

Jacques Derrida y las fuentes cabalísticas

Moshé Idel

Traducción de Manuel Mauer
(a partir de la versión francesa)

Dijo Rabí Jeremías en nombre de Rabí Oiyá bar Abbá: “Está escrito: ‘Me han abandonado y no han respetado mi Torá’ (Jeremías, 16, 11). Pueden abandonarme si respetan mi Torá, ya que si estudian Torá, la luz que está en ella los arrastrará al arrepentimiento”¹.

Es un hecho patente: la obra de Jacques Derrida dialoga permanentemente con la de otros pensadores judíos. Basta con mencionar los nombres Sigmund Freud, Walter Benjamin, Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Edmond Jabès, Claude Levi-Strauss y, más recientemente, Joseph Hayyim Yerushalmi, para comprender que el pensamiento judío constituye un polo de referencia significativo para este pensador, tan importante como el amplio espectro de cultura europea y americana que refleja la trama principal de sus diálogos: Platón, Rousseau, Hegel, Mallarmé, Nietzsche, Husserl, Bataille, Heidegger, Austin y Searle. Quisiera sumar, a la lista de las referencias judías de Derrida, el nombre Gershom Scholem, autor cuya influencia sobre Derrida sólo ha sido destacada en contadas ocasiones. Pienso fundamentalmente en Harold Bloom o en Humberto Eco. Creo que una revisión sucinta de los textos de Scholem que parecieran haber dejado su huella en el pensamiento derrideano resultará provechosa en el marco de este coloquio.

Este estudio toma en cuenta dos aspectos importantes del pensamiento [démarche] de Jacques Derrida, a la luz de lo que podríamos llamar sus fuentes de inspiración. Uno de estos aspectos se encuentra en los textos cabalísticos y consiste en la afirmación de que no hay nada por fuera del texto. El segundo aspecto concierne la yuxtaposición de una modalidad de pensamiento fundada en el texto y heredada de fuentes judías, con una aproximación filosófica – y hasta logocéntrica – de origen

¹ *Eikha Rabbati, Petihta II; Pesiqta de Rav Kahama, 16, 5.*

griego. Estos dos aspectos son, a mí entender, capitales para comprender la génesis del pensamiento derrideano. Me importa, pues, precisar que no es mi intención transformar a este pensador en un cabalista ni subestimar la importancia de ciertos desarrollos positivos o negativos inherentes a la filosofía europea en la formación intelectual de Derrida. Pero como **el estudio de las eventuales fuentes judías del concepto de deconstrucción se encuentra aún en sus comienzos**, hay que trabajar fuertemente en esta última dirección hasta que podamos contar con una imagen equilibrada del pensamiento de este autor. En este sentido, sugeriré algunas pistas de investigación al final de este artículo.

DIOS COMO TORÁ O LA TORÁ COMO DIOS

Es sabido que los judíos, o al menos una pequeña élite de judíos, siempre se abocaron al estudio, a la lectura, a la recitación y a la veneración del texto sagrado. No pareciera haber demasiado que decir respecto de este estereotipo que, por cierto, no carece de fundamentos. Sin embargo, dentro de esta tradición, **tal vez valga la pena detenerse sobre una corriente menos difundida: aquella que identifica la Torá con Dios. Este abordaje no carece de repercusiones sobre una visión posmoderna del estatuto del texto.** Desde los comienzos de la cábala en Cataluña, pueden encontrarse afirmaciones que sugieren la identificación de la Torá con un cuerpo ciertamente divino². Según un tratado cabalístico compuesto en Girona por Rabí Jacob (a mediados del siglo XIII), no hay nada en el mundo que no esté contenido en las letras del alfabeto hebreo, letras que funcionan como un instrumento capaz de encarnar las ideas platónicas. Es un ejemplo interesante de subversión de la ontología platónica³. En otro escrito del mismo cabalista, es la Torá la que aparece como ámbito de las ideas o de las formas que, también en este caso, pueden ser identificadas con las letras⁴. Encontramos

² Cf. G. Scholem, *La Kabbale et sa symbolique*, tr. J. Boesse, Paris, Payot, 1966, pp. 57-60 ; M. Idel, « Le concept de Torah dans la littérature des palais et ses avatars dans la Kabbale », en *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 1981, pp. 49-52 (en hebreo) ; E. R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines, Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton University Press, 1994, pp. 247-251, 376.

³ *Sefer Devarim Nekhotim*, Jerusalem, Ed. G. Vajda, 1969, pp. 154-155 (en hebreo). Acerca de este cabalista, cf. G. Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, Mouton, 1962, pp. 33-113.

⁴ Cf. Su libro *Sefer ha-Emunah ve-ha-Bita'on*, Jerusalem, Ed. H. Chavel, The Rav Kook Institute, 1964, cap. XVIII; M. Idel, “*Sefirot au-dessus des Sefirot*”, en *Tarbis*, 51, 1982, pp. 265-267 (en hebreo). Acerca de la interpretación que Rabí Isaac Latif ha propuesto de esta opinión platónica tal como ha sido formulada por Maimónides, cf. S. O. Heller Wilensky, “*Isaac ibn Latif – Philosopher or Kabbalist?*” en A. Altmann (dir.), *Jewish Medieval Renaissance Studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1967, pp. 188-189.

una identificación explícita de la Torá con Dios en el Zohar, el gran clásico de la Cábala. Se encuentra formulada en el adagio “la Torá no es sino el Santo-bendito-sea-Él”. Consideremos ahora algunas alusiones a la Torá en ciertas obras cabalísticas de finales del siglo XIII. La primera figura en un tratado que permanecerá en el olvido durante largo tiempo, El Libro de la Unidad (divina):

Dios nos ha dado toda la Torá perfecta, desde la [palabra] *Bereshit* hasta [las palabras] *Le-‘einei kol Israel*⁵. Considera que todas las letras de la Torá bajo sus diversas formas, ya sea que estén juntas o separadas, sean curvas o enroscadas, superfluas o elípticas, menudas o extensas, invertidas o no, con sus diversas caligrafías, en perícopas abiertas o cerradas, en perícopas ordenadas... todo esto constituye la forma de Dios, bendito sea Él. Esto se asemeja *mutatis mutandis* a la acción de pintar utilizando diversos colores. Del mismo modo, la Torá es, de la primera a la última perícopa, la forma del Dios grande y temible, bendito sea Él. Ya que alcanza con que haya una letra de menos o de más en el rollo de la Torá, una perícopa cerrada escrita como una perícopa abierta o una perícopa abierta escrita como una perícopa cerrada, para que el rollo de la Torá sea invalidado por el hecho de que esa modificación de forma le ha hecho perder la forma del Dios grande y temible, bendito sea Él. ¿Acaso no va esto de suyo? Y en tanto todo hombre en Israel debe decirse que el mundo ha sido creado para él⁶, Dios ha obligado a cada uno de ellos a escribir un rollo de Torá para sí mismo. Y el secreto contenido aquí es que cada uno ha hecho a Dios, bendito sea Él⁷.

Según este fragmento, es la configuración exacta del texto canónico de la Biblia lo que es idéntico a la forma de Dios. De este modo, la Biblia constituye, bajo su forma ideal, un libro absoluto que contiene la revelación suprema de Dios tal como se presenta antropomórficamente y simbólicamente, miembro por miembro, en el seno de las diversas partes del texto. Pero lo más relevante para la comprensión del estatuto del texto canónico es la identidad postulada entre el deber, que concierne a todo judío, de

⁵ A mi entender, la idea de perfección debe ser puesta en relación con la opinión según la cual la primera y la última letra lindan. Esta idea es desarrollada de algún modo en la introducción del *Comentario de la Torá* de Najmánides, quien, por otra parte, ha ejercido una influencia sobre la descripción del aspecto visual de la Torá evocado más abajo.

⁶ Cf. *Tanna de-Bei Eliyahu*, ch. 25.

⁷ *Sefer ha-Yihud*, Milan Ambrosiana, 62, 113b sq. Publicado y comentado en M. Idel, “Le concept de Torah dans la littérature des palais et ses avatars dans la kabbale », art. cit., pp. 62-64 ; cf. también M. Idel, *Menachem Recanati, le kabbaliste*, Jerusalem, Schocken Books, 1999 (en hebreo). Cf. también G. Scholem, *La Kabbale et sa symbolique*, op. cit., pp. 56-57 ; C. Mopsik, *Les grands textes de la kabbale*, Paris, Verdier, 1993, pp. 278-287, 560-565 ; M. Fishbane, *The Garments of the Torah. Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, p. 43 ; B. A. Holge, *veda and Torah. Transcending the Textuality of Scripture*, Albany, State University of New York Press, 1996, p. 361.

escribir o de mandar a escribir para él un rollo de la Torá, y el concepto de hacer o de reproducir la imagen de Dios. No caben dudas de que el rollo es concebido en términos icónicos, como si constituyera una representación fiel de la forma de Dios.

En los escritos cabalísticos redactados hacia finales del siglo XIII y a comienzos del XIV, puede leerse una fórmula que afirma la identidad total entre la Torá, es decir el Pentateuco en la mayoría de los casos, y Dios. El primero es el *Sefer ha-Yi'ud* (“Libro de la Unidad”), tratado compuesto en Castilla hacia finales del siglo XIII del que acabamos de estudiar un pasaje. Ese libro influenció a Rabí Menajem Recanati, cabalista italiano de comienzos del siglo XIV⁸. He aquí lo que escribe en la introducción de su *Comentario de los significados de los preceptos*:

Todas las ciencias son evocadas en bloque en la Torá porque no hay nada fuera de ella [...]. Por ende, el Santo-bendito-sea-Él, no es nada por fuera de la Torá y la Torá no es nada fuera de Él. Es por eso que los sabios de la cábala han dicho que el Santo-bendito-sea-Él es la Torá.

Por extremista que sea, el concepto expresado en este pasaje encuentra un eco en otro clásico del pensamiento y de la piedad judíos, Rabí Isaías Horowitz Ha-Shelah, un cabalista de comienzos del siglo XVII. La identificación de Dios con la Torá no constituye pues una opinión extraordinaria, relegada a los márgenes del judaísmo, sino que se trata de una postura que ha sido retomada por dos pensadores judíos que figuran entre los autores más conservadores de la Edad Media y del comienzo de los tiempos modernos.

La identificación del autor y del libro permite reafirmar dos valores, la supremacía del autor divino y el carácter sublime del texto sagrado. Pero contribuye además a modificar esos valores: el libro sagrado se vuelve equivalente al campo de lo divino y lo divino es concebido como Torá. Considero que se trata de una evolución lógica en una religión fundada sobre la centralidad de un libro canónico. Pero este desarrollo ha engendrado formas de misticismo extremo. Si bien ha sido conservado en numerosos manuscritos, el *Sefer ha-Yi'ud* no ha suscitado en los investigadores la atención que merecía. Personalmente, no dudaría en considerarlo como uno de los más grandes escritos cabalísticos del siglo XIII. En todo caso, ha ejercido un impacto singular sobre las obras de Rabí Menajem Recanati. De hecho, el

⁸ Cf. M. Idel, “Commentaire des dix *Sefirot* de Rabbi Joseph de Hamadan”, en *Alei Sefer*, Jerusalem, 1979, pp. 81-84 (en hebreo).

libro de Recanati, que contiene esta identificación de la Torá con Dios, ha sido conservado en numerosos manuscritos. Es incluso uno de los primeros textos cabalísticos impresos. Pero a diferencia de otras producciones de este cabalista que fueron traducidas al latín y que ejercieron una influencia privilegiada sobre la cábala cristiana de Pico de la Mirándola, este libro de Recanati no ha sido traducido a ninguna lengua europea y esta llamativa identificación del autor con el libro no ha dejado, manifiestamente, ninguna huella sobre el desarrollo de la hermenéutica moderna. Hay sin embargo una excepción que no es menor.

El pasaje de Recanati citado más arriba ha sido evocado en un estudio magistral de Gershom Scholem acerca del concepto de Torá en la cábala. Inicialmente se trató de una conferencia pronunciada en alemán en un coloquio Eranos, celebrado en Ascona en 1954. Como suele ocurrir con algunas de esas conferencias, este estudio fue publicado simultáneamente en inglés y en francés en *Diogenes*, la revista de ciencias humanas de la UNESCO.

Nos interesaremos aquí en la versión francesa, a cargo de un eminente especialista de estudios judíos, el profesor Georges Vajda de Paris. Ya había sido publicada en 1955-1956⁹. Para estar seguros de que la versión francesa del artículo de Scholem no sólo resultaba accesible, sino que fue efectivamente consultada por Derrida al menos una vez en su carrera, quisiera señalar que, sin dudas, Derrida se refirió a otro pasaje del mismo artículo de Scholem en *La Dissémination*. El pasaje en cuestión trata de las letras blancas ocultas destinadas a ser reveladas en el futuro. A mi entender, esta afirmación de Rabí Levi Isaac de Berditchev nunca ha sido mencionada en un estudio escrito en lengua europea, a excepción del artículo de Scholem¹⁰. Y así es como el pasaje sobre la identidad de la Torá y Dios es formulado en la traducción de Vajda: “Porque la Torá no está fuera de Él, así como Él no está fuera de la Torá”¹¹ [“*Car la Torah n’est pas en dehors de Lui, pas plus qu’il n’est Lui-même en dehors de la Torah*”].

⁹ Cf. *Diogenes*, 14, 1955, pp. 1-16; 15, 1956, pp. 2-40. Una edición fácilmente accesible de la traducción francesa puede encontrarse en G. Scholem, *Le Nom et les Symboles de Dieu dans la mystique juive*, tr. M. R. Hayoun y G. Vajda, Paris, Le Cerf, 1983, p. 111.

¹⁰ Cf. J. Derrida, *La Dissémination*, p. 383. Todas las referencias a las obras de J. Derrida se encuentran al final del volumen. Cf. También M. Idel, *Absorbing perfections. Interpretation and Kabbalah*, New Haven, Yale University Press, 2002, cap. II, par. 5.

¹¹ Este pasaje es mencionado por C. Mopsik, *Les grands textes de la kabbale*, op. Cit., p. 279. Cf. También M. Idel, “Le concept de Torah dans la littérature des palais et ses avatars dans la Kabbale », *art. cit.*, pp. 58-62 ; Cf. también *La Kabbale. Nouvelles perspectives*, tr. C. Mopsik, Paris, Le Cerf, 1998, p. 471-477 ; B. A. Holredge, *Veda and Torah. Transcending the textuality of Scripture*, op. cit, pp. 200-201, 234, 492.

Se trata de una traducción fiel, aún si no es literal. Sin embargo, el original hebreo no comporta nada que corresponda a “El tampoco está fuera de la Torá” [*“Il n’est Lui-même en dehors de la Torah”*]. El término Torá que figura en esta frase es, de hecho, la explicación de la anáfora inherente a la preposición sufijaza *mim-menah*. Para facilitar la comprensión del texto, el traductor confirió mayor consistencia a la anáfora y la tradujo como si el texto comportara *me-ha-Torah*. Se trata de una diferencia de estilo y no de una diferencia de fondo. A pesar de todo, permite explicar por qué en francés se llega a esa formulación. **El hecho de que esta afirmación de la identidad de la Torá con Dios fuera accesible en francés desde 1957 influyó ciertamente en la emergencia de una de las proposiciones más posmodernas de la crítica literaria: “no hay un afuera del texto”.** Es absolutamente posible que Derrida haya podido leer la traducción del artículo de Scholem en francés y adaptarlo a su propio procedimiento [*démarche*], como lo hizo con otra afirmación importante que figura en los textos de otro cabalista¹². **Derrida reemplazó la fórmula de Recanati “no hay nada fuera de ella”, es decir fuera de la Torá, por la afirmación según la cual “no hay nada fuera del texto”** o, según otra versión, “no hay un fuera-del-texto [*hors-texte*”]¹³. Reemplaza pues el término y el concepto de Torá por el de texto. La primer edición de *De la grammatologie* de Derrida data de 1967, diez años después de la publicación en versión francesa del artículo de Scholem en el que figuraba un fragmento del texto de Recanati. A decir verdad, este último retomó la fórmula “nada hay fuera de”, entendida en sentido teosófico, de Rabí Azriel de Girona, quien ejerció una influencia profunda sobre la teosofía de Recanati¹⁴. Pero mientras que el cabalista catalán estaba preocupado fundamentalmente por expresar su concepción de la voluntad divina, Recanati, aunque influenciado, él también, por la Cábala castellana, extendió esa concepción panteísta a

¹² Cf. M. Idel, *Absorbing perfections. Interpretation and Kabbalah*, op. cit, cap. II y III.

¹³ J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 233, 237. Señalemos al pasar que otro acercamiento entre Derrida y el pensamiento místico ha sido intentado, sin pretensiones historicistas empero, por E. R. Wolfson, *Circle in the Square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albano, State University of New York Press, 1995, p. 166, n. 41.

¹⁴ Cf. G. Scholem, “Fragments inédits des œuvres de Rabbi Azriel de Gérone », en *Hommage à la mémoire de Gulak et Klein*, Jerusalem, 1942, p. 207 (en hebreo). La fórmula « nada hay fuera de El » es bastante característica de la terminología de Rabí Azriel, aunque se refiera más a la voluntad divina que a la divinidad misma. Creo que Derrida no tuvo acceso al fragmento en cuestión en el original hebreo. Sin embargo, es posible que haya leído la versión alemana en la monumental obra de Scholem acerca de los orígenes de la cábala, *Ursprung una Anfänge der Kabbala*, Berlin, W. de Gruyter, 1962. A menos que haya tomado contacto con el texto en su traducción francesa titulada *Les origines de la Kabbale*, tr. J. Loewenson, Paris, Aubier-Montaigne, 1996, p. 447: “Nada existe salvo Él”. Scholem formuló la hipótesis de que esta afirmación de Rabí Azriel pudo estar influenciada por Escoto Erígena. Cf. *Les origines de la Kabbale*, op. Cit., p. 462, n. 155. Ver la traducción latina del texto de Rabí Azriel efectuada para Pico de la Mirándola en C. Wirzubski, *Pico de la Mirándola’s Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988, p. 103.

la divinidad misma. En el pensamiento de Recanati, el concepto de voluntad divina no juega el rol capital que tiene en el pensamiento de Rabí Azriel.

Curiosamente, un contemporáneo de Recanati, el filósofo Gersónides que las fuentes judías conocen bajo el nombre de Rabí Levi ben Gershom, expresó una concepción bastante similar de la Torá:

El libro que Dios ha escrito constituye la totalidad de la existencia de la que es causa [...]. Si se compara la existencia a un libro, es porque a la manera de un libro que remite a la idealidad de la que proviene, el mundo sensible remite a la Ley del universo inteligible que es la [idealidad de] Dios de la que proviene el mundo sensible¹⁵.

De hecho, el filósofo se refiere al libro total en tanto que es una parábola de la creación divina; es posible que lo que esté en juego aquí no sea la textualidad densa del libro, como es el caso en muchas fuentes cabalísticas, sino más bien el hecho de que el concepto ideal de la divinidad se ha materializado en la creación, como cuando un autor escribe un libro. A diferencia de Recanati y de sus fuentes cabalísticas que evocan explícitamente la identidad de Dios con la Torá, aquí es la realidad creada la que juega el rol de libro divino. Aunque el libro pueda ser análogo a la totalidad de lo real, no “absorbe” a Dios como lo hace en ciertos pasajes de Recanati que hemos analizado en otras ocasiones¹⁶. En otras palabras, el pasaje de Gersónides que recuerda también las ideas de Ben Sheshet, es esencialmente logocéntrico. El texto designa aquí una estructura metafísica o teosófica que se define por ciertas reverberaciones del mundo de las ideas según un esquema platónico o neoplatónico, reinterpretado por el neoaristotelismo medieval. En cuanto a las calidades del texto considerado en sí mismo, es decir en su textura particular, puede decirse que brillan por su ausencia.

Quisiera comparar brevemente la concepción del texto como totalidad en Recanati con su contrapartida en Derrida. El libro toma una importancia tal para el cabalista italiano que éste llega a afirmar, de modo hiperbólico, que Dios mismo está contenido en él. El libro, asimilado a la infinitud totalizante característica de la naturaleza divina y convertido en fuente de todas las ciencias, adquiere una plenitud de sentido. No sería exagerado creer que, a pesar del giro negativo contenido en la fórmula

¹⁵ Cf. *Commentaire de la Torah*, Venecia, 1547, 113bc sq. Cf. también la traducción de J. Faur, *Golden Doves with Silver Dots*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p. XXII.

¹⁶ Cf. M. Idel, *Absorbing Perfections*, *op. cit.*, cap. II.

“no es nada...”, el hecho de que se trate de la presencia divina permite conferirle al texto un valor positivo.

En Derrida, en cambio, asistimos a la obliteración de Dios y de todas las formas de presencia metafísica. Su formulación negativa “no hay nada...” pareciera ser una crítica tácita a los cabalistas que osan insertar a Dios o a la metafísica en el ámbito del texto.

A pesar de los esfuerzos que despliega para distanciarse de la fórmula cabalística y de sus implicancias metafísicas, y para conferirle al texto su libertad y su autonomía, Derrida no pareciera haberse liberado totalmente de las implicancias de la fuente medieval que adopta y adapta. Después de todo, y este es un punto central en nuestra reflexión, el libro no deja de ser una importante metáfora de la realidad. Metáfora que sobrevive a la tentativa de liberarse de Dios en tanto que tal. Si utilizo el término “tentativa”, es porque mi modesta lectura de Derrida me ha enseñado que **este pensador concibe al texto como portador de un sinnúmero de significaciones y que su sistema es de hecho una lectura alternativa, ligeramente laicizada, de la forma cabalística que identifica al texto canónico con Dios. De hecho, no es una entidad trascendental que plasmaría un sentido sobre el texto ubicado aquí abajo, sino una divinidad inmanente que garantiza una infinidad de significaciones en el seno del texto humano. Rabí Menajem Recanati, el cabalista tradicional de la Edad Media y Jacques Derrida, el deconstruccionista posmoderno, coinciden en un punto capital: la centralidad absoluta del libro en al vida espiritual. Para Recanati, el libro de la Torá es el prisma transparente en el que se puede percibir el Dios infinito. Para Derrida, el texto es el prisma que permite descubrir una infinidad de significaciones. Lo que cambia es la naturaleza del infinito considerado por cada uno de estos dos autores. Pero ambos afirman de manera tajante el carácter totalizante del texto.**

La fórmula de Derrida sugiere que, en la relación entre el autor y el libro, el autor es el que pierde. Queda completamente excluido. En otras palabras, la fusión cabalística del autor y del libro ha preparado el terreno a la absorción del autor en el seno de su texto, tal como ocurre en la deconstrucción derrideana. Aún si al ser absorbido por el texto, el autor le confiere el más importante de sus atributos, a saber, su infinitud. Quisiera explicar la misma sugestión de un modo diferente: **la absorción del autor en el seno del texto amplía la latitud del lector para modelar a voluntad el contenido del texto que tiene bajo sus ojos.** Cuanto menos distinta es la persona del

lector, más difusa resulta la significación del libro. *Con la identificación del autor y del texto, la infinitud conferida al texto permite plenamente la adopción de una actitud que propongo llamar “la cábala innovante”¹⁷. Según este abordaje, es la presencia del autor infinito en el seno del texto canónico lo que garantiza la posibilidad de extraer una infinidad de significados. Esta hipótesis confiere una gran potencia al lector. La idea de un Dios infinito atenúa el carácter distinto de Su persona y la claridad de sus mensajes. Esto le deja al lector la tarea de redefinir el tiempo así como el contenido del libro que está leyendo. No es la elipsis del autor lo que ha permitido el desarrollo de una hermenéutica creativa en la Cábala, sino, por el contrario, la afirmación de su omnipresencia indeleble en el seno del texto, que crea simultáneamente un proceso de omnisemiosis. **La hermenéutica moderna, en su versión francesa sobre todo, postula como característica esencial de la textualidad el silencio del autor una vez terminada su obra. Esta sería una condición decisiva del acto de interpretación. Para ciertos cabalistas, por el contrario, es la presencia insistente, aunque difusa, del autor lo que asegura la proliferación de las interpretaciones.***

Esta observación hermenéutica puede ser formulada en términos más alineados con la sociología de las ciencias. **La ausencia de un autor directivo era una condición para la emergencia de una teoría secular de la lectura.** Ella ha permitido conferirle al libro la posibilidad de una omnisemiosis. **Cuanto menos directivo es el autor, mayor es la autoridad del lector o del auditor.** Es como si asistiésemos a la democratización del abordaje secular que, originariamente, era una actitud aristocrática y elitista, propia de los círculos religiosos evocados más arriba.

Al describir esta evolución que ha precedido y a mi juicio inspirado la teoría posmoderna de Derrida acerca de la primacía del texto y del lector en detrimento del autor, he intentado inscribirla en un esquema más global, el de las teorías del texto en la cultura europea. De este modo **he relativizado en parte la novedad de las tesis de Derrida.** Si nuestras observaciones resultaron convincentes, entonces las teorías cabalísticas sobre el texto deberían ser consideradas como una de las fuentes de la concepción derrideana del texto, como lo son las teorías freudianas o heideggerianas. En términos de Derrida, podríamos decir que esta teoría se integra en el seno de un proyecto más global consistente en conceder una importancia extra a ciertas formas de saber que, aunque hayan sido formuladas y transmitidas en Europa durante la Edad Media y el Renacimiento, han sido ignoradas o reprimidas por la historiografía de la

¹⁷ Cf. M. Idel, *La Kabbale. Nouvelles perspectives*, op. Cit, pp. 414-417.

cultura europea. En este marco, ¿cómo no prestar la debida atención a estas especulaciones en torno al texto que resultan ser las más análogas a las teorías posmodernas? **¿Acaso la conversión del pensamiento posmoderno a la lingüística debe ser interpretada únicamente en términos inherentes al Iluminismo, según concepciones cristianas del texto?** ¿Acaso debe ser considerada exclusivamente a la luz de las evoluciones secularizadas propias de la modernidad? Y la especulación posmoderna examinada aquí, ¿es el mero producto de las tendencias que la precedieron inmediatamente? ¿O cabe suponer, en cambio, que desde una historia más “caótica”, o bien desde lo que propongo llamar un abordaje panorámico de la cultura europea, se debería prestar mucha más atención a las ideas de las minorías como, por ejemplo, aquella representada por los cabalistas? Reprimidas por el modernismo, las teorías de estos últimos han vuelto a ocupar el delante de la escena desde el momento en que el molde racionalista de este pensamiento ha comenzado a desmoronarse. Si este abordaje más global es adoptado por una historiografía moderna, la necesidad de referirse a utilidades históricas de la Cábala, o al menos a comparaciones fenomenológicas, se hará sentir con más fuerza. **El posmodernismo no es simplemente el punto de llegada del proceso que lo precedió cronológicamente y cuya huella puede advertirse en la modernidad. Es también un movimiento de recentramiento en torno a ciertas formas mucho más antiguas de preocupaciones intelectuales que caracterizaron otros períodos de la historia europea.**

En otros términos, **la historia de la percepción del texto que considera a la deconstrucción derrideana como un punto de llegada es concebida, desde mi punto de vista, como un proceso de secularización en curso y aún inconcluso. Aún no ha alcanzado su paroxismo ya que aún cree en el sentido, incluso en una multiplicidad y hasta en una infinidad de sentidos. Sin embargo las posiciones posmodernas ya no ubican la fuente en un autor potente y monolítico dotado de un espíritu infinito, sino en una infinidad de lectores que constituyen una comunidad coherente de individuos que se suceden. La infinidad de las significaciones de un texto se despliega ahora en la historia, tal como lo afirma Gadamer de manera explícita y tal como Derrida, en principio, estaría dispuesto a admitirlo. La deconstrucción moderna se ha interesado por la naturaleza del texto en tanto que dissociado de su autor pero, a su vez, en tanto que fuertemente aferrado a los procesos que atañen al lector.** Al término de la crisis cultural de las élites desencadenada por las revoluciones nietzscheana y freudiana, la inestabilidad del sentido ha terminado por convertirse en un

tema crucial que pone de manifiesto, no sólo la fluidez semántica de los textos interpretados o los eclipses del autor, sino también la flexibilidad de las actitudes del lectorado. Una vez que la filología clásica fue despojada del poder que se arrogaba en la determinación de las intenciones del autor o de la significación ideal, asistimos a la emergencia de discursos más sutiles, más complicados, y hasta por momentos excesivamente sofisticados acerca de las posibilidades implicadas por antiguos discursos. **Esta tendencia posmoderna que apunta a develar el hiato entre la pobreza del autor y la riqueza latente del lenguaje es una característica esencial e inherente a un abordaje secularizado de la literatura consistente en leer sin que el autor se haga presente.** Los elementos no estructurados de la lengua que son encadenados por los procesos de la creación literaria nunca son totalizados por el autor. Trascienden sus “intenciones” primeras al hacer aparecer una paleta de significaciones mucho más variada que la que podemos atribuirle con verosimilitud. Por genial que sea, el espíritu, que no puede tener un manejo total del material lingüístico, es necesariamente incapaz de dominar la variedad de los posibles inherentes a la lengua, resultado de una larga serie de evoluciones semánticas. Esta visión de un texto secularizado presupone una crisis de la concepción que solía poner el acento sobre la identidad y sobre el pensamiento del autor. Insta a interesarse más por la contribución del lector y más aún por la del intérprete sofisticado. Ambos completan el sentido al enriquecer el texto interpretado con sus propios aportes. Para concluir este párrafo quisiera citar un breve pasaje de Edmond Jabès:

El judío vive en la intimidad de Dios y Dios en la intimidad del judío en el seno de las mismas palabras. Una página divina. Una página humana y ambas tienen, por autor, a Dios y ambas tienen, por autor, al hombre¹⁸.

PRIMADO DE LA LENGUA O PRIMADO DEL LOGOS

El radicalismo hermenéutico de Abulafia, que se traduce por el conocimiento de Dios y aún por el acceso a experiencias místicas, tenía como contrapartida científica la comprensión de la realidad. Aunque estos resultados puedan ser mencionados juntos, su coexistencia no va de suyo. Así, por ejemplo, en una de las últimas obras de Abulafia,

¹⁸ E. Jabès, “La clé”, en *Le Parcours*, Paris, Gallimard, 1985, p. 88.

puede leerse, al término de una enumeración de los libros del *Organon* de Aristóteles, la siguiente afirmación: el cabalista declara haber estudiado estos tratados en profundidad pero, según dice, existiría una sabiduría superior, “la vía del conocimiento de la permutación de las letras, más excelente que la de [Aristóteles] y cuya esencia es explicada en los comentarios del *Sefer Yeshirah*¹⁹”.

La vía cabalística, que no es sino la de la cábala extática de Abulafia, es ubicada por encima de la lógica aristotélica. En efecto, la cábala es la ciencia de la “lógica interior [y] superior”, mientras que la lógica aristotélica corresponde a un “aspecto exterior e inferior” en comparación con la lógica cabalística²⁰. Según mi conocimiento, la fórmula “lógica interior y superior” (*igaion penimi ‘eliion*) no tiene paralelo en la literatura judía. Puede encontrarse, sin embargo, un equivalente aproximativo en el *Ner Elohim*, tratado anónimo que emana de la escuela de Abulafia. El autor de este libro emplea el término *higayon ne’elam* (“lógica oculta”) para referirse a una forma de recitación interior que corresponde ciertamente a un término medio entre lo oral y lo mental.

La lógica de la permutación de las letras según Abulafia presenta una similitud evidente con las teorías de la “etimología superior”, combinatoria de letras en boga en la literatura árabe posterior al año mil²¹. Pero no es este el momento de tratar esta cuestión, ciertamente vital. Tampoco nos detendremos sobre las afinidades que pueden encontrarse entre la lógica de Abulafia y la nueva lógica inventada por su contemporáneo, Raymond Lulle, cuyo profundo interés²² para las técnicas de la combinatoria de letras es manifiestamente imputable a la influencia de una cierta forma de cábala extática²³. En todo caso, los cabalistas cristianos como Pico de la Mirándola eran conscientes de estas similitudes.

¹⁹ *Netivot ha-Torah*, publicado por A. Jellinek, *Philosophie und Kabbalah*, Leipzig, Erstes Heft, 1854, p. 14. Acerca de los doce comentarios del *Sefer Yeshirah* estudiados por Abulafia, cf. M. Idel, *Menachem Recanati, le kabbaliste*, op. cit. Pp. 33-35.

²⁰ *Netivot ha-Torah*, publicado por A. Jellinek, *Philosophie und Kabbalah*, op. cit., pp. 14-15. Cf. G. Scholem, “The Name of God and the Linguistics of Kabbala”, en *Diogenes*, vol. 80, 1972, p. 190; M. Idel, *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany, State University of New York Press, 1989, p. 16 y *Absorbing Perfections*, op. cit., cap. III, n. 43.

²¹ Cf. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 206-207.

²² Cf. M. Idel, “Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah”, en *Journal of Warburg and Courtauld Institute*, vol. 51, 1988, pp. 170-174. Cf. también U. Eco, *La recherche de la langue parfaite dans la littérature européenne*, tr. J.-P. Manganaro, Paris, Le Seuil, 1994, pp. 71-89; A. Kilcher, *Die Sprachtheorie des Kabbala als Aesthetisches Paradigma*, Stuttgart-Weimar, J. M. Metzler, 1998, p. 152-175; H. J. Haimés, *The art of Conversion, Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*, Leyde-Boston, Brill, 2000, pp. 217-222.

²³ Cf. C. Wirszubski, *Pico Della Mirandola’s Encounter with Jewish Mysticism*, op. cit., pp. 63, 73-74, 81.

En sus escritos, Abulafia evoca en reiteradas ocasiones la sexta y la séptima manera de interpretar la Torá por medio de diversas técnicas excéntricas, entre las cuales algunas son energéticas, tal como lo hemos señalado en otras oportunidades²⁴. Todas estas técnicas eran puestas en práctica por varios cabalistas aún cuando no revestían la forma de una exégesis sistemática. Señalemos que este pasaje tuvo repercusiones sobre un texto escrito en el siglo XX por el Rav David ha-Kohen, más conocido como Rav Ha-Nazir, un místico que preconizaba las experiencias proféticas²⁵.

En cuanto a Derrida, ha combinado la lógica combinatoria de la cábala de Abulafia con la definición del rol de la poesía según Stéphane Mallarmé. En *La Dissémination*, puede encontrarse un pasaje en el que se hace referencia explícitamente a la Cábala: “La ciencia de la combinación de las letras es la ciencia de la lógica interior superior; ella contribuye a una explicación órfica de la tierra²⁶”. Derrida dio con esta concepción de Abulafia a través de la traducción francesa del texto de Scholem, *Grands courants de la pensée mystique juive*²⁷. En este texto, Scholem cita un breve pasaje del texto en el que Abulafia trata el tema.

Habría que tener en cuenta también la cuestión, tan fascinante como medular, de las influencias que las teorías cabalísticas han podido ejercer sobre la estructura particular del “Libro” de Mallarmé. Aunque el poeta haya sido crítico respecto de los cabalistas, parece haber recibido algún tipo de influencia por parte de ciertas concepciones cabalísticas²⁸.

Como lo enseña Pico de la Mirándola, el *ars combinatoria* de los cabalistas mantiene estrechas afinidades con el método practicado por Raymond Lulle²⁹. Por otra parte, el pasaje de Derrida citado más arriba se comprende mejor cuando se tiene en cuenta el hecho de que en sus *Tesis*³⁰, Pico de la Mirándola compara ciertos temas

²⁴ Cf. M. Idel, *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, *op. cit.*, pp. 97-101.

²⁵ Cf. D. Schwartz, *Religious Zionism between Logia and Messianism*, Tel Aviv, Am ‘Oved, 1999, pp. 305-306 (en hebreo).

²⁶ J. Derrida, *La Dissémination*, p. 382-383.

²⁷ G. Scholem, *Les grands courants de la pensée mystique juive*, tr. M.-M. Davy, Paris, Payot, 1950, p. 390, n. 50. Derrida retoma la misma traducción, palabra por palabra. Cf. También G. Steiner, *Après Babel*, tr. L. Lotringer, Paris, Albin Michel, 1978, pp. 67-69. Respecto del lenguaje órfico, cf. La importante observación de S. A. Handelman, *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem and Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 33-35. U. Eco hace referencia a las técnicas de la combinación de las letras en **Raymond Lulle** y de la combinación de las páginas en Mallarmé en *La obra abierta*, tr. C. Roux de Bézieux, Paris, Le Seuil, 1965, pp. 15-40. Cf. También M. Idel, *Absorbing Perfections*, *op. cit.*, cap. III, n. 25.

²⁸ Cf. T. A. Williams, *Mallarmé and the Language of Mysticism*, Athens, University of Georgia Press, 1970, pp. 55-56. Cf. también M. Idel, *Absorbing Perfections*, *op. cit.*, cap. II, p. 160, pp. 164-167.

²⁹ Cf. Pic de la Mirandole, *Apologie*, en *Opera omnia*, Basilea, 1557, p. 180. Acerca de este texto, M. Idel, “Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah”, *art. cit.*

³⁰ Cf. C. Wirszubski, *Pico Della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, *op. cit.*, pp. 196-199.

órficos con ciertas discusiones cabalísticas – principalmente aquellas de la escuela de Abulafia.

En conclusión, el concepto de infinitud de las significaciones permite hacer pasar a la Torá, del estatuto de texto motivado por su uso en la sociedad, al de instrumento que los místicos emplean para su perfeccionamiento personal.

EL CONCEPTO DE *SETIRAH* COMO UNA DECONSTRUCCIÓN DEL TEXTO

Como lo hemos señalado más arriba, Derrida sabía que, para Abulafia, las combinaciones de letras representaban un tipo de lógica superior. Pareciera sin embargo que las afinidades entre Derrida y Abulafia no se limitan a este breve pasaje del cabalista medieval al que hace referencia el pensador francés. Estas se traducen también por el hecho de que ambos consideran al texto como una entidad cuya significación es inestable. Para Derrida, esta inestabilidad es sobre todo de orden semántico. En este sentido, se acerca a al cábala teosófica que consideraba que las diversas vocalizaciones de una misma consonante generan una variedad de significaciones diferentes³¹.

Para Abulafia, en cambio, las nuevas significaciones del texto no se derivan solamente de las asociaciones inéditas o de las vocalizaciones inéditas que el lector proyecta sobre el texto, sino de manipulaciones operadas previamente sobre las consonantes de un texto y, sobre todo, de los textos canónicos. Se trata de las permutaciones mencionadas más arriba. Han sido objeto de interpretaciones *a posteriori* que han adquirido el estatuto de comentario del texto sagrado. El método de las permutaciones, el sexto y el séptimo de los métodos del sistema exegético de Abulafia, está destinado a aquellos que intentan imitar al *Intellect agent*. Se trata de aquellos que practican en solitario ejercicios de concentración y que pretenden conferirle “formas”, es decir, significaciones inéditas a las combinaciones de letras³². Este esfuerzo en vistas a imitar el *Intellect Agent* debe ser interpretado como un proceso de ensanchamiento de los límites de la consciencia³³. Curiosamente Abulafia describe

³¹ Cf. M. Idel, “Infinities of Torah in the Kabbalah”, en G. Hartmann y S. Budick (dir.), *Midrash and Literature*, New Haven, Yale University Press, 1986, pp. 146-147.

³² Cf. M. Idel, *Absorbing Perfections*, *op. cit.*, cap. I, n. 36.

³³ Respecto de la recurrencia del motivo del desatar nudos del alma como parte constitutiva del proceso místico de Abulafia, cf. M. Idel, *L'Expérience mystique d'Abraham Aboulafia*, tr. S. Trovel-Abitbol, LAgrasse, Verdier, 1989, pp. 164-167.

esos métodos de interpretación como círculos concéntricos entre los cuales los más amplios representan métodos superiores³⁴. La expansión del intelecto equivale pues a la utilización de métodos hermenéuticos siempre más complejos que apuntan a alcanzar un nivel de comprensión cada vez más global de la Torá³⁵. El hecho es que Abulafia aspira a trascender la interpretación natural de la realidad que la filosofía medieval asociaba estrechamente a la lógica aristotélica. Mientras que esta se funda sobre frases coherentes que desembocan en conclusiones acerca del mundo natural, la Cábala, y más precisamente la Cábala profética, posee una lógica particular que constituye la única exégesis aplicable al texto de la Biblia. Destinado a descifrar el mensaje de la Torá, este abordaje reposa sobre la “lógica interior superior” a la que hemos hecho alusión más arriba. Esta lógica opera no sobre conceptos, sino sobre letras separadas o combinadas. Como decíamos, este método pretende ser superior a la lógica griega. En efecto, permite restituir el texto canónico en su estado original, consistente en un *continuum* de letras consideradas cada una como un nombre de Dios o como la parte constitutiva de un nombre divino³⁶. Esto implica la atomización del texto interpretado, la abolición del sentido que vehiculiza y el descubrimiento o la invención de significaciones inéditas. Abulafia afirma explícitamente que el método específico de su cábala, “el método de la gematría y todo lo que de éste depende, así como las combinaciones de letras, las permutaciones de ubicación de las letras y las permutaciones de sus permutaciones, constituyen un método más importante y excelente que todos los métodos de la lógica³⁷”. Al respecto, cita un adagio de la literatura rabínica que fue objeto de controversia hacia finales de la Edad Media: “Preserva a tus hijos de la lógica (*higayon*)³⁸.” En su contexto rabínico, este adagio es difícil de interpretar. Sobre todo resulta enigmático el término *higayon*. Lo que sí está claro es que no se refiere a la lógica, y mucho menos a la lógica griega. Ese es sin embargo el sentido que le han

³⁴ Abulafia emplea el término *galgal*, “círculo” o “esfera” en el sentido de “camino” (*nativ*), es decir, “vía de la interpretación”. Parte de la esfera más pequeña y avanza hacia la más amplia. Cf. La interpretación de Grégoire Le Grand que ve en la *ofan* de Ezequiel un referencia al método exegético. Cf. H. de Lubac, *L’Ecriture dans la tradition*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, pp. 276. Respecto del término *glagal* en Abulafia, cf. M. Idel, *Absorbing Perfections*, *op. cit.*, cap. I, par. 7.

³⁵ Tenemos aquí un paralelo interesante con la concepción de Origena: *extenditur anima nostra, quae prius fuerat contracta, ut possit capax esse sapientia Dei* (“Nuestra alma que se encontraba contraída en un comienzo, se dilata con el fin de poder recibir la sabiduría de Dios”). Cf. *Paralogia Latina*, XXV, 627c sq. ; H. de Lubac, *L’Ecriture dans la tradition*, *op. cit.*, p. 285 ; U. Eco, *Semiotique et philosophie du langage*, tr. M. Bouzaker, Paris, PUF, 1984, pp. 222.223.

³⁶ Cf. M. Idel, “Sur l’histoire de l’interdiction d’étudier la Kabbale avant l’âge de quarante ans », en *Association of Jewish Studies Review*, 5, 1980, pp. 17-18 (en hebreo) ; *id.* *Absorbing Perfections*, cap. IX, n. 86 y cap. XI, par. 5-6.

³⁷ *Netivot ha-Torah*, publicado por A. Jellinek, *Philosophie und Kabbalah*, *op. cit.*, pp. 13-14.

³⁸ *Berajot*, 28b.

atribuido ciertos autores conservadores de la Edad Media. Según ellos, un judío tradicional debía abstenerse de estudiar o de hacer estudiar a sus hijos la lógica griega y, por extensión, la filosofía griega³⁹. Abulafia hace suya la posición de estos autores, pero introduce su propia interpretación del término *higayon*. Según él, este término abarca dos formas válidas de la lógica: una inferior (la de los griegos); y otra superior (la de la combinación de las letras). A diferencia de varios autores, Abulafia no rechaza la lógica griega, pero la ve como parte de un conjunto más complejo en el cual el estudio en profundidad del *Organon* de Aristóteles constituye una etapa relativamente precoz. El rol de la lógica, y a mi entender de la filosofía en general, consiste en distinguir lo que una revelación o una interpretación del texto bíblico puede tener de significativo o de insignificante. La filosofía griega sería el principal instrumento para este tipo de selección entre lo que es válido y lo que no lo es. En otros términos, la filosofía provee la contra-prueba y, en cierto modo, un principio de realidad que limita la semiosis infinita. En el pensamiento de Abulafia, esta limitación deja subsistir un margen bastante amplio ya que recurre también a otras lenguas para darle sentido a las diversas combinaciones de letras⁴⁰. En un pasaje que precede el desarrollo sobre la lógica aristotélica, e inmediatamente posterior a la advertencia dirigida a los jóvenes estudiantes respecto de la lógica griega, Abulafia cita otro adagio rabínico cuya traducción sería: “La destrucción hecha por hombres adultos es [equivalente a] una construcción, la construcción hecha por jóvenes es [equivalente a] una destrucción⁴¹”. En el contexto específico de la discusión de Abulafia, esto significa que encarado a una edad demasiado precoz el estudio de la lógica griega corre el riesgo de ser destructivo. En cambio, puede resultar constructivo si es llevado a cabo a una edad más madura y si se combina con niveles más avanzados de cábala combinatoria.

El término hebreo que traduje por “destrucción” es *SeTiRá*. En la Biblia, la raíz *STR* es empleada en un contexto que remite a la ocultación de la faz divina⁴². Más adelante, esa raíz abarcará campos semánticos más complejos: puede designar desde la destrucción de un edificio, hasta la neutralización de un argumento por medio de un

³⁹ F. Talmage, “Keep Your Sons from Scripture”: The Bible in Medieval Jewish Scholarship and Spirituality”, en C. Thomas y M. Whyshgorod (dir.), *Understanding Scripture: Explorations of Jewish and Christian Traditions of Interpretation*, New York, Paulist Press, 1987, pp. 90-91; M. Idel, “Sur l’histoire de l’interdiction d’étudier la kabbale avan l’âge de quarante ans”, art. cit, pp. 15-20.

⁴⁰ Cf. M. Idel, *Language, Torah and hermeneutics in Abraham Abulafia*, op. cit, pp. 20-22.

⁴¹ *Meguilá*, 31b; *Nedarim*, 40a.

⁴² Cf. S. Balentine, *The Hidden God. The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

contra-argumento⁴³ al término de un desplazamiento del sentido material al sentido intelectual.

Abulafia estaba fascinado por las diversas significaciones de la raíz STR. En su comentario de la *Guía de los perplejos*, escribe:

El versículo supone simultáneamente dos sujetos [*sujets*]. Cuando disponemos las palabras del versículo una después de la otra, el sujeto obvio se vuelve más accesible que el sujeto oculto. Pero cuando el sujeto oculto y concluyente de la religión cabalística sea comprendido por el intelecto perfecto, las junturas entre las palabras del sentido obvio no tendrán más importancia. Esas junturas apuntan simplemente a acentuar el misterio que se deriva de ellas y a resguardar lo que está oculto de la multitud de maestros del sentido obvio. [...] Lo que está oculto es el sujeto divino y el sentido obvio es el sujeto humano⁴⁴.

El misterio no es pues el resultado de la profundización de alguna significación religiosa implicada por el texto ordinario. Es, en cierta medida, el producto de un desmantelamiento del orden normal de las palabras y de las letras. Abulafia reconoce la coherencia del texto interpretado y preserva su estructura, pero según él ninguna significación oculta puede derivarse del orden fijo de las letras y de las palabras. Por ende, la emergencia del sentido oculto está estrechamente vinculada a la deconstrucción de la estructura verbal. Y como Abulafia confiere una importancia capital al sentido oculto, se entiende el lugar de privilegio que el proceso de la deconstrucción ocupa en su sistema. De hecho, en otro pasaje del mismo libro afirma que el misterio se disimula en el seno del sentido obvio, el cual constituye una suerte de unidad lingüística que es preciso deconstruir para extraer lo oculto de lo obvio:

El enunciado [es decir las consonantes] de los *Sitrei Torá* (“secretos de la Torá”) es pronunciado de un cierto modo y puede ser interpretado de dos maneras que se derivan de la raíz STR: la primera corresponde al pasado del esquema *qal* de las raíces íntegras; designa la destrucción de algo que es construido, como por ejemplo un edificio y otras cosas del mismo tipo. Remite también a la contradicción de las palabras, como cuando los sabios exclaman: “¡Salomón! No puede ser que tus palabras

⁴³ R. Gordis, “Studies in the Relationship of Biblical and Rabbinic Hebrew”, en *The Word and the Book Studies in Biblical Language and Litterature*, New York, Schocken Books, 1976, pp. 158-184.

⁴⁴ *Sefer Oayyei ha-Nefesh*, Munich, Bayerische Staarbibliothek, 408, 9b, sq. (en hebreo).

contradigan las del Rey David⁴⁵...”. A esta declaración se vincula lo que Rabí [Maimónides] dijo acerca de la *setirá* o de la contradicción en la primera parte de la Introducción a la *Guía de los perplejos*. Este sentido se deriva siempre de la forma *qal* del verbo. Habría que verificar si esta forma puede referirse a un sentido distinto, a saber a la disimulación o a la ocultación de un tema (*sujet*). En todo caso, todo lo que remite al sentido de la disimulación se deriva de la forma *hif'il* del verbo. Esto se debe a la forma fuerte del verbo que consiste en agregar la letra *hei* al comienzo de la palabra como en *histir*. Por un lado, tenemos *soler* (“contradice”), por el otro, *histir* (“disimula”). Es por eso que la palabra *str* es un término común que abarca dos acepciones expresadas por su sentido auténtico, a saber, la disimulación y la contradicción. Y si bien a los ojos del vulgo, el sentido oculto pareciera contradecir el sentido obvio, no es el caso si encaramos las cosas desde una perspectiva diferente⁴⁶.

Abulafia no se conforma con disertar acerca del campo semántico de una raíz hebrea. Según él, la yuxtaposición de dos significaciones específicas implica una intención particular: aunque diverjan a primera vista, estas dos acepciones están unidas por una cierta coherencia. A mi entender, Abulafia hace referencia aquí, implícitamente, a la diferencia profunda que separa el sentido obvio del sentido oculto en un texto dado. Estos dos niveles de significación corresponden respectivamente al vulgo y a la élite. En reiteradas ocasiones, Abulafia afirma que no sólo ambos sentidos coexisten, sino que además no son realmente contradictorios. Según otro texto, las palabras serían coberturas que disimulan los secretos.

Y como para complicar aún más este cuadro, Abulafia tampoco se conforma con realizar un juego de palabras con las dos significaciones de la raíz *STR* en tanto que designa, a un tiempo, disimulación y contradicción. Según él, el secreto se esconde también en el valor numérico de la palabra. Ahora bien, la gemetría de las tres consonantes de la palabra *STR* es 660, tanto como la fórmula *het qes* (“el tiempo del final”) que se encuentra en el libro de Daniel. En diversas ocasiones en el *Gan Na'ul* el término *seter* es empleado en virtud de su valor numérico de 660, al que Abulafia confiere una significación mesiánica⁴⁷. En otros términos, la quintaesencia del secreto es

⁴⁵ *Shabat*, 30a.

⁴⁶ *Sefer Oayyei ha-Nefesh*, *op. Cit.*, 408, 71b-72° *sq.*, (en hebreo). Cf. También A. Altman, “Maimonides’ Attitude toward Jewish Mysticism”, en A. Jospe (dir.), *Studies in Jewish Thought*, Detroit, Detroit University Press, 1981, pp. 200-219; A. Ravitzky, *History and Faith. Studies in Jewish Philosophy*, Amsterdam, Amsterdam Studies in Jewish Thought, 1996.

⁴⁷ Cf. *Sefer Oayyei ha-Nefesh*, *op. cit.*, 58, 328b *sq.* (en hebreo).

inherente a las letras mismas que expresan la noción de misterio. El secreto por excelencia no es sino el secreto escatológico⁴⁸.

Para Abulafia, la destrucción de lo viejo y la construcción de lo nuevo no es ni un mero juego espiritual ni un simple procedimiento exegético, y aún menos una interpretación enroscada de un augusto pasaje de la literatura rabínica en el que se trata acerca de la construcción y la deconstrucción de las sinagogas y de los templos idólatras. El reivindicó para sí el rol de destructor/constructor y aplicó a esta función, que se integraba a su trabajo de auto-perfeccionamiento en vistas a convertirse en profeta y Mesías, a sus proyectos espirituales. En su obra profética compuesta entre 1285 y 1288, una de las pocas Apocalipsis escritas por un cabalista, Abulafia se describe en los siguientes términos:

He aquí el término de la liberación y el día de la redención.

Pero hoy en día nadie da importancia a esta cuestión y nadie desea conocerla.

Sólo hay redención a través del nombre de YHWH.

Y su redención no es para aquellos que no se inquietan al respecto.

En virtud de su nombre.

Es por eso que yo, Zacarías,

El destructor de la construcción⁴⁹

Y el constructor de la destrucción⁵⁰,

He escrito este pequeño libro,

En nombre del pequeño nombre de YHWH

Con el fin de develar en él el secreto del gran YHWH⁵¹.

Zacarías (*Zajariau*) es uno de los nombres teóforos que Abulafia se arrogó⁵². Significa “aquel que recita [o menciona] el Tetragrama”. Su valor numérico es 248, el mismo que el de Abraham, que es el nombre de Abulafia. La dialéctica entre los reinos de los dos nombres divinos – *Adonai* y el Tetragrama – no está del todo clara. Sin embargo, podemos deducir lo que implica a partir del contexto, así como a partir de un texto paralelo que se encuentra en un libro escrito en el entorno inmediato de Abulafia.

⁴⁸ Respecto del modo en que Abulafia calculaba el término último a partir de la palabra *seter*, cf. M. Idel, “*The time of the End: Apocalypticism and its Spiritualization in Abraham Abulafia’s Eschatology*”, en A. Baumgarten (dir.), *Apocalyptic Time*, Leyde, Brill, 2000, p. 180.

⁴⁹ *Hores ha-binyan*.

⁵⁰ *Boneh ha-orban*.

⁵¹ A. Jellinek, “*Sefer ha-Ot. Apokalypse des Pseudos-Propheten und Pseudo-Messias Abraham Abulafia*”, en *Jubelschrift zum siebenzigsten Geburtstag des Prof. Dr. H. Gratez*, Breslau, 1887, p. 79.

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 75, 77-78.

La situación del exilio, término que en el pensamiento de Abulafia designa algo más amplio que la condición política y social de los judíos, corresponde al nombre divino de *Adonai*, principal sustituto del Tetragrama, el cual está destinado a prevalecer más allá del tiempo de la redención. Por otra parte, ésta no implica la realización política de la esperanza judía del retorno a Sión ni la construcción o la reconstrucción de un orden nuevo o renovado. Es un fenómeno espiritual. Así, las dos situaciones se excluyen en tanto la persona concernida es la misma. Una misma persona puede estar en el exilio cuando se ubica bajo la dominación del sustituto del Nombre divino; o bien puede estar redimida cuando venera el Tetragrama. Así, el ascenso o la construcción de uno de los nombres implica la destrucción del otro. Según el pasaje que acabamos de citar, Abulafia escribe en un momento decisivo de su vida: todavía está bajo la égida *Adonai*, pero comienza a descubrir el Tetragrama. Por ende, el objeto de la destrucción y de la construcción es de orden lingüístico: se trata de los nombres divinos y de la composición de un libro, el *Sefer ha-Ot*. El proceso de la construcción consiste en la revelación de un nombre nuevo que provoca automáticamente la ocultación del nombre que prevalecía hasta entonces. Es de este pasaje del primado de un nombre al primado de otro que se deriva, a mi entender, la técnica de la deconstrucción del texto bíblico en virtud de la técnica exegética que Abulafia llama la lógica interna y que consiste en combinar de otro modo las letras del texto sagrado.

Por último, es muy probable que el término *soler* (“destruye”, “contradice”), empleado en un contexto ligado a la redención, tenga relación con el término griego *kyrios* (“salvador”)⁵³.

SUGESTIÓN PARA UNA HISTORIA ALTERNATIVA DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

Al introducir un abordaje que podríamos llamar textocéntrico y que va a contrapelo del logocentrismo dominante, Derrida ha abierto la vía de una descripción alternativa de la historia del pensamiento occidental. Se trataba para él de un medio para criticar explícitamente la historia del pensamiento occidental propuesta por Heidegger. Su proyecto puede ser interpretado como un esfuerzo tendiente a ese fin. La historia de la filosofía puede ser escrita de diversas maneras. Aquella preconizada por Harry A. Wolfson considera que la historia de la filosofía europea, desde finales de la Antigüedad

⁵³ Cf. M. Idel, *Messianic Mystics*, New Haven, Yale University Press, 1998, p. 302.

hasta Spinoza, consiste en una serie de encuentros entre la filosofía griega y las Santas Escrituras, comenzando por Filón y pasando por los diversos tipos de síntesis que se han sucedido durante toda la Edad Media⁵⁴. Pero el pensamiento judío medieval puede ser descrito también a partir de otros tipos de confrontaciones entre la filosofía griega y las Escrituras. Tal vez habría que matizar la noción de síntesis y prestar más atención a la situación de tensión creadora que existe entre ambos términos, según el modelo que prevalece en el pensamiento de un Gadamer o de un Derrida.

Por otra parte, la importancia capital de las combinaciones de letras en la mística judía y en un pequeño número de eminencias del pensamiento occidental, como Raymond Lulle o Giordano Bruno⁵⁵, así como sus repercusiones en Leibniz⁵⁶ y, más recientemente, en otros pensadores europeos como Stéphane Mallarmé, exigirían un estudio profundo del impacto acumulativo de infiltración del material cabalístico en la elaboración de la concepción occidental de la naturaleza del lenguaje y del texto.

El supuesto metodológico que informa muchos de los desarrollos presentados aquí consiste en afirmar que en la Europa medieval y renacentista, distintos corpus, separados por diferencias significativas⁵⁷, han ejercido una acción sustancial unos sobre otros. A lo largo del siglo XI, a través de las traducciones siríacas, árabes y hebraicas, Europa entra en contacto con ciertas formas de filosofía griega. Esto permitió la creación de sistemas teóricos que apuntaban a integrar diversos tipos de especulaciones neo-platónicas, neo-aristotélicas, y hasta estoicas o pitagóricas en el seno de sistemas teológicos a los que cabría llamar heleno-judíos o judeo-helénicos. Más tarde, a partir de la segunda mitad del siglo XV, nuevos corpus vinieron a suplantar las formas medievales de especulación, luego del impacto producido por las traducciones de Marcilio Ficino y de algunos otros. La introducción de estos nuevos textos derivó en un rápido desmantelamiento de ciertas formas de pensamiento medieval. Uno de los efectos de este proceso fue la desaparición de la cultura intelectual elitista que en ese

⁵⁴ H. A. Wolfson, *Philo Foundation of Religious Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

⁵⁵ E. Eco, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, *op. cit.*, pp. 157-164.

⁵⁶ Sobre Leibniz y la Cábala, cf. A. Coudert, *Leibniz and the Kabbalah*, Dordrecht, Kluwer Academics, 1995; S. Edel, *Die individuelle Substanz bei Boehme und Leibniz*, Stuttgart, Steiner Verlag, 1995, pp. 163-205.

⁵⁷ Las divergencias relativamente significativas entre los principales conceptos que han informado los distintos corpus mencionados aquí no deben minimizar el hecho de que contactos más antiguos, en Europa y en Oriente, han podido preceder los contactos acaecidos durante la época medieval. Incluso es posible que los hayan favorecido ya que personalidades más recientes como Pico de la Mirándola o Johann Reuchlin han podido señalar concordancias fundamentales entre esos corpus. Cf. M. Idel, *Absorbing Perfections*, *op. cit.*, cap. IX, par. 1 y apéndice n°6.

entonces creía en las dimensiones esotéricas de la religión y en la importancia del misterio. Con el posmodernismo, el esoterismo ha quedado completamente abolido.

Ahora bien, el misterio es quizás uno de los principales problemas que los textos existentes oponen a la deconstrucción. Corpus literarios enteros admiten la existencia de mensajes secretos en el texto canónico interpretado. Es habitual que estos corpus creen ellos mismos los secretos que proyectan sobre el texto para elucidarlo o para ocultarlo. Estos secretos inventados por comentaristas tardíos y plasmados sobre los textos interpretados en virtud de lo que podríamos llamar un “proceso de arcanización” no nos conciernen aquí. Constituyen un agregado que refleja un universo de representación que viene a superponerse con fuentes más antiguas, incluso arcaicas. Es un problema de ciertas élites deseosas de legitimar sus sistemas de pensamiento o sus ideologías idiosincrásicas. Sin embargo, si la proyección se integra en el proceso dinámico de la relectura de los textos, los libros que son objeto de una relectura semejante pueden ser fundados sobre códigos que suponen una coherencia extrínseca al texto mismo, trátase de otro texto o de una tradición oral.

El juego de la arcanización rara vez se juega de manera solitaria. Se inscribe por lo general en un combate cultural que apunta a preservar, a reforzar o a resucitar la vitalidad de un texto, sea para denunciar las interpretaciones deliberadamente falaces de las que ha sido objeto (como en el caso de un *Kulturkampf*), sea para estigmatizar los malentendidos o las burlas que ha suscitado. En un caso la nueva lectura mística reviste la forma de un abordaje disyuntivo que viene a dismantelar otra interpretación, y hasta un esoterismo concurrente. En el otro caso es conjuntiva e inclusiva, ya que apunta a armonizar de un modo u otro la antigua interpretación mística con la nueva.

Para terminar, volvamos un instante a las fuentes cabalísticas estudiadas aquí, de las que de Derrida ha hecho el uso que es sabido. La primera de ellas refleja uno de los principales postulados de la corriente dominante en el seno de la Cábala teosófica, aquella que ha dado lugar a la literatura cabalística más rica. La segunda fuente, que consistía en el pasaje de Abulafia, pertenece a otra escuela cabalística, secundaria desde un punto de vista histórico, la de la Cábala extática. La primera escuela preconiza un abordaje conjuntivo de la exégesis, ya que apunta a establecer una afinidad lo más estrecha posible entre el sentido secreto y el sentido obvio del texto canónico. La segunda, por el contrario, rara vez concibe la relación entre esos dos sentidos de un modo orgánico. El procedimiento teosófico-teúrgico es mucho más cercano a una visión logocéntrica del mundo, en ciertos casos al menos, mientras que la Cábala extática que

es más bien disyuntiva tiende hacia una semiosis más flexible. La primer escuela admite la posibilidad de una presencia, aunque funcione sobre la base de una teosofía dinámica. Para ésta, esa verdad suprema se refleja en el texto que sirve de espejo a procesos y a entidades trascendentes⁵⁸. Para Abulafia y para su discípulo Rabí Nathán Harar, es el hombre quien debe “dar” forma, es decir conferir significados a las nuevas combinaciones de letras del texto interpretado⁵⁹. Habitualmente, la literatura religiosa preconiza una concepción casi “postal” en virtud de la cual el mensaje emana del texto sagrado. En Abulafia, la deconstrucción del texto habilita un proceso inverso. Como la sucesión de las letras del texto sagrado es desorganizada, los mensajes son traspuestos del espíritu o de la imaginación del intérprete al texto interpretado. El texto canónico se convierte así en el buzón postal que recibe una cantidad creciente de mensajes producidos por la intensa actividad mental del místico. Una vez activado, el espíritu humano logra reunir al *Intellect agent*, instilando sus formas a la materia prima bruta del texto canónico deconstruido.

⁵⁸ Cf. M. Idel, *La Kabbale. Nouvelles perspectives*, op. cit., pp. 447-480.

⁵⁹ Cf. *Id.*, *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, op. cit., pp. 101, 103.