

Introducción

Todo el material aquí reunido gira en torno al tema de la ambigüedad del lenguaje: lenguaje creador de mundos –concretos e imaginarios–, moldeador de conciencias y artífice del hombre y las cosas, lenguaje bondadoso y sagrado al abrigo del vasto amparo de la naturaleza, pero también lenguaje caído en la arbitrariedad del signo, víctima, pero a su vez cómplice del nombre y verdugo de la naturaleza, profano y permanentemente profanado por la sobrenominación indefinida, lenguaje malvado y pecador, que al venir a menos en boca del hombre, se rebaja a mero instrumento de comunicación y pierde con ello su aura originaria, el resplandor del nombre pleno antes de su caída trágica.

En esta ambigüedad se inscribe la concepción mística de la Cábala. Por un proceso de corrupción, como lo expresa Scholem, nuestra cultura a través del lenguaje queda sellada por una doble marca, lo natural-sagrado –lo convencional-profano. El hombre y su mundo están hechos de este doble trazo, son este paradójico trazo. Y sin embargo, la suerte no está echada, el universo y el

lenguaje no son *datos* de la naturaleza ni pesos muertos que se lleven a cuestras sino, lo dice la Cábala, procesos dinámicos que pueden alterarse. Si bien la palabra hebrea *ot* significa letra, también en su acepción más precisa se refiere al signo, a la marca; es decir, a una huella que ha dejado el Origen único de tantos sentidos ocultos. Pero la búsqueda del sentido profundo de la Escritura como huella del Otro por excelencia, no es un puro mirar hacia atrás. La Cábala entiende la búsqueda en un doble sentido: hacia el pasado ciertamente, aunque la palabra *ot* lo lanza ininterrumpidamente hacia un futuro mesiánico. La palabra *ot* puede interpretarse también como lo que viene, dotando así a las letras de una cualidad profética añadida. El texto bíblico, cuya exégesis ocupa la vida toda del místico cabalista, no es, aunque lo parezca, un monumento frío y estático que exija alabanza y ciego reconocimiento, sino un territorio que efectivamente al ser explorado se profana y que incluso solicita de su lector un mínimo de irreverencia para romper con su lenguaje como mero sistema de comunicación. La Escritura, en principio, no quiere, no debiera comunicar nada. Como dice Benjamin, la naturaleza y el hombre, antes de la Caída, se comunican simplemente.

Queda pues ambigua y sutilmente sugerida, a lo largo de este número de *Acta Poetica*, la idea de que Creación y Caída no son sino procesos simultáneos y que la búsqueda del llamado estado paradisiaco resulta contradictoria en sus propios términos. No obstante, ésa parece ser la única dirección certera del hombre que se desplaza a lo largo y ancho de la Escritura. El texto bíblico se convierte así, en la mayor parte de los primeros ensayos, en un territorio, que aunque tenga más que ver con la arena movediza del

desierto, es un lugar desde donde se habla y hacia donde la mirada fija su blanco. La experiencia entonces frente a ese lenguaje huidizo y tramposo, "caído", diría Benjamin, define la postura, la inclinación hacia la escritura. Una escritura que comparte la ambivalencia del lenguaje es una irresistible celada que atrae justamente por su propio carácter inasible, atrapa en su fuga y se ausenta dejando al lector anclado a la densidad de su propio espacio. La letra resulta así la contradictoria morada de quien estando ausente es Presencia, o en otros términos, el lugar preciso donde el Otro guarda silencio. Porque Dios habla, pero también calla en la letra. Fuente de vida y gesto de luminosa apertura, la letra es a su vez la oscura guarida de un sentido corrompido por el tiempo y el signo, el dominio cerrado de un engaño. De ahí su atracción. "Las letras del Tetragrama (o nombre de Dios, *Yaveh*) son justo las letras del ocultamiento", escribe Scholem, y se convierten precisamente en el foco de atención de la exegética cabalista medieval. La lógica es infalible: el universo está contenido en el Libro, el Libro se reduce a un nombre, el nombre es sin embargo el lugar donde habita el silencio, el ausente o comoquiera que se le llame, la búsqueda es entonces el incansable rodeo, la permanente aproximación siempre diferida que conduce de nombre en nombre a un callejón sin salida, aunque el Otro no deje, en su ausencia, de susurrar al oído, de hacerse, a la distancia, presente.

En esta tensión irreductible se juega la 'verdad' en la hermenéutica de la Cábala, donde toda palabra adquiere significación y realidad en la medida en que participa de este gran nombre: nombre de Dios.

El ensayo de Gershom Scholem, que no de manera casual abre este número de *Acta Poetica*, conduce preci-

samente por esta vía, al recoger la antigua tradición del lenguaje original como lenguaje sagrado en perfecta unión con la naturaleza. De ahí la importancia del nombre divino que se entretene en el Libro y en el que la interpretación se impone como necesaria, a pesar de que, como el mismo Scholem lo indica, "el nombre de Dios es conocido sólo por el propio Dios, ya que expresa su autoconciencia". Aquí se encuentra la trampa que Scholem apunta pero en la que no se detiene; aquí habría que leerlo entre líneas y destacar justamente ese carácter ambivalente del lenguaje, de lo escrito, que produce un turbio efecto de encuentro; ambivalencia no resuelta, planteada en términos de una hermenéutica positiva, de apoyo a la exégesis y al interminable comentario, pero que deja francamente de lado el reverso de la moneda, la fatiga de quien siempre a la distancia acepta la certera pero nebulosa figura de un Dios que entre bambalinas jamás se muestra... ni se mostrará.

Pero el problema que esta serie de ensayos plantea, sigue siendo, desde nuestra perspectiva, el de la caída, el del nombre, no como fuente de luz y conocimiento, ardid del exégeta crédulo y racional, sino el del nombre como pérdida del aura, como fluencia del mal, del signo, de la llamada comunicación -recelo y pasión del místico-. Por esto es que, como lo indica Moshe Idel en su artículo, Abulafia (cabalista judeo español del siglo XIII) propone, contra toda regla de medida, la desintegración del texto bíblico y, en consecuencia, del nombre. El lenguaje deja de ser, para este tipo particular de exégesis cabalista, la relación saussuriana entre dos plenitudes: el significante y el significado, para convertirse en puro conglomerado de letras combinables y permutables sin vínculo alguno con lo

que podríamos llamar sentido. Se trata para Abulafia de subvertir totalmente el Texto padre, desintegrarlo, desconstruirlo, pasar incluso a través de él para llegar, de ser posible, a la verdadera experiencia mística. Intentar comprender o aprehender los sentidos profundos del Libro no es sino caer fatalmente en la tendida trampa. Salirse del sentido, ésa es, quizás, la verdadera astucia. Llegar de nuevo, sirviéndose de ese instrumento primario de la caída, a la personal experiencia del paraíso perdido: al lenguaje como naturaleza, verdadero estado paradisiaco del que el hombre insiste en guardar memoria.

El orden de los ensayos presentados en este número sugiere ya una lectura particular de los textos en su conjunto. Si bien Scholem plantea en una primera instancia el conocimiento de Dios y, por lo tanto, de la verdad, a través de su nombre, el ensayo de Idel nos coloca frente a una posición mucho más ambigua que pone en entredicho el concepto mismo de conocimiento. Es cierto que también para Abulafia, exponente decisivo de la corriente mística extática, el nombre de Dios ocupa un lugar de central importancia en la experiencia mística, pero no como conocimiento sino, paradójicamente, como "desconocimiento" de un único nombre puesto al servicio de una búsqueda y una experiencia individuales y subjetivas de las múltiples y permutables variaciones de ese nombre. De ahí que ambos ensayos esbocen en términos generales lo que se decía al inicio de esta Introducción.

Sin resultar incoherente, la Cábala, en sus diversas manifestaciones específicas, propone una teoría de la verdad, ambigua, oscilante y por momentos quizás contradictoria. Por un lado, apunta a la facultad cognoscitiva del lenguaje en términos de iluminación y acontecimiento, su-

brayando su carácter "develador", epifánico si se quiere. Pero, por otro, no deja de poner en entredicho la posibilidad misma de tal develación, al insistir una y otra vez en lo laberíntico de su estructura. Así que, si bien, como se plantea en el ensayo de Esther Cohen, esta mística propone un método que conduzca al lector por la accidentada Escritura Sagrada, este método parece más un mecanismo de defensa que refuerza justamente ese carácter fugitivo del lenguaje. Porque el hebreo expresa una parte importante de la sacralidad divina, pero es también la lengua de la que Dios se ha servido para profanarse narrándose. El método viene a ser de esta manera sólo un punto de sostén, la plataforma a la que es necesario anclarse para no sucumbir a la ambigüedad que devora y enloquece, como cuenta la historia de los cuatro rabinos que intentan llegar al Paraíso y de los que sólo uno sale ileso. El resto muere o pierde la razón. Interpretar resulta así, para la Cábala del *Zohar*, la única forma de defensa contra lo inasible del lenguaje y, en términos místicos, lo inasible de la propia divinidad. Imponerle límites y marcas al Texto, aunque éstas no correspondan a su naturaleza, basta para sobrevivir al imperio de la letra escrita; a la Escritura no se le puede oponer nada más que la escritura.

El ensayo de Elliot Wolfson conduce, por otra parte, a un dominio vedado para el culto hebreo y que la Cábala del *Zohar*, concretamente, saca a la luz. La idea tradicional del tabú de la imagen para la cultura judía se pone en entredicho. La interpretación, escribe Wolfson, es ya una forma de revelación y no sólo en la mística, sino en la tradición bíblica más antigua. La referencia a *Éxodo* 20:15, en donde está escrito: "Y toda la gente *vio* las voces", plantea de principio una contradicción, al menos aparente.

La vista y el oído, sin embargo, no se oponen, se complementan: interpretar es visualizar la imagen de Dios, es conocerlo; oírlo es ya una forma de mirarlo a la cara. De nueva cuenta, este ensayo ubica a la Cábala en un espacio desconcertante, aunque, en última instancia, se mantiene en la línea de Scholem, es decir, de una hermenéutica capaz de desentrañar los oscuros aspectos de la Escritura. Habría que destacar, además, la importancia de este ensayo, no sólo en relación con la exégesis, sino porque vincula la tradición mística con un pasado remoto, en donde las aparentes desviaciones del misticismo resultan ligadas a una identidad anterior de la que surgen y sobre la que se proyectan. Y quizás aquí, en esta relación con el pasado, sea posible descubrir la fuente misma de la ambigüedad del lenguaje a través del binomio Paraíso/Catástrofe. Si la mística recoge los frutos de la tradición bíblica, y a su vez la Biblia narra con sus propios recursos la génesis de un pueblo y una cultura, de la misma manera, la presencia del árbol del conocimiento en el centro del paisaje paradisiaco no puede leerse como simple tentación, como lugar donde el hombre se pone a prueba, sino justo como el espacio que da significación al Paraíso. La Caída, como propone Walter Benjamin, no es algo imprevisto, sorpresivo: forma desde siempre parte del proceso de la Creación.

La primera sección de este número se completa con el ensayo de Angelina Muñiz sobre la influencia del simbolismo cabalista en el pensamiento de Ramón Llull. Más que subrayar lo incierto del lenguaje en términos de ambigüedad, este ensayo destaca su carácter dinámico en la concepción cabalista, y como tal, su influencia en la visión de un cosmos móvil y no platónicamente estático.

El enfrentamiento entre misticismo y autoridad al que se apunta al final, deja abierto el posible curso que las ideas místicas pudieron haber seguido a través del pensamiento renacentista, así como posteriormente.

Walter Benjamin y su teoría del lenguaje abren un puente. "Sobre la lengua en general y sobre la lengua de los hombres" concentra, desde la perspectiva de Irwing Wohlfarth, la idea fundamental de la teoría benjaminiana del lenguaje: instrumento primario de la caída, dice Benjamin, el lenguaje es a su vez la única posibilidad de redención; sólo a través de la conciencia de la caída es posible hacer del lenguaje un instrumento bondadoso que nos acerque cada vez más a la naturaleza. "Expulsarse del Paraíso es ya exiliarse del nombre", arrojarse en las redes del signo arbitrario y de la comunicación, de la palabra como medio, porque, como escribe Wohlfarth, "al perder la parte de pasividad que lo ligaba a las cosas, el lenguaje despliega entonces una actividad vacía, confusa y excesiva. Ya no nombrar las cosas, sino "sobrenombrarlas"...Al jardín lo sucede un laberinto. Esta sobrenominación es un arma de dos filos: pretende, por un lado, apropiarse de la naturaleza de las cosas al otorgarles el don del nombre, pero por otro, es justamente la sobrenominación la catástrofe original del lenguaje; al nombrar las cosas, el mundo se aleja, la naturaleza enmudece. En este sentido, Wohlfarth hace, a partir de la tesis de Benjamin, una crítica a la llamada ciencia de los signos. El signo, visto así, deja de ser un valor privilegiado, a través del cual pueda medirse el universo del sentido, para convertirse en la figura representativa de la inaccesibilidad al sentido mismo. El signo remite, ya de principio, a la babel de las palabras, no a su transparencia.

La teoría benjaminiana del lenguaje recupera en un amplio sentido la paradoja central de la mística judía. ¿Cómo tener acceso a la Verdad, si ésta se dice en un lenguaje sagrado y natural, cuando lo único que se conoce es ese otro lenguaje profano, arbitrario y convencional? ¿Cómo llegar a Dios y a la naturaleza, si éstos se encuentran de principio colocados en otro dominio, casi, podría decirse, en otro tiempo muy anterior a la Creación? Para Benjamin, como para la Cábala, la contradicción es irresoluble en términos del presente, aunque sin duda la esperanza está puesta en un futuro mesiánico que devolverá al lenguaje su cualidad original. Es por eso que en ambos la mirada se bifurca en dos direcciones; una hacia la memoria, la otra hacia la posibilidad de redención.

Si la teoría del lenguaje en Benjamin sirve de puente, es porque en cierta medida abre la brecha al pensamiento desconstruccionista, a pesar de que su melancolía y su añoranza de un estado paradisiaco casi anterior al Paraíso, lo ligan más a la mística judía donde la nostalgia aún tiene su lugar. Para el pensamiento derridiano, en cambio, el problema de la nostalgia queda clausurado junto con el de la Verdad y el Sentido. Como escribe Raymundo Mier, para Derrida “no hay presencia última divina, que colme esa corrosión tajante y muda del sentido, no hay un susurro inaudible del nombre de la divinidad en el silencio que se abre entre los signos”. En este sentido hay un “desfallecimiento total de la identidad”; la escritura deja de ser la prueba de la existencia divina, para convertirse en una marca vacía, en pura huella. En esta medida, la hermenéutica como tal deja de ser válida, puesto que ya no hay sentido que desentrañar en el texto; sólo existen huellas de huellas.

El problema del sentido queda suspendido como tal. No se trata más de una exterioridad desde donde se pretenda llegar a un espacio prohibido u oculto, profundo en última instancia. Para la desconstrucción, la única realidad que enfrenta el lector es la superficie del texto, su “escenificación” en la hoja en blanco: sus márgenes, los blancos de ecos mallarmeanos, el tamaño de las letras, etc. Pero de principio hay una negación del significado profundo o verdadero de estas marcas textuales, en tanto que no se acepta la existencia de una marca original. De ahí también, entonces, que en el pensamiento desconstruccionista no haya lugar para la nostalgia ni la consagración de la memoria. La escritura viene asumida así como una marca vacía o un vacío marcado que no ofrece ninguna garantía de plenitud. La escritura es para Derrida, en esta perspectiva, “el borde mismo donde la plenitud de los signos queda abandonada a la deriva de la propia lógica del espaciamento, del blanco...”

De la exterioridad al desarraigo: así podría enunciarse la trayectoria de la interpretación desde la Cábala hasta el desconstruccionismo, pasando por la teoría benjaminiana y, más concretamente, por la lectura particular que hace Paul de Man del ensayo de Benjamin sobre la tarea del traductor. La traducción, aquí, remite nuevamente en sus términos a la contradicción del lenguaje paradisiaco esbozado antes, en donde la falacia del lenguaje original, puro, cae por su propio peso ya que, como escribe de Man, parafraseando a Benjamin, el movimiento del lenguaje original “es un vagabundeo, una *errance* (...), pero no es en realidad un exilio, pues no hay patria, no hay nada de donde pudiese ser exiliado”. En este sentido, la traducción sólo puede ser fiel si logra mostrar la inestabilidad misma

del lenguaje; más aún, la traducción pone al descubierto la enajenación, el "sufrimiento", dice Benjamin, no del lenguaje segundo sino del original y hace desaparecer la ilusión de un lenguaje puro; la traducción, en pocas palabras, insiste de Man, "mata al original, descubriendo que el original ya estaba muerto", la traducción confirma su muerte.

El ensayo de de Man, podría decirse, ubica a Benjamin en una posición oscilante entre las posiciones más radicales de la Cábala y la desconstrucción. Si bien de Man no ignora la dimensión mesiánica de la teoría benjaminiana, su lectura rompe en muchos frentes con la visión mística y nostálgica de un mundo perdido, de un lenguaje propio íntegro que, en realidad, resulta el más desplazado, el más alienado de todos. Si la Cábala plantea el exilio como exterioridad, pero a fin de cuentas como territorio, lugar desde donde se observa ese otro espacio sagrado, verdadero, real, etc., la desconstrucción pretende hablar desde el desarraigo, desde un no lugar que, en última instancia, no es sino silencio y abismo. El ensayo de Geoffrey Hartman cuestiona a fondo la idea derridiana de que la lectura no es filiación. Definir el texto de Derrida, *Glas*, como un libro ladronesco, ya es ubicarlo en un contexto, en una tradición, y no sólo literaria y filosófica, como lo sugeriría Hartman, sino, nos atreveríamos a decir, mística. Derrida no habla desde el abismo, escribe desde una tradición muy concreta, aunque al hacerlo violento y subvierta los órdenes. Su crítica, si bien deja de perfilarse como una hermenéutica para proponerse como una abierta intervención en el texto, no deja de ocupar un lugar más en la larga cadena de la tradición crítica filosófica y literaria. Quizás valdría la pena asomarse a una página del

Talmud y a otra de *Glas* para ver simplemente cuánto de la escenificación de la escritura judeo medieval se cuelga, a pesar suyo, en su obra que se pretende inédita.

Al cancelar la presencia como entidad positiva y legítimadora de una identidad, Derrida —probablemente sin proponérselo— lleva hasta sus últimas consecuencias el pensamiento cabalista medieval. Si el sentido errado—errante que proponía la Cábala mantenía al menos la esperanza de un punto de llegada, o sea la certeza de una Presencia, aunque eternamente pospuesta, al final del camino, la desconstrucción, en cambio, hace de este punto un vacío, un vacío que es necesario llenar de otra manera. De ahí lo que plantean Hartman y el propio Harold Bloom. Ya no se trata en ningún caso de elucidar sentidos profundos, sino de entender la crítica y la literatura (concretamente la poesía) en términos que impidan la caída total en el delirio provocado por la ausencia del Sentido, de la Verdad, de Dios. No dejarse caer en el discurso del loco. El comentario literario adquiere así una fuerza cada vez mayor ya que, como escribe Hartman, “puede cruzar los límites y volverse tan exigente como la literatura. Es un género impredecible e inestable que no puede subordinarse, a priori, a su función referencial de comentar”. El saber absoluto desaparece para dar lugar a una red infinita de textos que tienen que ver cada vez menos con el trabajo mismo de interpretar, porque el texto, ahora, no es más que un pretexto para la escritura, de la misma manera en que para Abulafia el Texto era sólo el pretexto para alcanzar una experiencia mística. ¿Acaso ambos no llevan la impronta de la incertidumbre del lenguaje? ¿Acaso ambas propuestas no forman parte del esfuerzo por aproximarse al lenguaje pleno y bondadoso capaz de colmar las fisuras del sentido?

La escritura que genera escritura o la letra a la que se pretende despojar de sus sentidos convencionales para explorar dimensiones vírgenes, responden, a pesar de sus diferencias, a un mismo reto. La crítica que se quiere creativa no acepta pasivamente la cancelación de la Presencia para refugiarse en un delirio circundante, a pesar de que a menudo este desbordamiento pareciera inevitable, sino que justamente propone nuevas modalidades que colmen esa ausencia. Y cabría subrayar, como lo hace Hartman, que esta postura ante la crítica y el ensayo no es del todo nueva ni pasa necesariamente por la teoría desconstruccionista de Derrida. Arnold, Lukács, Eliot y Wilde son algunos de los nombres a los que alude Hartman para trazar el recorrido de esta actitud ante el “ensayo como poema intelectual”.

La mística de Abulafia, en sus términos, propone algo similar. Una vez puesto de lado el problema del sentido con mayúsculas y el de la inaccesibilidad a lo divino, lo que resta no es la desesperanza sino la exacerbada experimentación, la puesta en juego del lenguaje como desarticulación del sentido y al mismo tiempo como posibilidad de explorar ese espacio utópico, quizás sólo inventado e imaginado, del lenguaje paradisiaco.

Con Harold Bloom y su teoría de la influencia cerramos un círculo. El pensamiento cabalista ya no aparece apenas sugerido o veladamente insinuado como se ha visto en Derrida o en Hartman. En Bloom, cábala y desconstrucción parecen formar parte de un mismo modo de pensamiento por demás coherente y atractivo. Bloom recupera para la crítica, abierta y explícitamente, uno de los conceptos más sugerentes del misticismo cabalista: la idea luriana de la Creación como contracción de Dios en

sí mismo. Más que un despliegue de la fuerza creadora divina, el hombre y su universo ocupan un espacio del que Dios se ha exiliado voluntariamente. El acto primordial entonces, no es el de la revelación sino el de la limitación, y sólo en un segundo momento la emanación luminosa divina creará al hombre primordial. Dios, desde esta perspectiva, crea desde su propio exilio, su verdad es una verdad de principio desterrada de sí misma; sólo así es posible dar paso a la Creación. *Tzimtzum* (contracción), como tropo poético de limitación, implica así una pérdida progresiva de significado, una carencia de sentido que impone asimismo un exceso de interpretación y de escritura. “La gran lección que la Cábala puede dar a la interpretación contemporánea —escribe Bloom en *Cábala y crítica*— es que el significado en los textos tardíos es siempre un significado errante, justo como los judíos antiguos eran un pueblo errante. El significado erra, como el sufrimiento humano o como el pecado, de texto en texto y, en el interior del texto, de figura en figura. Lo que gobierna este errar, este permanecer en el error, es la defensa, la estupenda necesidad de la defensa. Ya que no sólo la interpretación es una defensa, sino que el significado mismo es una defensa, y de esta manera, el significado erra para protegerse”. Por lo tanto, defenderse permanentemente de la influencia es la única manera de hacer frente al vacío que deja un exilio anterior a la Creación. Si Dios ha contenido el aliento, negando parte de sí mismo, para abrir un espacio al hombre, éste no puede aspirar al sentido pleno, puesto que ni su creador lo conoce; no puede aspirar a más de lo que su propio creador ha sido capaz de darse a sí mismo. Queda sólo el sentido siempre desplazado y la ansiedad de lo que Bloom llama la influencia. Ansiedad de saber de ante-

mano que no existe un único centro, que el Origen es una nebulosa y que Dios no es sino una interrogación de su propio Ser.

Así, la creación es a su vez catástrofe, crear es exiliarse de sí mismo y expulsarse paradójicamente del nombre, caer en la deriva inagotable de los signos que no llevan a ninguna parte, pero sin los cuales el mundo se agotaría. Y, ¿quién mejor que Kafka para hablar de esta doble cara del hombre y su lenguaje, de la “exigencia de la interpretación a partir de su deliberada evasión de la interpretación?” El cazador Graco que, como lo expresa Bloom, no está vivo sino muerto y que flota para siempre como alguien vivo en su barca de la muerte, es la imagen extrema de la condición incierta y turbia del hombre, pero sobre todo, de ese lenguaje que de manera perturbadora no cesa de oscilar entre la vida y la muerte, entre la naturaleza y la cultura.

Esther Cohen