biblical Hebrew in late-eighteenth-

century Germany, which correspond with two diverging aesthetic theories. Presenting Hebrew as a spiritual artifact whose merits lie in the difficulty to decipher it, Johann Georg Hamann defines interpretation as a process in which the imagination, inspiration and creativity surpass the search for objective facts concerning the target text. The article traces how Johann Gottfried Herder's influential approach to interpretation was modulated vis-à-vis Hamann's hermeneutics. Maintaining Hamann's appreciation of individual engagement when reading a text, Herder nonetheless holds that objective truths concerning the Old Testament—and, in parallel, concerning any texts—should be sought and reached through the reader's affective and empathic relationship to the authors. The article thus demonstrates that diverging approaches to Biblical Hebrew became emblematic of philosophical positions in the late European Enlightenment.

Keywords

German aesthetics –Late Enlightenment–Old Testament – hermeneutics–empathy

Recibido: 06/05/2014. Aprobado: 22/05/2014. Traducido: 01/06/2014.

En el último tercio del siglo XVIII, Alemania exhibió un ferviente interés por el hebreo como parte de la admiración por el Antiguo Testamento en tanto objeto de teológico atención. Prominentes figuras de la República de las Letras, como Johann Wolfgang Goethe, Johann Gottfried Herder y Johann David Michaelis, escribieron sobre el lenguaje, debatiendo frecuentemente entre sí respecto de la manera correcta de comprender la lengua hebrea (véase Olender 1992: 1-50)¹. Géneros específicos de poesía bíblica, como el discurso profético y la poesía idílica que se encuentra en el Salterio, fueron ampliamente empleados en las nuevas manifestaciones nacionalistas, con el prominente ejemplo del movimiento del *Sturm und Drang*.

Este artículo aspira a describir de qué modo los debates concernientes a la lectura del hebreo bíblico configuraron rápidamente posiciones filosóficas y políticas en la llamada “Ilustración tardía” (*Spätaufklärung*) alemana. Con este fin, examinaré la obra de dos grandes pensadores de finales del siglo XVIII, cuyo proyecto estético general estuvo fuertemente marcado por la pregunta sobre cómo leer el hebreo: el teólogo Johann Georg Hamann y su discípulo, Johann Gottfried Herder. Analizando sus respectivos escritos, mostraré en qué forma

¹ Al analizar el interés por el Antiguo Testamento entre finales del XVIII y principios del siglo XIX, Daniel Weidner (2011), muestra que la prevalencia cultural de la Biblia no se manifiesta meramente en correspondencia con motivos y narraciones bíblicos, sino de manera notoria en la estructura general de la literatura de este período; por ejemplo, los textos literarios emulaban géneros bíblicos y la interpretación literaria se adaptaba a la lectura teológica de las Escrituras.

la reflexión sobre el Antiguo Testamento y, específicamente, sobre la poesía hebrea, emergió como una plataforma para introducir las intervenciones de Herder en los campos de la teoría estética y la historiografía.

Las nuevas aproximaciones estéticas al Antiguo Testamento tuvieron como resultado una nueva percepción de la diferencia entre cristianos y judíos: la cuestión de cómo leer el hebreo bíblico estableció una nueva concepción de la Biblia como patrimonio cultural de la humanidad. En este proceso, fue precisamente la alegada dificultad de comprender la lengua hebrea, entendida como un “problema” para todos los lectores de las Escrituras, lo que dio lugar a la interpretación de dicha lengua como un código universal. La recepción específicamente confesional de la Biblia y su correspondiente percepción como objeto de devoción fueron, de este modo, reemplazados por una nueva idea de las Escrituras como perteneciendo a facultades humanas universales.

Mi intención es discutir dos textos principales de los autores mencionados que subrayan las diferencias más sobresalientes entre sus respectivas aproximaciones al hebreo bíblico: la *Aesthetica in Nuce* (1760) de Hamann y *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782-83) de Herder. Como mostraré, en los años que separan la publicación de estos trabajos, Herder fue puliendo sus premisas para la lectura del hebreo bíblico hasta apartarse de las de su cercano compañero. *Vom Geist der Ebraischen Poesie* representa, concretamente, la consideración del hebreo como una lengua con méritos estéticos únicos y esboza el proceso de entender el hebreo bíblico como un proceso de recuperación del trasfondo histórico de la cultura hebrea (esfuerzo con el cual el texto completa el proyecto emprendido por Herder en sus escritos sobre el Antiguo Testamento a lo largo de la década de 1770). En las páginas siguientes explicaré de qué manera Herder elaboró a

partir de ello la distinción entre los antiguos hebreos y el judaísmo como religión a través de la descripción de las diferentes manifestaciones de la lengua hebrea en la antigüedad y en el modo dispórico del judaísmo. Mi tesis es que los abordajes divergentes de Hamann y Herder al hebreo fueron emblemáticos de sus respectivas posiciones dentro del pensamiento ilustrado, particularmente en relación con el papel de la razón en el uso humano del lenguaje.

TEOLOGÍA DE LA ILUSTRACIÓN Y UNIVERSALIZACIÓN DE LAS ESCRITURAS

La opinión de Herder según la cual la Biblia debía ser leída como un texto literario, más allá del entrenamiento filológico o teológico del lector, fue desarrollada en gran medida bajo la influencia de Johann Georg Hamann, con quien estuvo en contacto íntimamente a lo largo de toda su vida. Hamann era un teólogo que logró hacerse por sí mismo de renombre, pese a no haber completado sus estudios académicos y no haber obtenido nunca un puesto en la universidad. Residiendo en Königsberg, la ciudad de Immanuel Kant, tomó parte en varias de las polémicas más importantes de aquella época. Mucho de lo que escribió Hamann sobre interpretación bíblica lo posicionó como antagonista del destacado filólogo Johann David Michaelis. Éste argüía de manera, con solidez, que la lengua hebrea debía ser tratada como un objeto histórico y había desarrollado abordajes críticos sobre el lenguaje. Se avocaba, así, al estudio del hebreo a través de filología comparativa, declarando originalmente que el estudio de otras lenguas antiguas como el árabe podía perfeccionar la comprensión de aquél. En su influyente obra *Mosaisches Recht* (1777), Michaelis llamaba a entender las leyes de los israelitas en su correspondencia con las normas culturales de Oriente. Estas normas estaban determinadas, entre otros factores, por el clima de la región, las costumbres tribales y la influencia de otros pueblos orientales.

Como mostraremos en adelante, la idea de que el hebreo bíblico debía ser recuperado sirvió como un gran punto de partida para Hamann, permitiéndole más tarde desarrollar su propia concepción de la lengua hebreo como catalizadora de la imaginación humana. En cambio, el abordaje de Michaelis infería que el lenguaje hebreo debía ser comprendido en un contexto histórico-temporal, *i.e.*, a través del estudio de la cultura que produjo el Antiguo Testamento: una percepción que promovían los escritos de Herder, el compañero de Hamann. Según veremos, las críticas de Herder a Michaelis se refirieron a las maneras en las que el texto vetero-testamentario debe ser reconstituido: para Herder, no es la erudición lo que afila la comprensión de la antigua cultura hebrea. Más bien, Herder propone un proceso de íntima implicación con el texto hebreo, en el curso del cual los lectores modernos se pongan a sí mismos en los zapatos de los autores antiguos y traten de entender así las normas y la visión del mundo de la cultura estudiada.

El trasfondo de estos debates fue la emergencia de la Biblia como un paradigma interpretativo, un fenómeno cultural íntimamente conectado con el surgimiento de una nueva aproximación metodológica a la literatura. Al hacer de la Biblia hebrea una herramienta colectiva de la sociedad de la Ilustración, los debates sobre cómo leer el hebreo configuraron el punto de partida de una reflexión sobre el lenguaje como compartido por todos los lectores independientemente de su filiación confesional. Como ha mostrado Jonathan Sheehan en *The Enlightenment Bible* (2005), los teólogos protestantes reconstituyeron el hebreo bíblico como una fuente de autoridad debido a su nuevo estatuto global de artefacto cultural. Sheehan alega que esta reconceptualización de la relevancia de las Escrituras en la modernidad se afirmó durante la oleada de traducciones bíblicas. La práctica de traducir la Biblia, que Sheehan considera esencial a la teología protestante desde su surgimiento, cumplió un papel de la mayor importan-

cia en esta transformación. En la segunda mitad del siglo XVIII, la oleada de traducciones “pluralizó” las Escrituras, en la medida en que la decisión de traducir la Biblia dependió de iniciativas, ideologías y motivaciones individuales. Más específicamente, de acuerdo con Sheehan, cierta forma de protestantismo hizo de la Biblia un objeto personalizado: el catalizador de la traducción del texto sagrado fue un proyecto de Biblia pietista que cultivó “un modelo edificante de traducción bíblica” (Sheehan 2005: 67). Las respectivas teorías de Hamann y Herder sobre la interpretación bíblica jugaron también un gran rol en ello: hicieron de la implicación con las Escrituras un esfuerzo subjetivo que porte en sí una dimensión afectiva.

A la luz de la concepción de Sheehan de una Biblia ilustrada, mi propia indagación sobre la hermenéutica bíblica de Hamann y Herder tiene dos objetivos. En primer término, deseo mostrar cómo la transformación de las Escrituras en un artefacto cultural dependió de la transformación del hebreo de un lenguaje concreto en un código universal, asequible en igual medida a todos los sujetos. En segundo lugar, mi focalización en las diferencias entre las respectivas hermenéuticas de Hamann y Herder correlaciona la transformación del estatuto de las Escrituras con otras reformas culturales y filosóficas. Mi argumento es que la universalización de la interpretación bíblica siguió diferentes caminos, emblemáticos de las nuevas corrientes de pensamiento de la Ilustración.

El libro de Sheehan se inscribe dentro de la producción académica que retrata el interés y la actividad teológicos como una parte destacada de la Ilustración. Puede afirmarse *grosso modo* que, hasta hace poco, una corriente mayoritaria de estudiosos de la Ilustración alemana sostenía que las investigaciones de la época sobre la razón humana estaban en gran medida entrelazadas con la “secularización”, *i.e.*, con cierta declinación de las filiaciones religiosas sectoriales. Esta

tendencia es común en historiografías canónicas de la Ilustración, tales como *The Enlightenment: An Interpretation* de Peter Gay (1996). También *The Religious Enlightenment* (2008) de David Sorkin, ha sido muy influyente al aportar una imagen alternativa de la Ilustración:

Contrariamente a nuestra narración secular dominante, la Ilustración no sólo fue compatible con la creencia religiosa, sino también propicia a ella. La Ilustración dio lugar a nuevas iteraciones de la fe. Con el advenimiento de la Ilustración, la religión no perdió ni su puesto ni su autoridad en la sociedad y la cultura europeas. Si remontamos la cultura moderna a la Ilustración, sus cimientos fueron decisivamente religiosos. (2008: 4)

Sorkin hace hincapié en la proliferación de prácticas religiosas durante la Ilustración y en la congruencia de estas prácticas con los ideales concebidos como herencia de ella (principalmente, la tolerancia religiosa). Demuestra, así, que las prácticas teológicas se transformaron durante el período de tal manera que sus ideales fueron compatibles con diferentes confesiones y credos:

Para los cristianos, la Ilustración religiosa representó una renuncia a la militancia de la Reforma y la Contra-Reforma, una alternativa expresa a dos siglos de dogmatismo y fanatismo, intolerancia y guerras religiosas. Para los judíos, representó un esfuerzo por superar el no característico aislamiento cultural del período post-Reforma mediante la apropiación de elementos desatendidos de su propia herencia y la implicación en una cultura más amplia. (2008: 4)

De acuerdo con Sorkin, la teología de la Ilustración trajo consigo un giro en favor de la moderación, que contribuyó al “protestantismo cultural” del siglo XIX (2008: 313). El surgimiento de la noción de esfera pública posibilitó el establecimiento de la tolerancia religiosa en

los distintos regímenes nacionales ilustrados. La habilidad de la Ilustración religiosa para dar importancia a diferentes países, grupos religiosos y estratos sociales sería en consecuencia seria constitutiva del secularismo político. El planteo de Sorkin ofrece, así, un modelo alternativo al rechazo de la religión de algunas teorías sobre la Ilustración, en tanto expande el papel de la teología en la configuración de la esfera pública ilustrada. Comentando figuras tales como William Warburton, Siegmund Jacob Baumgarten y Moses Mendelssohn, su *Religious Enlightenment* resulta una explicación del surgimiento de la moderación, especialmente en vista de la interpretación de leyes religiosas bíblicas y extra-bíblicas. La escritura en hebreo bíblico fue fundamental para reconstituir la Biblia como un objeto cuya pertinencia universal deriva, no de su posición jurídica y ritual, sino de su relevancia cultural para todos los lectores. Parte muy importante en esta transición fue la llamada “abstracción del lenguaje de las Escrituras”. La teoría de Hamann sobre la lectura imaginativa y la hermenéutica de la contextualización de Herder ofrecen dos vías para encarar el dominio de la lengua hebrea como “conocimiento judío”, acentuando, en el caso de Hamann, el potencial revelador, que sería único del cristianismo, y, en el caso de Herder, la necesidad de recuperar el hebreo del daño que habría sufrido a causa de su circulación en contextos judíos.

LA AESTHETIKA IN NUCE DE JOHANN GEORG HAMANN: EL HEBREO MÁS ALLÁ DE LA DIFERENCIA CONFESIONAL

El Antiguo Testamento fue el objeto de un interés verdaderamente único en la teología, la filosofía y las letras alemanas entre 1750 a 1780, como ha mostrado Ofrillany (2012a). En emprendimientos tales como las obras filológicas de Johann David Michaelis, la cultura de los hebreos es tomada como una gran influencia para las normas políticas y legales de la Alemania contemporánea (a la vez que ésta se

apartaba estrictamente de su influencia primordial)². Michaelis se concibe a sí mismo menos como teólogo que como filólogo. Como tal, ve su tarea principal en contextualizar las fuentes bíblicas; concibe la Biblia como centrada en las leyes mosaicas y apunta, por tanto, a escrutar las premisas y normas culturales que dieron lugar al “tratado legal” de Moisés (véase Ilany 2012b). Este tratado mantiene una relación recíproca y dinámica con las normas de la cultura de la cual ha emergido: aspira a direccionar un estilo de convivencia determinado, mientras es, al mismo tiempo, moldeado e informado por un conjunto de formas de vida. En este último sentido, la ley misma es constantemente configurada por las personas a las cuales ella se refiere:

Es necesario que mencione aquí la manera de vivir en la que hubo de fundar Moisés su entero estado e indique, al mismo tiempo, cómo esta ley remite a otros modos de vida. No podemos entender adecuadamente ni la forma de gobierno, ni lo que he dicho previamente sobre algunos principios básicos del Estado, si no conocemos adecuadamente a los ciudadanos judíos, la gente que constituyó la estructura de ese Estado. (Michaelis 1775: 235)³

Tanto el énfasis de Michaelis sobre los aspectos legales de la Biblia hebrea como su método de interpretación del Antiguo Testamento fueron con mucha probabilidad polémicos con respecto al abordaje que hacían de él otras figuras de la República de las Letras. Un aspecto fundamental sobre el que quisiera insistir aquí es el amplio interés de la época en los méritos estéticos de la Biblia hebrea, atribuidos particularmente a la poesía bíblica. El tratado de Robert Lowth, *Prae-*

² Jonathan Hess (2002) ha argumentado que el trabajo de Michaelis plantea un antagonismo de las culturas germanas respecto de la tradición hebrea que puede ser identificado como una temprana hostilidad hacia lo judío.

³ Todas las traducciones castellanas de los textos de Michaelis, Hamann y Herder se basan en las fuentes alemanas citadas por la autora del trabajo. [N. del T.]

lectiones Academicæ de Sacra Poesi Hebraeorum (1753), tuvo gran eco entre los teólogos alemanes. Lowth era a la vez obispo de la Iglesia de Inglaterra y profesor de poesía; en consecuencia propuso inicialmente examinar las características únicas de la poesía hebrea – tales como los paralelismos, el ritmo y la rima – como recursos literarios. No fue sólo la metodología de Lowth para leer la Biblia lo que fue recibido con entusiasmo por los teólogos alemanes, sino también la premisa que estaba detrás de ella: la opinión de que la poesía hebrea es una refinada creación estética⁴.

Esta opinión guarda fuerte relación con las investigaciones de autores alemanes que estaban estudiando por entonces cómo unir la teología y la importancia de la estética en la República de las Letras de la época. Así, describiendo la lengua bíblica como la lengua de la creación, Hamann abre su prominente ensayo *Aesthetica in Nuce* con la identificación de la poesía bíblica como la lengua creadora que la humanidad habló durante sus estadios primordiales. La poesía, escribe Hamann en este manifiesto que tuvo tan significativa influencia en el movimiento del *Sturm und Drang*, es “la lengua madre del género humano” (AN: 81). Esta afirmación surge como el presupuesto mayor que guía la filosofía del lenguaje de Hamann y la aproxima a la lengua hebrea, que inspira, a su vez, la comprensión del acto hermenéutico. El momento de la creación del hombre fue el pináculo del proceso de creación del mundo, en tanto aquél aparece como su fin y su medida o copia de las propiedades divinas: “Finalmente, DIOS coronó la revelación sensible de Su grandeza con la obra maestra del hombre. Creó al hombre a imagen divina – a imagen de Dios lo creó”. De esta manera, la supremacía de Dios es expresada en el acto de cre-

⁴ Sobre la naturaleza radical de esta apreciación estética del hebreo, dada particularmente en los comentarios críticos de figuras como Voltaire, véase Ilany 2012 a.

ar el mundo, alcanzando su pico en la creación del ser humano⁵.

El comienzo del texto de Hamann muestra el potencial de la lengua hebrea para alcanzar esta meta. El hebreo es considerado como la “lengua secreta” en el sentido de que su denominada incomprensibilidad es una experiencia constitutiva de toda la humanidad. Esta concepción de la lengua reconstituye la lectura bíblica como una nueva práctica universal: la Biblia es accesible a lectores cristianos y judíos en la misma medida, a causa de su inicial inaccesibilidad. La mayor diferencia entre los paradigmas interpretativos de Hamann y Herder está representada por sus respectivos tratamientos del hebreo de la Biblia: el primero refuta la idea de que el texto bíblico pueda ser recuperado en el proceso de su desciframiento. En el contexto de la teología de la Ilustración, esta diferencia da pie a descripciones divergentes tanto de la Biblia como del conocimiento humano.

Parte importante del abordaje de Hamann se relaciona con su uso de la palabra “cábala” (el subtítulo de *Aesthetica in Nuce* es “Una rapsodia en prosa cabalística”). Como ha observado John Betz, “[l]a palabra [“cabalística”] es muy adecuada al sentido del humor de Hamann y evoca nociones tan antitéticas a las de sus contemporáneos ‘ilustrados’ como las de ‘hermetismo’, ‘esoterismo’, ‘criptografía’ y, sobre todo, ‘oscuridad’” (2009: 101). Pese a su estatuto de “lengua divina”, la lengua de las Escrituras no excluye la posibilidad de comprensión humana, pero de hecho se vuelve contra ella. Hamann desarrolla la noción, mayormente identificada con la adaptación de su compañero Herder, de conformidad a cómo la Biblia debería ser leída en tanto dirigida a ojos humanos: “[P]ara Hamann, la humildad de las Escri-

turas tiene otro propósito, totalmente práctico, siendo adecuado precisamente para acomodarse a nuestra sensibilidad natural y a nuestra flaqueza intelectual. Por esto la Biblia está escrita en forma narrativa, y por esto Cristo mismo habló en parábolas [...]” (Betz 2009: 51). La lengua hebrea es una invitación a ejercitarse en la fe en Dios a través del proceso dinámico de leer las Escrituras. La interpretación bíblica transforma la incapacidad de comprender –lo que se ve como una debilidad humana indicada de manera significativa en las complejidades propias del hebreo bíblico– en un modo más elevado de “comprensión”.

Hamann abre el texto con dos epígrafes: el primero del Libro de los Jueces (concretamente, de “La canción de Débora”) y el otro del Libro de Job. La elección de estos específicos pasajes bíblicos subraya la aproximación de Hamann a la supuesta ambigüedad del texto. Tomadas de la poética bíblica, un género que es a menudo arcaico (o arcaizante), las citas son incluso enigmáticas para lectores del hebreo y para estudiosos de la Biblia, puesto que usan algunas palabras de una manera que no concuerda con sus significados léxicos. Es importante notar que Hamann no incluye ninguna traducción de los epigramas:

Libro de los Jueces 5: 30

□□□□ □□□□ □□□
□□□□ □□□□□ □□□□ □□□

30 “¡Botín de paños de colores; un manto,
dos mantos bordados para mi cuello!”

Libro de Job 32: 19-22

□□□□□□ □□□ □□□ □□□
□□□□□□ □□ □□□□□
□□ □□□□ □□□□□
□□□□□□□□ □□□□

⁵ Como ha observado Eva Kocziszky (2005), el tópico de la creación en el texto describe a Dios como escultor o pintor. Kocziszky muestra que la creación del hombre por Dios eleva, así, la noción de carne, alabando la sensualidad humana.

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
 □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

- 19** Mi seno encierra un vino sin salida,
 es como un odre a punto de estallar.
20 Hablaré y me desahogaré,
 abriré mi boca y responderé.
21 Con nadie seré parcial,
 a nadie pienso adular;
22 no adularé porque no sé,
 y además me destruiría mi Hacedor. (AN: 77)⁶

Las muchas referencias de Hamann a Michaelis en su obra sugieren que el objetivo de su crítica es, en efecto, este prominente filólogo (véase Legaspi 2010: 162). Hamann comienza su propio texto con una puesta en escena de la oscuridad, algo típico del conjunto de su obra (véase Schumacher 2000: 109-122). A continuación figura un tercer epígrafe, una cita en latín de Horacio, que comienza con el verso: *Odi profanum vulgus et arceo...* (Odio la multitud y mi distancia hacia ella...) (Carmina 3, 1, 1). Con este recurso a la familiaridad lingüística, el texto pretende excluir justamente a aquellos lectores que creen que entienden un texto por la mera comprensión de la lengua en que fue escrito. John Hamilton ha argumentado que tanto el acto de elegir abrir su texto con fragmentos en hebreo como la transición que hace hacia la cita de Horacio engastan el lenguaje filosófico que Hamann desarrolla en su ensayo (2000: esp. 93-95). Hamann disuelve la comodidad que descansa en la sensación de entender una lengua: los lectores letrados en latín pero no en hebreo podrían ser inducidos a sentir que es parte de la multitud vulgar. La transición

⁶La traducción castellana de ambas citas procede de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998. [N. del T.]

hacia fuera del hebreo bíblico es un signo universal de la transición de la oscuridad a la claridad (o, al menos, la creencia en tal claridad). Luego del epigrama latino sigue un ataque a los filólogos de la época: “¡Alaben al arcángel por las reliquias de la lengua de Canaan!” (AN: 79).

La “oscuridad” de la lengua hebrea emerge como un tropo, una representación cultural con la cual se asume que el lector ahora está familiarizado. El proceso subsiguiente de trascender la letra escrita fomenta la presunción de que los “huecos” actúan como una barrera en un plano cognitivo, poniendo en peligro el entendimiento del texto para *todos sus lectores*. Hamann concibe la lectura del hebreo como un mecanismo cognitivo relevante para la audiencia general, dada la validez universal de la razón humana. En otras palabras, tanto para Hamann como para Herder, el hebreo bíblico se vuelve una plataforma para explicar las técnicas de lectura como enraizadas en una teoría general de la razón. El hebreo, por tanto, ya no es pensado para ser aprendido, en el sentido erudito-filológico de la palabra. Es más bien convertido en un texto cifrado, una materialización de oscuridad que corresponde al sentimiento de confusión que nos envuelve al enfrentamos con escritos oscuros. Para Hamann, el hebreo es no sólo una manera de explicar su teoría de la lectura, sino también la encarnación misma de la oscuridad de las Escrituras, una oscuridad que continuamente desafía la seguridad del lector universal, que de hecho capta su contenido por este medio, obteniendo una comprensión que está “más allá” del sentido literal de las palabras.

El giro del hebreo hacia un tropo no presupone que el cada lector vaya a comprender ahora los caracteres hebreos, penetrando en el texto bíblico y sus secretos. No implica tampoco que cada lector vaya ahora a captar el estatuto del secretismo, *i.e.*, entender la teoría performativa de la lectura de Hamann. Betz ha argumentado que el estilo

de escritura notoriamente oscuro de Hamann fue influenciado, entre otros, por el texto de *Praelectiones Academicae de Sacra Poesi Hebraeorum* de Lowth. De acuerdo con Betz, en consecuencia “fue Hamann seguramente el primero en introducir en la literatura alemana un ‘estilo sublime’ intencional, que se caracteriza, como la poesía hebrea, por los temas elevados, una proliferación de figuras simbólicas, alusiones gnómicas, oscuridad, laconismo y vehemencia de expresión” (Betz 2009: 12).

La transición histórica que va teniendo lugar en *Aesthetica in Nuce* es la emergencia del hebreo como un tropo que representa la existencia potencial de tal lector. Mientras que la idea del hebreo como una lengua secreta no era tan nueva, la re-esoterización del lenguaje de mediados del siglo XVIII es reveladora. Sobre el trasfondo de las descripciones de la razón humana como universal propias de la época, Hamann promueve un fenómeno espejo: la experiencia de oscuridad, que describe como compartida por todos los lectores del texto bíblico. Hamann compone su texto como un manifiesto de estética que conecta su teoría de una relación afectiva con las Escrituras con una teoría de la lectura en general. Ya en sus escritos de Londres de 1758 declaraba con entusiasmo: “¡Dios [es] un autor!” (*Gott ein Schriftsteller!*) y asimilaba el acto creador divino con el de escribir (LS:59). *Aesthetica in Nuce* comienza, pues, como un ataque a los intentos de la época por restaurar la Biblia, especialmente el Antiguo Testamento, mostrando a través de múltiples referencias a los Salmos que la obra del Dios creador se manifiesta en la estructura fragmentaria de la creación. El texto hebreo del “creador” es un epítome de Su obra de creación. Tratando el hebreo bíblico como una “reliquia” que podría ser restaurada, como lo hace Michaelis, se pierde por consiguiente de vista un aspecto inicial del obrar divino.

El texto de Hamann ejemplifica la lectura como un proceso que con-

tinuamente interroga y desafía las suposiciones comunes independientemente de la identidad y los esfuerzos del lector. Hamann ve la Biblia no como un objeto divino libre de errores, sino como una transmisión “humana” de la palabra de Dios, en la que los errores, fragmentos y huecos que crean momentos de incomprensión desempeñan un papel seminal en el desarrollo de la lógica de la lectura de la Biblia y el despliegue del rol simbólico del hebreo en este marco metodológico. Los huecos en la comprensión humanapossibilitan un modo más elevado de concebir los objetos culturales (véase Dickinson 1995: 189). Esta manera de leer las Escrituras a través de la confrontación con el insuficiente conocimiento humano puede describirse como un “salto de fe”. Precursora del existencialismo religioso (Søren Kierkegaard, el más notable representante de esta corriente de pensamiento, cita a Hamann en un epígrafe a su trascendental *Temor y temblor*), esta teoría de la lectura de las Escrituras se centra en la inspiración personal que deriva del acto de reconciliación creativa de las dificultades y los huecos del texto a través del uso de la imaginación.

¿Dónde reside, entonces, el significado del texto, en la mente del autor o en la del intérprete? Para Hamann, el intérprete debe tener el coraje de convertirse “cabalista”; esto es, de decir más que lo que el texto dice, no para expresarse a sí mismo, sino para completar lo que el autor dejó sin decir. Hamann deduce un determinado principio de la cábala: la lectura creativa e imaginativa de la Biblia. En su comprensión creativa de las técnicas de lectura cabalísticas, la interpretación es motivada por esfuerzos religiosos que luego ceden paso al poder de conexión creativa e inspiracional con los textos bíblicos. La interacción creativa con el texto siempre depende del texto bíblico como su *raison d'être*; al mismo tiempo, sin embargo, la fuerza de la dependencia de la Biblia es un momento elástico que enciende la imaginación del lector. Evocando esta mirada de la práctica judía de

la lectura, Hamann forma un modelo de lectura de la Biblia como un punto focal que activa y orquesta la imaginación humana.

El reconocimiento de que la Biblia no es perfecta es altamente importante para Hamann. Su percepción como imperfecta es una precondition para su utilización como mediadora de la comunicación divina. Como lo ha formulado Dickson, para Hamann “[l]a Biblia, sea cual sea la fuente de su inspiración, fue escrita por autores humanos y está dirigida a seres humanos para evocar una respuesta personal y ‘humana’. La perfección [...] sería inapropiada [...] Dios se comunica con nosotros en *nuestros* términos, según *nuestras* modalidades, dentro de *nuestras* limitaciones” (Dickson 1995: 132). En líneas generales, el texto de Hamann es el trabajo preliminar que sienta las bases para una larga tradición de abordajes hermenéuticos que se oponen a la consideración de la dificultad de captar enunciados textuales –en el nivel lingüístico o filológico– como signo ya del carácter defectuoso de un texto, ya de cierta incapacidad de sus lectores.

La posición hermenéutica de Hamann supone que la perspectiva personal del texto es contingente respecto de las circunstancias de cada vida particular; observa esta implicación individual como una praxis que recíprocamente constituye al lector y a la Biblia. Esta percepción radicalmente “humana” de la lengua divina es, en efecto, habilitaría la famosa e influyente insistencia de Herder sobre la lectura de la Biblia como un texto “humano”. Contra Michaelis, Hamann considera el hebreo bíblico como un señalador atemporal de la relación entre el hombre y Dios. De acuerdo con esto, señala Hamann, la lectura de las Escrituras no debería hacer al texto “más coherente”. La naturaleza fragmentada del texto y la ambigüedad del hebreo bíblico son recordatorios constantes de la conexión del lector con Dios, una conexión marcada en su experiencia de leer las Escrituras. La vaguedad de ciertos pasajes bíblicos es un importante ejemplo de los méritos del texto

para estimular la implicación del lector con Dios.

La teoría inspiracional de la lectura de Hamann abarca la convicción de que el lector común puede involucrarse en la interpretación, en tanto considera que el “lenguaje sagrado” facilita un punto de partida (todavía idealizado o “sublime”) similar para todos. Así, irónicamente, la teoría radical del ensayo sobre la conducta religiosa a través de la imaginación creativa e inspiracional constituye de hecho un colectivo, basado en un presunto vocabulario compartido, un vocabulario tomado de prácticas religiosas –la lectura directa del hebreo, el secretismo de la literatura, la fe en Dios– que se va transformando, con la guía del público, en el fundamento común de ese colectivo. Es precisamente el carácter esotérico y oscuro del hebreo lo que invita a una lectura universal para luchar con su significación y llegar a sus propias conclusiones individuales.

El hebreo bíblico proporciona, de este modo, una explicación meta-poética sobre la naturaleza de la traducción y el desvelamiento de la relación entre Dios y el hombre como una naturaleza primordialmente lingüística. Esta relación es expresada mediante el acto de la creación: la creencia en la creación divina del mundo por Su Palabra implica un mundo de objetos, en el cual los componentes de nuestra realidad no son sino huellas de la palabra de Dios. Cada objeto es el resultado de un acto de enunciación divina, y por tanto, cada acto de percepción implica una traducción. La influencia mutua de Hamann y Herder, las similitudes y diferencias entre sus abordajes, así como su influencia histórica sobre la teología de la Ilustración, echaron luz sobre el establecimiento de la Biblia como artefacto cultural.

LA IDEA DE HERDER DE UNA LECTURA BÍBLICA: ENTRE LA TEOLOGÍA Y LA ANTROPOLOGÍA

A lo largo de su amistad y recíproca influencia intelectual, Hamann y Herder enriquecieron mutuamente sus teorías sobre la interpretación bíblica. Fue particularmente la noción de oscuridad inicial la que, para ambos pensadores, generó el nuevo estatuto de la Biblia como un objeto universal. Mientras Hamann confiaba en la premisa de desarrollar una teoría de la implicación subjetiva e imaginativa con la Escrituras, Herder, como veremos, retrató la naturaleza enigmática del hebreo como un desafío a la razón humana.

En la teoría hermenéutica de Herder el hebreo es un emblema de la necesidad de entender una cultura extranjera en su contexto histórico y etnográfico, en vistas de perfeccionar la comprensión de tales objetos culturales. Tomando la Biblia como un artefacto cultural de pertinencia universal, la cuestión de cómo leer el hebreo ejemplifica la cognición como incrustada en el desciframiento de un objeto extraño a la cultura del lector. De hecho, era Hamann quien había definido, en sus trabajos tempranos sobre interpretación bíblica, el principio de empatía como algo fundamental para la lectura en general. En medio de la experiencia de una súbita conversión religiosa, Hamann compuso, durante su estadía en Londres, una colección de textos sobre la Biblia, en los cuales sostuvo que la estimulación de los sentimientos humanos por las Escrituras debía ser un principio conductor de la lectura. La afectividad era de este modo compartida entre el autor y el lector por medio lo que Hamann definía como “la necesidad de sumergirnos como lectores en los sentimiento[s] del autor que tenemos frente a nosotros para acercarnos lo más posible a su estado mental” (LS: 66).

Así, Hamann sostenía que la *Einbildungskraft* (facultad de imagina-

ción) es el principio conductor de este proceso empático (LS: 66). Esta convicción puede decirse que influenció la afirmación más paradigmática de Herder según la cual el antiguo texto bíblico puede y debe ser entendido en el contexto en que fue compuesto. Pese a su naturaleza fragmentaria y su oscuridad lingüística, pese a la discrepancia entre su trasfondo cultural y el de los lectores modernos, la Biblia hebrea puede ser más accesible a éstos. La identificación afectiva juega un rol fundamental en este proceso también para Herder. Sin embargo, hay una diferencia importante en su concepción de la lectura bíblica como un proceso que respalda un progreso objetivo, en la medida en que el lector se acerca a las intenciones originales del autor.

Esta afirmación se expresa, por ejemplo, en los *Fragmente über die neuere deutsche Literatur* (1767-1768) de Herder. En cuanto a la interpretación textual en general, esta obra explica cómo el significado de los escritos es modulado a través del tiempo en discusión con las dificultades de traducir el Antiguo Testamento al alemán. Como parte de su tesis, Herder analiza el hebreo en el desarrollo del lenguaje desde su llamada “infancia” hasta sus estadios posteriores. Las primeras etapas en una evolución del lenguaje corren paralelas a la fase primitiva de la vida de la nación que produce este lenguaje (FS: 182). La edad antigua del hebreo le hace así significar sentidos que no son inmediatamente visibles al lector alemán moderno. Más aun, los antiguos autores de la Biblia expresaban, con su vocabulario, escrupulosos detalles que habían observado en el mundo. Muchas de estas significaciones no son ya asequibles para los sentidos modernos –un ejemplo centra sería la descripción de la naturaleza y los animales–, lo cual crea un problema para el traductor bíblico (FS: 195-197).

Otro importante principio que Herder comparte con Hamann es la idea de que la Biblia es un texto que fue escrito por humanos para

humanos, y que debería ser leída e interpretada como tal. Herder desarrolla, así, un elaborado comentario sobre la poesía hebrea, valorando su valor estético e historiográfico. Su amplio abordaje de ella, que extiende a varios volúmenes, lucha por mantener la talla divina de la Biblia, mientras produce un nuevo acercamiento historiográfico al texto. Lo divino, en este proyecto, encarna en el proceso cognitivo de comprender los pensamientos de los autores antiguos, testificando la grandeza de Dios en su capacidad para materializarse en una forma humana.

La tesis de Herder según la cual la Biblia debería ser leída como un artefacto humano estuvo fuertemente influenciada por la temprana insistencia de Hamann en pensar las Escrituras como un texto humano, un texto que representa lo divino y, a la vez, lo que fue escrito, para la humanidad, en su lenguaje. “[C]on Dios, todo es un pensamiento eterno y perfecto y, en este sentido, llamar a una palabra o un pensamiento de la Biblia ‘divinos’ es la mayor hipérbole del antropomorfismo”, escribe Herder en el comienzo de *Über die ersten Urkunden des Menschengeschlechts* (1774-1776) (SAT: 28). Leer la Biblia como la Palabra de Dios en su literalidad sería “un sinsentido, la divinización del espíritu humano”: un acto que habría de contradecir a la razón. Ante la falta de vías para entender lo divino, el lector debería mejor buscar comprender el aspecto “humano” del texto: “[...] mientras no tengamos una gramática, lógica y metafísica divinas, queremos interpretar [todo] de un modo humano. Lenguaje, tiempo, costumbres, nación, autores, contexto –todo, como en un libro humano” (SAT: 29).

Comprendido en un proceso de reflexión que no requiere de conocimientos previos, la lengua hebrea es un modo de preservar tanto la naturaleza “humana” de la Biblia como su estatuto divino. El hebreo es un valor universal en el sentido de que puede ser accesible de la

misma manera a todos los lectores, sin importar su educación o identidad étnica. Mantiene la talla divina de la Biblia, en la medida en que, para Hamman, evoca una coexistencia relacional con Dios y en la en que, para Herder, el proceso de leer la Biblia por medio del razonamiento es guiado por el principio protestante conforme al cual la Biblia posee la clave de cómo debe ser leída, un principio evidente en la representación de ambos pensadores de un lector universal. Este abordaje es realizado, en el caso de Hamann, mediante la descripción de principios semi-cabalísticos. La hermenéutica de Herder, por su parte, muestra un recurso a principios protestantes más tradicionales en tanto considera la acción humana individual como fundamental en la interpretación bíblica sin hacerla predeterminar el significado de las Escrituras.

En su *Tratado teológico-político*, Spinoza sostuvo que la razón humana puede ser ejercitada mediante la lectura de las Escrituras. El éxito de la hermenéutica de Herder reside en su habilidad para reconciliar esta afirmación con la visión religiosa de la Biblia como un artefacto divino. Tomar en consideración al lector para deducir capacidades intelectuales similares –como la comprensión de un texto en su contexto cultural– es la precondition de la metodología de Herder. Para que esto funcione, no es suficiente borrar la distinción entre lo fáctico y su apariencia, insistiendo en que ambos deben ser interpretados a la luz de las convenciones culturales del tiempo en que la Biblia hebrea fue escrita, componente significativo que añade una concepción idealizada del lenguaje y la filología. Herder sostiene más bien que la identificación con el hebreo es esencial para una comprensión “histórica” de la Biblia. De este modo, reitera los esfuerzos filológicos de la época para ofrecer una nueva comprensión del Antiguo Testamento, y preservar a la vez, por medio de su noción de empatía afectiva, el estatuto del texto como supremo y sin fallas.

Esto preserva la idea de restauración propuesta por Michaelis. Sin

embargo, existe una diferencia importante entre ambos: la teoría de la interpretación de la Biblia de Herder esta pensada para cada uno de sus lectores, congruentemente con su posición como teólogo protestante. Así, la noción de Herder del llamado “entendimiento histórico del hebreo” no requiere el aprendizaje efectivo de la lengua. La metodología propuesta de atender a las normas culturales de los autores y su contexto histórico puede, por tanto, ser seguida por todos los lectores. De manera similar, el lector general es también capaz de emular las lecturas de Herder sobre la poesía bíblica como un texto estético, atendiendo a características tales como los paralelismos, las repeticiones, el ritmo. Sus análisis del hebreo no resaltan sus aspectos filológicos, pues subrayan, al mismo tiempo, que el texto puede ser interpretado por cualquiera, sin importar su formación erudita, gracias a la comprensión de sentido común de las circunstancias en las que el texto fue escrito. El hebreo consecuentemente emerge como una lengua que –significativamente– es descifrable por cualquier lector.

Estos principios interpretativos alcanzan su formulación acabada en *Vom Geiste der Ebräischen Poesie* (1782-1783). Herder explica allí que su objetivo es examinar la antigua terminología religiosa de los judíos a la luz de su forma de pensar. El “*Denkart*” hebreo puede descubrirse a través del examen escrupuloso de su poesía (SAT: 666). El presupuesto es que el Antiguo Testamento es un único y refinado artefacto estético, una expresión “especialmente buena” del espíritu de este pueblo. Sobre esta base, Herder explica el propósito de estudiar el Antiguo Testamento por medio de una doble apología, cuyos lados se encuentran entrelazados. Primeramente, la poesía hebrea no es bárbara, primitiva o inferior como se podría pensar. Es, de esta manera, un objeto apto para los lectores de poesía. En segundo término, debemos entender esta poesía para comprender las raíces del Nuevo Testamento (cuya importancia para la humanidad Herder no cree necesario recordar): “De modo que, si estudiamos el Antiguo Testamento

mento sólo como un libro humano lleno de viejos poemas, con amor y deseo, el Nuevo se levantará entonces para nosotros en toda su pureza, en propia majestad, en toda su pureza, en todo el majestuoso esplendor de su belleza celestial” (SAT: 670).

Vom Geiste der Ebräischen Poesie asume la forma de un diálogo platónico entre Alciphron, un joven estudiante que desestima el hebreo como una lengua bárbara, y Eutyphron, que prueba a su compañero su error, señalándole los diversos méritos de esta lengua. Así, contra la acusación de escasez de sustantivos en hebreo, Eutyphron apunta que el número relativamente pequeño de sustantivos destaca la importancia que tienen los verbos. El hebreo, por tanto, poseería atributos poéticos únicos, desde el momento en que esta larga proporción de verbos respecto de los sustantivos parece poner de manifiesto una forma particular de “*Handlung*, de movimiento interno o “trama”, como podría traducirse esta expresión alemana (SAT: 674-675). De manera análoga, la acusación según la cual el paralelismo en la poesía hebrea es un signo de la simplicidad de pensamiento (y tiene un efecto tedioso en la audiencia) es confrontada con el elogio de la simetría, que opera efectivamente en los sentidos humanos. En esto la poesía hebrea tiende al objetivo primario de toda poesía: “La poesía no versifica solo para la razón, sino primera e inmediatamente para los sentidos” (SAT: 686).

JUDAÍSMO Y DOMINIO DEL HEBREO

En sus escritos sobre la Biblia, Herder distingue entre el hebreo como lengua antigua, hablada por los antiguos hebreos, y la presencia de esta lengua en la cultura judía contemporánea. Así, Eutyphron replica a la declaración de su joven compañero, según la cual la lengua fue preservada por los rabinos que continuaron hablándola, diciendo que que no eran “perlas” lo que éstos tenían en sus bocas:

[...] y no estuvieron, desafortunadamente, [sus palabras] de acuerdo con el genio de su educación primitiva. La pobre nación fue desparramada por el mundo: muchos configuraron así su forma de expresarse de acuerdo con el genio de las lenguas entre las cuales convivían, y fue una triste mezcla, sobre la cual preferiríamos no pensar aquí. Estamos hablando del hebreo que fue la lengua viva de Canaan, e incluso aquí sólo de sus tiempos mas bellos y puros [...].(SAT: 678)

La explicación más completa que ofrece Herder sobre la supremacía estética del hebreo distingue entre eras culturales diferentes, basándose en su cercanía de la lengua original. El hebreo estuvo en su ápice cuando funcionó como una lengua nacional; perdió su belleza cuando los judíos fueron dispersados en la Diáspora.

Como ha argumentado John Baildam, “en una época que consideraba a la poesía hebrea como bárbara [...] Herder fue único al declarar que la poesía, en general, era una revelación divina y que la poesía hebrea de la Biblia era el paradigma de toda poesía” (Baildam 1999: 54). El importante papel que el hebreo desempeñó en la teoría estética de Herder corresponde, sin embargo, sólo a una breve fase de la historia de esta lengua, que los teólogos definen como la edad de oro de la poesía hebrea. Esta distinción es crucial respecto de la idea que Herder se forjase los judíos como agentes de transmisión y circulación lingüística. Es también importante notar la diferencia conceptual entre la nación antigua, que mentenía el hebreo como una lengua viva, y el estatuto de la Diáspora judía, cuyos representantes habría sido los rabinos. Herder elogia al pueblo hebreo como una cultura cuya conexión vivaz con los sentidos fomentó la temprana concepción de los hombres sobre Dios.

En muchos textos, y más famosamente en su *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), Herder describe las capacidades lingüís-

ticas como dependientes del aparato lingüístico corporal. La distintiva estructura corporal de una raza – estructura que se halla configurada por muchos factores, entre otros, por el clima y la geografía– se refleja en la estructura singular de las lenguas de los pueblos. La constatación de que los judíos contemporáneos o medievales no usan la misma lengua que los antiguos hebreos, por tanto, permite calificar sus aparatos lingüísticos corporales como inherentemente diferentes de los de la antigua nación hebraica. Esta distinción parece estar en desacuerdo con el tratamiento que Herder hace del judaísmo en otras parte como una entidad nacional que ha existido desde antaño (Barnard 2003: 17-20). Con este estatuto primitivo, la indagación sobre los orígenes del hebreo aparece no sólo como una restauración de una nación entre otras por medio de un análisis detallado de sus artefactos culturales; más bien, la interpretación de la Biblia hebrea deviene un paradigma para un examen antropológico en general. Podemos comparar esta concepción con la llamada “indagación cabalística” de Hamann sobre el Antiguo Testamento. En los escritos de este último sobre el hebreo, se insiste en el rol de la imaginación, la inspiración personal y la fe, las cuales conducen al lector a “llenar” los vacíos del texto bíblico. Herder, por su parte, presenta la lectura de la Biblia como un proceso de recuperación de las condiciones históricas que dieron lugar a la escritura del texto. Herder desarrolla un conjunto de prácticas interpretativas, que aplica a la exploración del contexto cultural oculto detrás de la composición de la lengua hebrea. Los intentos de 1760-1770 por reimaginar e idealizar la lengua hebrea fueron los pasos iniciales y esenciales para establecer una gran narrativa de un sistema de las naciones. En este proceso, abordajes aparentemente opuestos sobre la Biblia hebrea fueron combinados entre sí, creando una infraestructura que ató la interpretación –como un dispositivo universal de capacidades cognitivas– a un modelo de religión global.

En la medida en que está basada en la perdurable confrontación con la interpretación bíblica, la filosofía de la Ilustración tardía depende centralmente de la ideología religiosa. Así, mientras prominentes intelectuales preparaban el terreno para el surgimiento de la hermenéutica, la interpretación bíblica sirvió como un campo concreto donde poder establecer la lectura como una forma de desciframiento interpersonal. El llamado público al diálogo fue sostenido a través de la creencia en la aptitud de cada persona para leer e interpretar, “habilidades” que, con el tiempo, ocultaron el hecho de que otras condiciones son también requeridas para embarcarse en un diálogo cultural. Los lectores de la Biblia que la utilizaron para generar la hermenéutica como una práctica interpretativa y un fenómeno cultural debieron postular una Biblia que todo el mundo pudiera interpretar: una Biblia que pudiera ser un modelo para la interpretación.

Pero el problema de la capacidad cognitiva y la propuesta de herramientas por medio las cuales la Biblia podría ser percibida de la misma manera “por todos” –como el énfasis en el estilo del texto, los recursos literarios y las circunstancias históricas de su escritura– no fueron suficientes. La vasta dedicación a la lengua hebrea en el último tercio del siglo XVIII fue diversa: tomó formas tan distintas como la construcción de Hamann de la oscuridad a través del hebreo, o como el nuevo modelo de Herder de desciframiento histórico de las Escrituras. Las diversas perspectivas sobre la lengua hebrea abonaron dos de las posturas filosóficas más importantes del período: la invitación de Hamann a justificar la fe como una parte inseparable del aparato intelectual humano y el proyecto de Herder de sumarla afectividad como compañera de la razón. Distinguiéndose de Hamann, Herder estableció, así, un modelo de razonamiento constructivo que se atribuía un papel fundamental en el desempeño del intelecto humano, a la vez que promovía el interés de la época por la estética, el diálogo interpersonal y la empatía.

BIBLIOGRAFÍA

- Baildam**, J. D. (1999), *Paradisal Love: Johann Gottfried Herder and the Song of Songs* (Sheffield: Sheffield Academic Press).
- Barnard**, F. M. (2003), *Herder on Nationality, and History* (Montreal: McGill-Queen's University Press).
- Betz**, J., *After Enlightenment: The Post-secular Vision of J.G. Hamann* (Oxford: Wiley-Blackwell Pub., 2009).
- Daiber**, J., **Regener**, U. (hrsg.) (2005), *Regensburger Beiträge. Zur deutschen Sprach-und Literaturwissenschaft* (Frankfurt a. M.: Peter Lang).
- Dickson**, G. G. (1995), *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism* (Berlin: W. de Gruyter).
- Gay**, P. (1966), *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1, *The Rise of Modern Paganism* (New York: W. W. Norton & Company).
- Gajek**, B. (ed.) (2005), “Die Gegenwärtigkeit Johann Georg Hamanns”, en Daiber, Jürgen Regener Ursula (2005), 677-692.
- Hamann**, J. G. (AN), *Sokratische Denkwürdigkeiten/ Aesthetica in nuce*, hrsg. von Sven-Aage Jorgensen (Stuttgart: Reclam) 1968.
- Hamann**, J. G. (LS), *Londoner Schriften*, hrsg. von Oswald Bayer (München: C.H. Beck) 1993.
- Hamilton**, J. (2000), “PoeticaObscura: Reexamining Hamann's Contribution to the Pindaric Tradition”, *Eighteenth-Century Studies*, 34, 1, 93-115.
- Herder**, J. G. (FS), *Frühe Schriften 1764-1772*, hrsg. von Ulrich Gaier (Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag) 1985.
- Herder**, J. G. (SAT) *Schriften zum Alten Testament*, hrsg. von Rudolf Smend (Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag) 1993.
- Hess**, J. M. (2002), *Germans, Jews, and the Claims of Modernity* (New Haven: Yale University Press).
- Ilany**, O. (2012 a), “Between Ziona and Teutona. The Hebrew Model and the Beginning of German National Culture”, *Historia*, 28,

81-105.

- Ilany, O.** (2012 b), *In Search of the Hebrew People: Bible Research in the German Enlightenment, 1752-1810* (University of Tel Aviv, PhD diss. [Hebrew]).
- Legaspi, M. C.** (2010), *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies* (Oxford: Oxford University Press).
- Lowth, R.** (1829), *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, translated by G. Gregory (Boston: Crocker & Brewster).
- Michaelis, J. D.** (1775), *Mosaisches Recht*, vol 1 (Frankfurt a.M.: J. Gottlieb Garbe).
- Olender, M.** (1992), *The languages of Paradise: race, religion, and philology in the nineteenth century*, translated by Arthur Goldhammer (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Sheehan, J.** (2005), *The Enlightenment Bible: translation, scholarship, culture* (Princeton, N.J.: Princeton University Press).
- Schumacher, E.** (2000), *Die Ironie der Unverständlichkeit: Johann Georg Hamann, Friedrich Schlegel, Jacques Derrida, Paul de Man* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- Sorkin, D.** (2008), *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton: Princeton University Press).
- Weidner, D.** (2011), *Bibel und Literatur um 1800* (München: Wilhelm Fink)