

REFLEXIONES POSIBLES DESDE EL PENSAMIENTO BLANCHOTIANO SOBRE EL RELATO DE LA CREACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO

*María Martha Fernández **

El posible abordaje de los textos bíblicos desde la apertura que otorga la exégesis bíblica propia de la Qabalah —visión mística judía—, surge de una matriz arquetípica que deja vislumbrar la experiencia existencial del hombre. Estas lecturas hacen disponibles a la búsqueda de otros sentidos desde la observación filosófica contemporánea de Maurice Blanchot. En esa intersección: entre la exégesis bíblica y la interpretación hermenéutica filosófica ubicamos este trabajo.

Blanchot desarrolla conceptos que se entraman fuertemente en su escritura fragmentaria habilitando múltiples significados que colaboran con la exégesis del Génesis en el Antiguo Testamento, más precisamente en el relato de la expulsión del Jardín del Edén. El concepto de *afuera* y *desastre* entre otros, se entrelazan otorgando nuevas significaciones a este pasaje. Para ello se ha realizado un rastreo en la tradición judía del texto bíblico del Génesis con sus inflexiones filoló-

* Master en Ciencias de la Religión Univ. Pontificia de Comillas, Madrid. Licenciada y Profesora en Periodismo, Técnica en Comunicación Social. Doctoranda en Filosofía (USAL- San Miguel). Actualmente se desenvuelve como docente de grado, postgrado y como investigadora. Desde 2013, miembro del Instituto de Investigación de la Facultad de Filosofía, Universidad del Salvador, área San Miguel y Academia de las Ciencias, Filosofía. Miembro activo de Mediarte Estudios.

gicas, potenciada con la lectura cabalística y el gran aporte de la filosofía contemporánea blanchotiana.

La exposición seguramente no agota lecturas y los encuentros alcanzados insinúan cruces prolíficos otorgando, señales fecundas de ambas tradiciones.

Introducción

El Génesis,¹ el primer libro que compone la Torah² (para la tradición judía) o Antiguo Testamento (para la tradición bíblica cristiana), pone en palabra un movimiento de expulsión. El movimiento que se describe, trata de una puja permanente, como si fuera un parto, de nacimiento que obliga a sus protagonistas, con carga antropológica y metonímica latente, a salir, a parirse y nacer incesantemente a un afuera.

En la confluencia entre la exégesis bíblica que nos proporciona como lectura posible el misticismo judío de la Qabaláh y la filosofía guiada por el pensamiento de Maurice Blanchot se despliegan sentidos y nuevas, nuevas significaciones para profundizar reflexiones sobre la existencia y el porvenir humano.

Adam³ es expulsado del Edén y esa acción podría ser pensada como una fuerza, una contracción que devendrá en la errancia, un camino

¹ בְּרֵאשִׁית

² תּוֹרָה

³ Adàn indica según Weinreb al hombre edénico, tal y como aparece referenciado en el Gén. 2:7, en donde se indica que el hombre fue creado a partir de la tierra, explicaría por qué se utiliza la “m” final y no la “n” que aparecerá después. “En hebreo, hombre es AdaM, que expresado en forma numérica es 1-4-40” (WEINREB, 1991, 59). A lo que agrega la explicación de la aparición del decimal como la demostración de un nivel superior: aparece el 4 primero, y luego el 40. El vapor es su esencia —la palabra vapor ED (alef y dalet) en cifras 1-4. Con el mismo principio tierra es ADaMa (1-4-

que será compartido por sus sucesores en el relato bíblico: a lo largo de toda la saga de sus profetas como Noah, Abraham y Moshé cuyos descendientes vivirán en tránsito permanente, en diáspora.

El destino está señalado: salir del Edén será el primer alejamiento y salida de un espacio de oferta y demanda en equilibrio (donde está todo dado), el primer llamado a partir, como resultado, adviene la soledad que expone al solitario en un afuera múltiple, como propone, como define Blanchot, advirtiéndole que se trata de una expulsión sin exclusión, ya que la expulsión no es un castigo.⁴ Al excluido para Blanchot, no se le permitirá entrar a ninguna parte. Por su parte, en el trajinar de los personajes bíblicos, haciendo un paralelo con el destino del hombre, el aprendizaje está constituido por arribos y salidas permanentes que sucesivamente se complejizan, pero no cesan de sucederse.

En el afuera blanchotiano, nada ha cambiado pero irrumpe un trastocamiento que penetra al espacio donde se da la seguridad de una transparencia protegida reemplazando el orden común cósmico por lo

40-5). “Las decenas y centenas —en la simbología que expresan las cifras— sólo indican cantidades sutiles, que se pueden imaginar con el mismo elemento en distintos niveles” (WEINREB, 1991, 60) Esto demuestra la complejización de esencias que revelan la identidad de los componentes hasta la conformación del hombre. Por esta fundamentación en este escrito se tomará el nombre Adam en vez de Adán”

⁴ “La expulsión del Edén no es un castigo aunque es el resultado de una cadena de eventos. El hombre tenía que comer del árbol entonces la realidad podía seguir diversificándose. Por eso el árbol del conocimiento, que como su nombre es bueno y malo. Es malo porque comer de él genera una ruptura de la realidad, y es bueno porque esta maldad hace posible que el mundo se desarrolle y diversifique. Esto en cambio es bueno porque permite al mundo y al hombre volver de la más extrema posición. Tal retorno trae consigo el regocijo de la reunión después de la separación”. KOREN, Israel. “Friedrich Weinreb’s Commentary on the Two Tales of Creation in Genesis.” *Jewish Studies Quarterly* 6, n° 1 (1999): 71-112. <http://www.jstor.org/stable/40753231>.

que adviene la ruptura, la interrupción: “el vértigo sabio del afuera desierto, tal como negro y vacío, que responden a lo repentino de la abertura y se dan absolutos, anunciando su revelación mediante la ausencia, la pérdida y el más allá disipado”.⁵

Será el primer alejamiento del orden cósmico genésico al ser la salida inaugural de Adam que lo expondrá a partir de un “cambio radical”, provocando un “no presente”, por tanto, no podrá “fiarse” del porvenir. Qué hay anterior a la experiencia del primer hombre, qué vendrá después de la salida del Edén conocido, qué tiempo transcurre en ese huerto primordial mientras que el equilibrio no ha sido dislocado y todo está dado, en su punto justo: en equilibrio.

La palabra bíblica como puente: fundamentación metodológica

“*Sólo un libro es explosión*” Mallarmé⁶

Para el qabalista Friedrich Weinreb, las palabras reproducen la esencia de las cosas expresadas en símbolos, y esto es lo que se ocurre en la reproducción de la palabra bíblica. La importancia de este escrito sagrado, reside en que para este autor es la matriz del universo. En el prólogo de su libro “La biblia: divino proyecto del mundo”, sienta como precedente que el saber que se desarrollará en el libro que per-

⁵ BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 101.

⁶ “Un libro: un libro entre tantos o un libro remitiendo al *Liber* único, último y esencial o, más exactamente el Libro mayúsculo que siempre es cualquier libro, ya sin importancia o más allá de lo importante...”. “Oigan, presten el oído: aún muy apartados, unos libros amados, libros esenciales, empezaron a gruñir” (René Char)”. BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 122.

tenece a la tradición judía. Esta aproximación permite una mirada a lo esencial que acerca al hombre con su sí mismo, apropiándose del sentido de la existencia que permite la comprensión de la vida. El método exegético utilizado se complementa con la guematría, en que cada letra tiene un valor numérico. La numerología que se despliega es tomada como una medida que habilita un sistema que va del uno al diez y luego se amplifica en decenas hasta la centena las decenas que van hasta la centena y así sucesivamente del cuatrocientos, multiplicando, de esta manera, los significados en la labor interpretativa de los relatos bíblicos.

Blanchot, recurriendo al trabajo de Friedrich Nietzsche, coincide con el filósofo alemán, en la importancia que contiene el Antiguo Testamento por su estilo tan elevado, esto es, a diferencia de la literatura griega e hindú que no ofrecen nada comparable, pero critica el “barroquismo” del Nuevo Testamento indicando que “El Antiguo Testamento es algo muy distinto: ¡hay que quitarse el sombrero ante él! Aquí, me topo con hombres insignes, con un paisaje heroico y con algo que escasea mucho en el mundo, la ingenuidad incomparable del corazón robusto; más aún, me topo con un pueblo”.⁷ Esta consideración deja traslucir otros aspectos culturales que sin duda han sido influyentes en la mirada de este filósofo francés reconocido por Lévinas, Foucault, Derridá, entre tantos otros. En cuanto a la relación con el judaísmo mencionar la influencia y cercanía debido a la estrecha relación con Emmanuel Lévinas y posteriormente Jacques Derridá.⁸

⁷ Ibid., p. 121.

⁸ En cuanto a su relación con el judaísmo, la principal razón de su mirada, sin duda, fue el hecho histórico de haber asistido como espectador a la reacción antisemita de la extrema derecha europea lo que llevó a la conclusión de que la humanidad murió totalmente en Auschwitz y que todo lo que vendría después sería supervivencia que debería ser documentada. Esto lo llevó a un compromiso más profundo que embargó sus días en un plazo de cuarenta años, llamando “compañero invisible” a la presencia-ausente de su opinión, gracias a su participación activa en los medios en reacción con el antisemi-

Por su parte, Paul Ricoeur aporta para la lectura que la “riqueza semántica, en un excedente de significado, que abre camino a nuevas interpretaciones”⁹ enfatizando la abundancia y relevancia de las manifestaciones simbólicas de estos escritos que emergen desde “el fondo inexpresado —y no expresable en lenguaje directo y claro— de la experiencia humana”.¹⁰ Para este autor la fuerza simbólica surge de la condensación o cristalización del arquetipo por la propiedad etiológica del mito.

Este trabajo se compone de dos modalidades de interpretación, que siguiendo a Ricoeur la definiremos como la hermenéutica filosófica y la exégesis bíblica, que trazarán en lo sucesivo una trayectoria que va del “polo filosófico al polo bíblico”, como lo menciona Ricoeur en “Del texto a la acción”. Desde la filosofía, se eligió la obra de Maurice Blanchot en dos de sus textos “La escritura del desastre” y “El paso (no) más allá”. El filósofo francés se ubica próximo al pensamiento de su contemporáneo Lévinas gracias a su relación de *amistad* como se había señalado anteriormente, al igual que se pueden hallar reverberaciones con el pensamiento de Heidegger, al que le dedica ciertos contrapuntos como sucede también con Nietzsche.

Sobre la escritura fragmentaria

Los textos seleccionados fueron escritos fragmentarios que se asemejan por su contracción nuclear de sentido y posterior dispersión, a la dinámica que estimula la salida al afuera como una analogía de la Torah. La pertinencia de pensar la escritura fragmentaria blan-

tismo y antisionismo, concibiendo al judío en un peregrinaje o una cultura del rechazo, como una “diferencia”.

⁹ RICOEUR, Paul, *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 258.

¹⁰ *Ibid.*, p. 258.

chotiana por su estilo con algunos puntos de similitud con la modalidad del pulso del relato bíblico, se fundamenta por la naturaleza misma del lenguaje fragmentario que es “el del estallido, el de la dispersión infinita, puede señalarse el tiempo sin que esta señal lo haga presente”.¹¹

Al igual que la escritura bíblica, este estilo de escritura tiene como distinción la coherencia entre lo que expresa el texto y su diseño. Blanchot describiendo el estilo fragmentario precisa: “escribir procede de lo fragmentario cuando todo ha sido dicho. Sería preciso el agotamiento del habla y por el habla, el fin de todo (de la presencia como todo) como logos, para que se pudiese remarcar la escritura fragmentaria (...) no podemos liberarnos de una lógica de la totalidad considerándola como idealmente cumplida, a fin de mantener como “puro resto” una posibilidad de escritura, fuera de todo, sin empleo o sin término, cuyo estudio una lógica totalmente distinta, que aún resulta difícil de exponer (la de la repetición, de los límites y del retorno), pretendería garantizar”.¹² La escritura fragmentaria nunca se halla completa —invitación a la posibilidad de la plenitud, pero desmontándola— en cada fracción late en potencia la totalidad, pero esta es esquivada. Cada fragmento es condensación y a la vez dispersión, adquiriendo un ritmo, entre sus emisiones y silencios, lo que recuerda a la musicalidad propia del texto bíblico fruto de la oralidad y de siglos de una rigurosa custodia que no admite cambios. Para considerar en profundidad este tipo de escritura cabe preguntar: ¿Ese el fragmento el final de la obra? ¿En la concatenación de conceptos que profundizan en el fragmento? ¿En el entramado de fragmentos que permiten la fracción primera? Blanchot magistralmente juega con esos comienzos posibles finales de primeras partes o inicio de desenlaces.

¹¹ BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Avila, 1990, p. 24.

¹² BLANCHOT, Maurice. *El paso (no) más allá*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 73.

Hill en su libro *Maurice Blanchot and fragmentar y writing a change of epoch*,¹³ define al texto como fragmento y al fragmento como texto, tomando una cita de Adorno de la “Teoría Estética” en la que explica aún más el carácter de resistencia del fragmento a convertirse en totalidad: “La categoría de lo fragmentario, que tiene aquí su lugar, no es la de la individualidad contingente: el fragmento es la parte de la totalidad de la obra que se opone a ella”,¹⁴ sería una operación que facilita un “desmontaje de la pretensión” de lo que no se puede ser y de lo que quiere ser dibujando en el horizonte un escenario probable.

A partir de lo mencionado en cuanto a la esencia del fragmento, se puede especular que cuando Blanchot define “estallido” se comprenda una explosión en un esquema similar a la duplicación que se opone a la unidad, a la multiplicación por dos (de las dos tablas de la ley, por ejemplo), despliegue de la cristalización. En la Qabalah se supone el mismo diseño en la evolución entre Dios y el hombre, como también en el alef א y la beta ב del hebreo. El movimiento describe a una estructura que se expande, lo que se augura tempranamente en las primeras palabras del Génesis “en el comienzo”, profecía de lo que está por venir, presentación de lo múltiple (del uno al dos, de lo más simple a lo más complejo). Esta modalidad de acción ruidosa aunque silenciosa a la vez, se enuncia a través de la palabra creadora que hace surgir cielo y tierra porque lo que sale al afuera es la representación de aquello que estaba presente en Dios mismo.

Blanchot brinda otros elementos de cómo se desencadena este acontecimiento: “él mismo al ser estallado, violentamente desbordado, puesto fuera de ser, se indica como su propia violencia de ex-

¹³ HILL, Leslie, *Maurice Blanchot and fragmentary writing a change of epoch*, New York, Continuum, 2012, en <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=967742> (Accedido: 31 julio 2016).

¹⁴ ADORNO, Teodor Y OTROS, *Teoría estética*, Tres Cantos, Madrid, Akal Ediciones, 2004, p. 89.

clusión, el rechazo fulgurante de lo plausible: el fuera en su devenir de estallido”.¹⁵

Desde el texto bíblico

Analizando la narración del Génesis, nos encontramos con que los días de la creación son una explicación clara de este proceso de complejización: luz y oscuridad del primer día, para formar una masa acuosa que se escindirá en aguas de arriba y aguas de abajo en la jornada posterior. En el Tercer día se brindará la creación de la multiplicidad del reino vegetal para que en el cuarto día se vislumbren los astros que indican las jornadas, la división entre la luz y la sombra. En el primer día, la luz y la oscuridad cobran forma con el sol y sus complementarios la escisión entre el día y la noche, lo mismo que la relación entre la luna y las estrellas, ocurre espejándose. La vida animal, culmen de la diversificación, se manifieste en el quinto y sexto día. La escena se completa con la concreción de la vida humana, que contiene todo lo que lo precede, es por eso que el hombre desciende, proviene “tiene bajo de sí”, en hebreo *redú*.¹⁶ Blanchot, enriqueciendo esta mirada, dota la expansión de la cualidad de dispersión o separación, para contener la insoportabilidad de la presencia, que incluye la pérdida de la permanencia.

Las escrituras se encuentran separadas en versículos con relatos, en dos niveles que conforman un código que interrelaciona palabras y los valores de sus letras en una diversidad que para el judaísmo excede la autoría humana resultando una analogía entre revelación y la creación según Scholem, “la concepción de que creación y revelación

¹⁵ BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Avila, 1990, p. 107.

¹⁶ Redú; Verbo que se presta a una variedad de interpretaciones puesto que su raíz es origen de palabras como regir, dominar, bajar, etc.

son ante todo y esencialmente autorepresentaciones de Dios, en las cuales, por tanto, como corresponde a la naturaleza infinita de la divinidad, están inscritos momentos de lo divino, que en lo finito y determinado de toda criatura sólo se pueden comunicar en símbolos. De ello depende inmediatamente el concepto siguiente, que el lenguaje es la esencia del mundo”.¹⁷

Según las palabras de uno de los maestros más importantes de la Misnáh, rabí Meir cuando estudiaba con Rabí Aquiba¹⁸ recordaba las palabras de su maestro que le advirtió: “Hijo mío, ten cuidado con tu trabajo, porque es un trabajo divino; si omites una sola letra o si escribes una demás, destruyes el mundo entero”.¹⁹

La mirada qabalística y su perspectiva no se definen como un dogma, sino como un movimiento religioso que comienza con Rabí Aquiba y se enriquece como tradición gracias a una impresionante biblioteca de más de tres mil ejemplares y un número aún mayor de escritos inéditos.

En cuanto a la selección de la obra de Weinreb, Gershom Scholem y su seguidor Moshé Idel, parte de la confianza en que facilitará el acceso a la comprensión de la tradición mística judía. En el caso de Weinreb por su visión más mística, su exégesis se realiza teniendo en cuenta que “la letra tiene otro fundamento además de formar palabras”.²⁰ El profesor y especialista de judaísmo, Scholem, explica que el valor de cada letra de acuerdo con la gematría se adquiere cuando entra en diálogo de un proceso de creación que se despliega dispersado comenzando por el alefà (raíz de todas las letras) y de revelación

¹⁷ SCHOLEM, Gershom. *Lenguajes y cábala*, Madrid, Ediciones Siruela, 2006, p. 16.

¹⁸ Aquiba ben Iosef

¹⁹ SCHOLEM, Gershom y PARDO, José, *La cábala y su simbolismo*, México; Madrid, Siglo Veintiuno, 1979, p. 42.

²⁰ WEINREB, Friedrich, *Kabbala: la biblia/ : divino proyecto del mundo*, Buenos Aires, Editorial Sigal, 1991, p. 34.

que se concentra en las sefiroth,²¹ esferas que condensan las emanaciones divinas. La lengua hebrea²² deriva del canaanita y es considerada en la etapa rabínica como lengua sagrada, “cuya revelación es un suceso acústico, no visual, o al menos acontece en una esfera que metafísicamente está relacionada con lo acústico, lo sensorial”.²³ El carácter de lengua “primaeva”, cosmológica y creativa, se fundamenta en el pasaje bíblico: “Toda la tierra tenía la misma lengua y vocablos unificados”.²⁴

Para Weinreb pensador y místico, la Biblia no es presentada como un relato histórico, ni un documento moral, sino en un sistema que corresponde al universo y sus dinámicas. La esencia de los escritos no han sido alterados y por lo tanto el secreto que rodea este saber tiene que ser buscado en su experiencia “porque al encontrarlo se instala la unión de ciencia y manifestación, unión de los opuestos”.

Scholem enunciando tres principios de las concepciones qabalísticas sobre la naturaleza de la Torah, menciona uno en especial que sirve para comprender que es un organismo constituido por una matriz de nombres sagrados que conforman metafóricamente un tejido viviente.

La lectura de Weinreb, con sus aportes, descubre significaciones y brinda los recursos para palabras claves en símbolos de conocimientos de la dimensión inmanente de la Torah y textos místicos y que, como todo simbolismo qabalístico, está comunicando lo incomunicable. Y aunque inexpresable el sentido reside latente en ella como expresión simbólica Scholem explica, por otra que “La idea de organismo es identificada de este modo con la imagen de una jerarquía

²¹ ספירת

²² Para profundizar en la revelación de las sefiroth, Hebreo, lengua milenaria, de FERNÁNDEZ, María Martha <http://www.transoxiana.org/Jornadas/JEO2005/Fernandez-hebreo.pdf>

²³ SCHOLEM, Gershom, *Lenguajes y cábala*, Madrid, Ediciones Siruela, 2006, p. 11.

²⁴ Gén. 11:1.

viviente de significaciones y planos de sentido”.²⁵ Este organismo vivo integra, conforma y compone el Nombre de Dios, por ser la suprema concentración de la potencia divina —según la Qabalah—. ²⁶ “El nombre, que forma la raíz del todo, no sólo es un absoluto, sino que en el proceso en que se manifiesta en la Torá se va desglosando en los diferentes planos de un ser orgánico”.²⁷ Un todo dinámico,

²⁵ SCHOLEM, Gershom y PARDO, José, *La cábala y su simbolismo*, México; Madrid, Siglo Veintiuno, 1979, p. 55.

²⁶ *Qabalah*, hebreo de *Qibel* קַבָּלָה = “recepción”, significa “lo recibido”. La Qabalah es un conjunto de tradiciones esotéricas, donde se expresa el misticismo en el judaísmo cuya experiencia suprema es la unidad con Dios, la comprensión de los misterios de la creación, a través de diferentes líneas de estudio como la Merkabah, línea de estudio meditativo que se prolonga desde el siglo I A.C. hasta el siglo X —el trono—, los Sefiroth —esferas del árbol del conocimiento—, la Guematría como en escuela de Abulafia —transliteración de las letras de nombre de Dios—, llamado “el sendero de los nombres”. Ver en ROPERO BERZOSA, A. (Ed.) *Gran Diccionario Enciclopédico Bíblico para Teólogos*. Ed. Clie, Barcelona, España. Entrada a cargo de la autora. Agregar que las influencias de la Qabalah pueden ser identificadas desde el Gnosticismo y el neoplatonismo de Plotino con su intento por salvar el abismo entre el Uno y un universo dividido, introduciendo la “emanación”, considerando tan grande la plenitud del uno que desbordado aunque sin ninguna disminución de su potencia, bajó al reino de la inteligencia (formas ideales), a la región del alma y cada una de nuestras almas y descendiendo finalmente al nivel del cuerpo y la naturaleza donde puede encontrarse el mal pero por estar distante del bien. En el caso del Gnosticismo, aunque surgiera en el mundo judeocristiano, era antijudío. La Qabalah propiamente dicha comienza en el siglo II en Provenza, pero Scholem ha investigado otras raíces que tienen que ver más con un nivel esotérico en el que aparecen elementos místicos en los escritos apocalípticos, encabezado por el libro de Enoch, a la vez que se concentraban en dos modos de reflexión que surgía de Ma’aseh Merkabah (relatos del Carro) y Ma’aseh Bereshit (La obra de la creación). Ocho siglos después aparecerán el Libro de la Creación o Sefer Yetzirah, el Sefer ha-Bahir el libro del Brillo o del Resplandor y la obra cúlmine de la Qabalah, el Sefer ha-Zohar, el Libro del Esplendor, escrito entre 1280 y 1286, por Moshe de León.

²⁷ G. G. SCHOLEM y J. A. PARDO, *La cábala y su simbolismo*, 49.

una textura de textos, que se integra con la complementación de la tradición escrita y su vertiente, oral.²⁸

El afuera adámico

El libro Bereshit (el Génesis de la Torá) se traduce “en el comienzo” y en sí mismo contiene el vocablo barah,²⁹ crear. Este relato está llamado a la expansión y está colmado de múltiples imágenes que se suceden como en una cascada, en dispersión. Como otras salidas del texto bíblico, hacia el afuera, en un viaje existencial que marca la condición humana y la condición de hebreos, como lo indica la traducción de *Ibrim*:³⁰ “*los que vienen del otro lado*”. Es condición del ser hebreo la itinerancia, el transcurrir en viaje permanente. El paso³¹ en el tiempo por eso hay un transcurso que no cesa.

²⁸ Sobre este punto y la convivencia de lo oral y escrito, recordar el comentario del exégeta Najmánides, sobre el texto del Exodo 10:30, en el que aclara la importancia de la versión oral: “{La Torah} fue dada por Moisés en siete voces (es decir las siete Sefirot), las cuales él escuchó y comprendió. Pero en el caso de Israel, ellos la escucharon en una sola voz (es decir, Shekinah) como dice, “una voz fuerte y nada más” Dt 5:19. Y dice “Ustedes oyeron el sonido de las palabras pero no percibieron ninguna forma, nada sino una (única) voz”. SCHOLEM, Gershom. *Cábala y deconstrucción*, Barcelona, Azul, 1999, p. 87.

²⁹ בָּרָא

³⁰ עִבְרִים

³¹ “Tiempo, tiempo: el paso (no) más allá que no se cumple en el tiempo conduciría fuera del tiempo sin que dicho afuera fuese intemporal, sino allí donde el tiempo caería, frágil caída, según aquel “fuera de tiempo en el tiempo” hacia el cual escribir nos atraería, si nos estuviese permitido, tras desaparecer de nosotros mismos, escribir bajo el secreto del antiguo miedo. BLANCHOT, Maurice. *El paso (no) más allá*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 21. En la cita de traducción se explica que las etimologías posibles de *pasno* sólo como paso, sino andar, etapa.

Según Weinreb, la trayectoria de la creación se resumiría en que Dios es el punto de partida y el punto final es el hombre. Desde lo numérico se expresaría en el impulso que se desplaza del uno al dos, o lo que es lo mismo: de lo múltiple en división creciente a la unidad que incluye siempre un retorno. ¿En qué tiempo sucede ese retorno? Quizás en el no tiempo de la eternidad o en el tiempo del infinito Blanchot aclara: “El pensamiento del todo retorna piensa el tiempo destruyéndolo; ahora bien, gracias a dicha destrucción que parece reducirlo a dos instancias temporales, lo piensa como infinito, infinitud de ruptura o interrupción que sustituye la eternidad presente por una ausencia infinita”. Retorno, Shab ³² en hebreo (300-2), está contenido en la palabra Shabat ³³ (300-2-400), el séptimo día que completa la semana, el día de descanso y que se regresa a la unidad de la dualidad. Esta palabra está integrada por lo masculino (300) y femenino (400).

Para que este regreso pueda darse, debe ocurrir la expulsión, ya que es parte del aprendizaje: la decisión de un camino por emprender, la experiencia que arroja el camino y como siempre una partida implica la promesa de una llegada. La visión del hombre ha transformado para siempre: de la visión total y unificada, pasará a percibir lo múltiple, siendo esto limitado por el espacio y el tiempo. Este cambio de perspectiva se compondrá en un momento determinado en un alcance visual preciso del instante, con la agonía de saberlo como una limitación, porque ahora de un todo se sabe que se puede observar lo posible como humanidad, aprendizaje de límite y finitud.

Anteriormente en el Jardín del Edén “el hombre, antes de comer del árbol del conocimiento, podía ver de una sola mirada de un extremo del mundo al otro. Estos ojos se cerraron”, ³⁴ según lo que

³² שֵׁב Siendo la Gematría, la Shim ש con valor de 300 y la Beth כ con dos.

³³ שַׁבָּת

³⁴ WEINREB, Friederich. *Kabbala: la biblia/ : divino proyecto del mundo*, Buenos Aires, Editorial Sigal, 1991, p. 172.

consta en las escrituras talmúdicas recogidas por Weinreb. En esta partida, salir de la unidad, despertar con nuevos ojos más elementales, rudimentarios, dicho de otra manera más categórica: “el hombre fue sepultado bajo la multiplicidad de los detalles”, describe el autor antes mencionado. Ante tanta demasía, cegado, Adam reconoce su límite.

La desnudez que describe el texto bíblico del Génesis,³⁵ es una metáfora de este hallazgo inaugural. El mundo conocido deja de tener el encanto propio —sorpresa de la inocencia— originada por la cercanía de la esencia.³⁶ La vergüenza ante la alteridad, “macho y hembra” habla de un reconocimiento de apariencias y de lo perecedero, la incapacidad propia de lo finito de la esencia, eclipsada por la apariencia. Los opuestos: el alter, esencia-apariencia, tiempo-espacio, se despliegan en un mundo de complejidades, variedades, multiplicidades, complejidades, especularidades.

En el Jardín del Edén se albergaba, latente, la promesa de este cambio. Gan,³⁷ vocablo que en hebreo expresará aquello que se manifiesta en lo doble, lo que se presenta en multiplicidad tomando como simbolismo la naturaleza de una semilla que augura la futura planta. El jardín, y toda su potencia, debía ser custodiado por el hombre. Edén, proviene de Ed³⁸ testigo, el que brindará testimonio guardando la posibilidad de un espectador que observa los sucesos y adquiere conocimiento que es lo que sucede en el séptimo día donde se lo invita a la contemplación de lo creado.

³⁵ Gén. 3:7: “y sabían que estaban desnudos”.

³⁶ En general la proximidad al Tzimtzum, el punto de partida del origen creador imprime la característica genuina que se va a perdiendo a medida que la evolución de los hechos va desarrollándose. El distanciamiento se produce porque la mirada del creador se comienza a alejar a medida que se va internando en el devenir humano.

³⁷ גַּן cuya acepción puede ser jardín o huerto.

³⁸ עֵד, raíz de עֵדוּת

El relato del Génesis deja traslucir que el hombre fue llamado a ser espectador de lo múltiple, el mundo venidero que se abrirá brindándose con los frutos que empiezan a surgir de este vergel. Advenimiento de un mundo de la multiplicidad en la unidad, en donde el trabajo de la tierra y su contacto en convivencia, serán el camino que permitirá componer un tránsito permanente de la dualidad a la unidad. La preservación de ese camino era la misión de Adam, que será el protagonista de los siguientes días y hombre primero convocado, llamado a lo porvenir. El sino de lo humano, será comprender la complejidad de la multiplicidad, camino a la unidad y la unidad misma. El conflicto encarnado por Adam y su compañera, será que quedarán fuera de este entendimiento. “La unidad” como reflexionará Blanchot, se ha venido abajo.

El pensador francés contribuye enriqueciendo esta paradoja a partir de su reflexión sobre el retorno, el tiempo y el ritmo, la dinámica que emprende y la simultaneidad:

“Por un lado, «todo retorna» no permite ya esa escansión rítmica que aligera la relación con el tiempo que es el tiempo mismo en su temporalidad: el tiempo es cada vez «todo» el tiempo, al «mismo» tiempo, sin que «todo» y «mismo» puedan mantener aquí su poder rector; pasado, presente, porvenir, serían «todo uno», si no fuera porque, precisamente, la unidad, al venirse abajo, ha modificado también las distinciones entregándolas a la más escueta diferencia. Esto, en primer lugar. Pero, por otro lado, «todo retorna» no se controla con el despliegue en todos los sentidos que un eterno presente convertido en el lugar común del espacio podría hacer concebir. Al significar «todo retornará, todo ya y por siempre (ha) retornado, con la condición de que no sea, no haya sido jamás presente», todo retorna excluye «todo retorna», incluso bajo la forma de un «nada retornaría»”³⁹

³⁹ BLANCHOT, Maurice. *El paso (no) más allá*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 45-46.

Para la Qabalah, esa relación unidad-multiplicidad, pervive en la tensión vincular entre el Alef que está representado por el número uno y la Beth letra siguiente, cuyo valor numérico es dos, ambas letras del alefato hebreo simbolizan la unidad y lo dual respectivamente, o en equivalencia: de la divinidad al hombre. El uno como origen de los otros números, lo mismo sucede con el Alef que es la letra que da origen *beli-mah*⁴⁰ (la nada, el absoluto, lo abstracto, lo inefable o su traducción directa *beli* “sin”, *mah* “que” o “nada”), considerada *madre* al igual que la letra *shim* y la *mem*, como explica el *Sefer Yetzirah*,⁴¹ o libro de la creación, donde se encuentra la explicación de que estas letras y las diez sefirot son las bases de todo lo creado.

Blanchot, reflexiona sobre la noción de la “nada” y sus confines —en la posibilidad de una nada contenida o que se extendiese en un *logos* no descripto—: “Pero «el más allá», detenido por la decisión de esa palabra ahuecada «nada» que de por sí no es nada, al contrario se ve llamado a la escena, en cuanto intervienen el movimiento de abertura, la revelación, así como la tensión de la nada, del ser y del “hay”, provocando la conmoción interminable”.⁴² Conmoción generadora de toda la creación que se funda según consta en esta obra fundamental, el *Sefer Yetzirah*, que señala la Qabalah en las veintidós letras y en las diez esferas. Según un principio qabalístico del *Yetzirah*: “Diez Sefiroth de la nada, diez y no nueve, diez y no once, entendimiento con sabiduría, ser sabio con entendimiento”.⁴³

⁴⁰ בְּלִימָה

⁴¹ סֵפֶר יִצְרָה Textos de pensamiento especulativo plagado de cosmogonías.

⁴² BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Avila, 1990, p. 100.

⁴³ Traducción de la autora: “Ten Sefiroth of Nothingness, ten and not nine, ten and not eleven, Understand with Wisdom” (KAPLAN, 1997, 38) KAPLAN, Aryeh, ed. 1997. *Sefer Yetzirah: The Book of Creation*. Rev. ed. York Beach, Me: S. Weiser.

La idea del “más allá”,⁴⁴ está comprendida en el sistema de la Qabalah bajo el nombre Einsof,⁴⁵ sof de la raíz Safah⁴⁶ que significa final o donde cesa todo lo que existe. De esa manera también se nombra a la divinidad ya que más allá de él, no hay existencia posible. “EinSof”, como metáfora de la “tensión” reseñada por Blanchot entre la nada, el ser y el hay: de potencia en acto, inclusión de lo opuesto, lo que no quiere significar dos polaridades pero que incluirían la presencia en ausencia o lo limitado en contracción infinita y permanente. Se puede pensar como el *ser* y el *hay* infinito generador, raíz de todo lo que se conformó en pasado, de lo que existe ahora y de lo vendrá.

El infinito plagado de sentidos para el pensamiento blanchotiano:

“Desde que el silencio inminente del desastre inmemorial lo hiciera perderse, anónimo y sin yo, en la otra noche donde precisamente lo separaba la noche oprimente, vacía, para siempre dispersa, dividida, ajena, y lo separaba para que lo asediara la ausencia, el infinito lejano de la relación con lo otro, era menester de la pasión de la paciencia, la pasividad de un tiempo, sin presente —ausente, la ausencia del tiempo— fuese su única identidad, restringida a una singularidad temporal”⁴⁷

El anterior aporte, nos devuelve al relato bíblico. Adam junto con Eva, padecerán paso de lo enteramente pasivo, como describe Blanchot al

⁴⁴ En cuanto al “más allá” considerado con Blanchot, destacar que como posnietzscheano, no aparece la noción de divinidad en sus consideraciones, no obstante, sus reflexiones están plagadas de sugerencias a la hora de repensarlo como un (no) lugar existencial.

⁴⁵ עיר סוף

⁴⁶ ספּה

⁴⁷ BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 20.

padecimiento, la noche libre de estrellas, la noche de tinieblas, Blanchot agrega “gravado por la ausencia del mundo”. Esa vergüenza que antes se mencionaba es producida por la falta de toda intimidad, lo que los lleva incluso a estar expuestos y en esa exposición, prescindir de sí mismos pero arrojados a la existencia.

El argumento bíblico relata la tragedia que se desencadena cuando Adam e Ishah ⁴⁸ comieron el fruto del árbol que se encontraba en el medio del jardín, el árbol del conocimiento del bien y del mal. La mujer cede a la propuesta de “la serpiente”, el más astuto de todos los animales, tentada a la posibilidad de ser como los dioses, conocedores del bien y del mal.

Ishah cae en la tentación e induce a Adam. Luego de comer ambos se miran y se dan cuenta de que están desnudos. Ante el cuestionamiento divino los dos empiezan a deslindar responsabilidades inculcando a la serpiente. Sobre ambos caen sus destinos. A la mujer se le sentencia: “Incrementaré habré de incrementar tu tensión en tu gravidez, con tensión parirás hijos, a tu marido desearás. Más él te dominará”. ⁴⁹ Por su parte a Adam se le anticipa: “Puesto que has atendido la voz de tu mujer, comiendo del árbol que te ordené diciendo: ¡No comerás de él! Maldecida será la tierra por tu causa, con esfuerzo comerás de ella todos los días de tu vida”. ⁵⁰

Al conocer el bien y el mal, Dios previene diciendo: “no sea que el hombre se siente similar a uno de nosotros para conocer el bien y el mal y ahora, no sea que tienda su mano y tome también el árbol de la vida y coma y viva para siempre”. ⁵¹ Para que no vuelva a ocurrir se sella el Jardín para que vivan su naturaleza humana. “Le expulsó Adonai Elohim del huerto del Heden, para trabajar la tierra, desde

⁴⁸ Ishah, que devendrá en la conocida Eva. Ishah אִשָּׁה varona, mujer.

⁴⁹ Gén. 3:16.

⁵⁰ Gén. 3:17.

⁵¹ Gén. 3:22

donde había sido tomado. Cuando expulsó al hombre colocó al Este del huerto de Heden los querubines y al fulgor de la espada que rotaba, para custodiar el camino hacia el árbol de la vida”.⁵² Una vez expulsados Ishah (otra acepción sería varona), pasa a llamarse Havah (madre de todos los vivientes) se anticipa el nacimiento de su primogénito, Caín.

La expulsión demuestra que ya ni Adam ni sus descendientes volverán al Heden, este vocablo cuya raíz hebrea es shalet.⁵³ Sirviéndonos de la polisemia de la lengua hebrea se traduce como: arrojar, lanzar, dispersar, extender. Según Patai y Graves, son expulsados el primer viernes posterior a su creación, por lo que una semana necesitó la creación para conformar al hombre. El mismo tiempo le llevó partir a su destino. Sírvase esta fuente bibliográfica para comprender el alcance arquetípico de este momento al que le conceden como fuente el mismo poema de Gilgamesh —Enuma Elish—, similar es el relato de Akenatón o del mito persa de Meshia y Meshiana. Todos los hechos que relatan la salida para siempre de la pareja originaria, dejando atrás un momento de equilibrio donde todo es concedido, demanda y oferta se encuentran en una relación dialéctica y justa. Este momento será añorado y el hombre vivirá en agonía deseando siempre este retorno a la tierra de la “leche y miel”.

Weinreb analiza el sentido atrás de este hecho bíblico. “El camino de la serpiente lleva a la catástrofe. El hombre ve derrumbarse todo lo que ha construido, su vida y su mundo. Al mismo tiempo se da cuenta como por milagro que se encuentra nuevamente en casa, en el origen, a través de los criterios rechazados, en los que no había confiado”.⁵⁴ Se desentraña entonces, el hecho que no hay una autoría directa en lo que ha pasado, la salvación está dada y este episodio predice lo que vendrá en el hito del éxodo, cuando el pueblo hebreo

⁵² Gén. 3:23-24

⁵³ שֵׁלֶת

⁵⁴ WEINREB, Friederich. *Kabbala: la biblia/ : divino proyecto del mundo*, Buenos Aires, Editorial Sigal, 1991, p. 101.

deja Egipto.⁵⁵ Según el método exegético de Weinreb perdido, “ABeD”,⁵⁶ (1-2-4) que explica el desarrollo de la unidad al cuatro, observar las cifras. El cuatro está más allá de la multiplicidad expresada por el dos y lo supera, por eso la esclavitud duró 400 años (se reduce al cuatro) como refiere el pasaje del éxodo, en el segundo libro del Pentateuco.

Ese momento de catástrofe, la ruptura los *ex*-pone al afuera, idea que se colma de aristas si se entra en diálogo con el concepto del *desastre* blanchotiano. El *desastre* “arruina todo”, el yo se expulsa en un alguien que se vuelve pasivamente otro, una alteridad amenazante. Ese alguien, deja de ser un yo para transformarse en el “yo expulsado”, en un tiempo que no tiene que ver con el porvenir sino que tiene que ver siempre con el pasado, por eso el yo deslizándose, en transferencia se vuelve pasivamente otro. El refugio se desmantela no hay protección, Weinreb describe la expulsión como el instante donde se “derrumba todo lo que ha construido”, y sin abrigo, se expone al pensamiento de la muerte, desinteresado ya, de todo querer.

La única posibilidad de creación será por retraimiento y no por desarrollo como explica Blanchot inspirado en el cabalista Isaac Luria: creación por exclusión. ¿Podría escribirse la saga humana sin la retracción de lo sagrado, sin su retiro, sin el permiso de su ausencia, sin su vaciamiento? ¿Podría expresarse la voz del mortal sin su silencio? Por ello concluye el filósofo francés que el desastre se pedirá “a gritos”, para que la redención o la salvación no se afirme.⁵⁷

⁵⁵ FERNÁNDEZ, María Martha. *Como pensar el éxodo o el (no) más allá del desierto*, VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión. Buenos Aires. ISBN: 978-987-45880-0-5 1ª edición: DeCyR, Buenos Aires, junio 2015.

⁵⁶ אָבֶד: cuyos valores serán א valdrá 1, ב equivale a dos y ד a cuatro.

⁵⁷ En cuanto al pensamiento blanchotiano, queda expreso en esta intervención, la diferencia de la religiosidad judía en cuanto a la falta de escatología, ni sostén. Blanchot, cultiva el pensamiento de lo neutro, donde ni la redención, ni la salvación se afirmará.

El *desastre* es un movimiento que saca de ahí es liminal a pesar de que ha roto todos los límites, se “está al borde del desastre”, en un no equilibrio vital. Irrumpe por su discontinuidad con la voluptuosidad del borde desbordado o la existencia bajo la amenaza que detiene toda venida. Es en ese afuera bíblico, a puro riesgo en donde transcurrirá la historia de expulsión de veintiséis generaciones que descendieron de Adam. Sobre este linaje, operará el olvido recordado de lo que fue, salvífico quizás: “el afuera de nuevo”, lo que concede dejar de sufrir por el conocimiento.

Este *olvido* tiene como característica que no es un rehúso, está vinculado con lo más ancestral: desde el fondo de los tiempos “sin haber sido jamás”, lo inmemorial se obliga a abrirse o dejarse al arribo de la profecía, que en el relato de la expulsión se refiere al retorno a la perfección primitiva. En ese momento, Adam era puramente espiritual, pura esencia y la *caída* es un descenso fuera de sí, producido por el padecimiento de la pasión como lo piensa Blanchot. Adam muere a una naturaleza espiritual para nacer a la mortalidad, experiencia de la finitud, en un arrancamiento de sí en donde se adentra en el presente de la presencia, la cicatriz primera que genera un dolor permanente: “ya es no experiencia (sin que la negación la prive del peligro de lo que pasa, siempre sobrepasado)”⁵⁸ Adam por fin nace, se vuelve un ser *crónico*, temporal en donde el retorno será añorado todo el tiempo, salvo en el presente.

¿Dónde se encuentra? ¿Cuándo se despliega? El *desastre* es pretérito y se ancla en el pasado, “destituye la experiencia, le quita autoridad”. Según Blanchot, lo describiría como *noche blanca*, donde no hay oscuridad pero a la vez, tampoco orientación. Noche de des concierto nómada, por lo que analizando el destino de Adam y su descendencia, ya sin coordenadas fuera del Jardín está eyectado a lo abierto en errancia. Este es un destino de decepción, porque surge lo que siempre es insuficiente por descubrir. ¿Qué se aguarda?

⁵⁸ BLANCHOT, Maurice, *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 54.

Lo que no ocurre, lo que deshace como la *soledad* que desaloja al *afuera* múltiple en extensión permanente sin siquiera soportar el apremio de la destrucción. La multiplicidad en lo abierto, es ambigua, disociada, diferente, discontinua: “reflejos de la presencia mayúscula que, aun sin llevar nombre, se consagra en la altura soberana”.⁵⁹

A la expulsión le sigue la zozobra —nada de lo sujeto, sostiene— y adviene a la caída, todo vuelve al desorden, incluso en escala mayor que el caos original. Scholem describe ese momento como una repetición antropológica de una ruptura de orden teosófica. La promesa de una gran estructura cósmica de ese primer hombre y de la primera pareja se reduce, o estalla, a las dimensiones actuales en un exilio del alma.

¿Cuál será el temple de este errante? ¿Cómo se dispondrá en la novedad? Anteriormente se mencionaba “la pasión de la paciencia”, que es como Blanchot define la *pasividad*, retomando la cita anterior: en un tiempo sin presente, ausencia del tiempo. “La pasividad es aquella parte “inhumana” del hombre que, destituido de poder, apartado de la unidad, no puede dar pie a nada que aparezca o se muestre”.⁶⁰ Pasividad, como pasión, pasado, paso, otra posibilidad de ella misma que no tiene que ver con la quietud, sino con la huella o movimiento del andar.

¿Cuándo se presenta la pasividad? Blanchot señala: “la desdicha, el aplastamiento final del estado concentracionario, la servidumbre del esclavo sin amo, caído por debajo de la necesidad”.⁶¹ Los rasgos comunes inciden en la pérdida de sí y de cualquier soberanía o subordinación, lo que provocaría estar expulsado a la propia suerte, generando astros propios, coordenadas que signaran su suerte, pero le-

⁵⁹ Ibid., p. 111.

⁶⁰ Ibid., p. 21.

⁶¹ Ibid., p. 21.

jos de una bóveda inteligible de astros-señales que otorgan la certidumbre desde la cuidada mirada del Omnipresente. Ante esta *desatención* —ya nada tensa, ni sostiene— se da la pérdida de permanencia y el error sin lugar: la dispersión consecuencia de una traslocación vertiginosa.

Ese acontecimiento podría ser descrito en palabras de Blanchot de la siguiente manera: “No obstante, el mismo cielo... —Precisamente, tiene que ser el mismo. —Nada ha cambiado. —Salvo el trastocamiento de nada —Que rompe, por la abertura de un cristal (detrás del cual se da la seguridad de una transparencia protegida), el espacio finito-infinito del cosmos —el orden común— para reemplazarlo por el vértigo sabio del afuera desierto, tal como negro y vacío, que responden a lo repentino de la abertura y se dan absolutos, anunciando su revelación mediante la ausencia, la pérdida y el más allá disipado”.⁶²

⁶² Ibid., p. 100.