



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA MORADA Y EL EXILIO. UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA A “EL LIBRO DE
LAS PREGUNTAS” DE EDMOND JABÈS

TESIS

QUE PARA OPTAR EL GRADO DE

Maestría en Filosofía

PRESENTA

Danivir Kent Gutiérrez

DIRECTORA DE TESIS

Dra. Silvana Rabinovich
IIFL-UNAM

MÉXICO D.F. Enero 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice:

Introducción:

- a) Invitación:
- b) Antecedentes: Edmond Jabès como interlocutor de un diálogo multicultural.
- c) Advertencia: Para una aproximación filosófica al universo poético de *El libro de las preguntas*

1. La Morada abierta: Memoria-Cuerpo-Escritura en *El libro de las preguntas*

- 1.1 La hospitalidad y la escritura
- 1.2 Resonancias Talmúdicas y Cabalísticas en *El libro de las preguntas*.
- 1.3 Palabra que se confunde con cuerpo

2. Exilio y deconstrucción. La Morada como imposibilidad de permanencia

- 2.1 De la tierra al Libro: Exilio como *desplazamiento*
- 2.2 La extraterritorialidad del Libro
- 2.3 *Tsimtsum* ¿concentración o retirada?
- 2.4 Exilio y deconstrucción

3. La Pregunta como Umbral

- 3.1 La Pregunta: Un habla inacabada
- 3.2 La hospitalidad y la Pregunta: del sentido vital de la pregunta
- 3.3 Del sentido judío de la Pregunta
 - a. La temporalidad de la Pregunta: *Anticipación* y Promesa
 - b. La pregunta como irrupción: El nombre propio
- 3.4 La pregunta como Umbral

Aperturas: últimos trazos para una primera lectura de *El libro de las preguntas*

Introducción:

“Escribir es emprender un viaje
a cuyo término ya no se será el mismo”
Edmond Jabès¹

a) Invitación:

Si todo viaje es tan sólo la confirmación del devenir, de la impermanencia, ¿cuándo y dónde termina exactamente?, ¿cuándo se da por concluido?, y más aún, ¿cuándo podemos afirmar el retorno como verificación del punto de partida?

Como bien advierte Jacques Derrida, la escritura de Edmond Jabès es una “escritura loca de origen”, una escritura volcada al vértigo de la pregunta, que regresa incesantemente sobre sí misma, sin terminar nunca de colmarse. Leer como escribir es asumir al riesgo como principio, el riesgo de no volver a ser el mismo. Leer a Edmond Jabès es emprender un viaje sin retorno, un viaje que sólo es salida y ya no trayecto circular. *El libro de las preguntas* produce un grado de interpelación del cual no hay forma de salir intactos. Este proceso de interpelación, impone también una ruptura en uno mismo que imposibilita hablar en una sola línea. Cada vez que se cree ir en una dirección, el libro nos devuelve al principio, nos hurta de seguir una interpretación lineal, nos pone en el origen de una conversación infinita².

Aquí sobran los prejuicios, los supuestos, las prefiguraciones, pero al mismo tiempo emergen, como invocadas por nuestro desconcierto, las huellas de un legado ancestral. Desde el momento en que abrimos el libro ya no estamos solos, somos un lector plural, un

¹Jabès, Edmond, *El libro de las preguntas* Vol I., Barcelona, Ediciones Siruela, trad. Julia Escobar, 1990, p.172

² *La conversación infinita* es el nombre de un libro de Maurice Blanchot al que se aludirá con frecuencia a lo largo de este trabajo.

racimo de influencias y orientaciones diversas que el habla convoca, que el habla pone a dialogar.

Proceder por este principio de apertura, implica una serie de dificultades, sobre todo, una primera e inevitable renuncia: dejar de lado la aspiración de concluir la lectura, de comprender al libro en su totalidad. Dejar lugar a lo insospechado, a lo que escapa incluso al libro mismo, es la consigna que nos permite acceder al universo poético de *El libro de las preguntas*. Esta es la aventura que procuro y a la que quisiera invitar por medio de este texto.

El presente trabajo de investigación es tan sólo una de entre las múltiples lecturas que pueden despertar las páginas de este poema. Su intención principal es sumarse a un diálogo plural, abierto por la disposición hospitalaria del libro, compartir las reflexiones derivadas de este recorrido, inseparable de una experiencia personal, y a la vez inserto en un amplio horizonte de discusión, profundamente ligado a la tradición filosófica y al complejo legado cultural del autor.

Personalmente me ha tocado asomarme a manera de huésped, a la riqueza cultural de la tradición judía, a través del legado que resuena en las páginas de *El libro de las preguntas*. Esta condición de visitante me ha permitido alimentar el diálogo con autores de origen judío o relacionados de alguna manera con el judaísmo, que forman parte de un contexto rico en discusión filosófica y directamente ligado a la vida y a la obra de Edmond Jabès. Pensadores como Emmanuel Levinas, Jacques Derrida o Maurice Blanchot, recuperan algunos aspectos del pensamiento judío, del carácter heterónimo de la lengua hebrea y los ponen en diálogo con la tradición filosófica occidental, labor de traducción que invita a un replanteamiento profundo del lenguaje, a un proceso de interpelación recíproca a través del encuentro con el otro.

El proceso de escritura de este ensayo ha sido un ejercicio de relectura de un libro que ha tenido un efecto prolongado en mí, a través de distintos periodos y escenarios vitales. Retomar *El libro de las preguntas*, esta vez de la mano de un enfoque académico, ha significado un proceso de abundante aprendizaje, de constante interpelación y resignificación personal. La elaboración de este trabajo, ha estado también sometida a una constante reescritura, a un constante borrado y reestructuración en un intento por hacer justicia a la estructura y al contenido de *El libro de las preguntas*.

El acercamiento al universo fragmentario, abierto y heterónimo de este libro exige también una lectura abierta, heterónoma y dispuesta necesariamente a esta fragmentariedad. No obstante, uno de los requisitos fundamentales para este proceso es la *distancia*. No hay verdadera proximidad sin distanciamiento. La legibilidad empieza una vez que emprendemos el viaje de vuelta. Pero entonces, ya no hay forma de volver, ya no hay regreso al reposo. En *El libro de las preguntas*, el origen se busca incansablemente, porque queda eternamente diferido, imposible de recuperar.

b) Antecedentes: Edmond Jabès como interlocutor de un diálogo multicultural.

Edmond Jabès es una de esas figuras cuyo legado literario es inseparable de un rastro autobiográfico. *El libro de las Preguntas* es un claro ejemplo de ello. No obstante, no debe observarse este rastro de manera aislada, sino como parte de un contexto que pone a la escritura de Jabès en el origen de una problemática humana.

Marcada por la experiencia personal del exilio, que a su vez se enlaza con el destino y la herencia del pueblo judío, la obra de Edmond Jabès excede su nivel biográfico, para alcanzar toda la amplitud que corresponde a su dimensión hospitalaria. Participa en un

diálogo multicultural, que atraviesa el vasto tejido de sus libros y se entrelaza con la obra de otros artistas y pensadores, con quienes no sólo mantuvo un estrecho intercambio intelectual, sino también una profunda y auténtica amistad. Algunas veces en el espacio construido de una lectura mutua, otras a través de un intercambio epistolar, a través de entrevistas intercambiadas, o simplemente, en la fertilidad incalculable de la conversación.

Para acercarnos con mayor familiaridad al universo poético de *El libro de las preguntas*, y para poner en contexto el diálogo que lo atraviesa, considero indispensable mencionar algunos datos sobre la vida de Edmond Jabès y la atmósfera cultural que lo acompaña:

Nacido en el Cairo, Egipto el 16 de Abril de 1912, fue el hijo menor de una familia judía, francófona, nacionalizada italiana³. Tuvo una educación tradicional de corte francés⁴, primero en *Saint-Jean-Baptiste-de-la Salle* y más tarde en el *Liceo Francés*. Su infancia está marcada por la muerte prematura de su hermana Marcelle, diez años mayor que él,

³ En 1882, durante las revueltas de Orabí Pacha, y la sucesiva ocupación británica, a pesar de venir de varias generaciones establecidas en Egipto, el abuelo de Jabès decidió, al igual que muchos otros en aquel momento, adoptar la nacionalidad italiana.

Es importante destacar, que hasta 1923, Egipto carecía de una ley que determinara las condiciones de pertenencia a la nacionalidad egipcia. La confesión religiosa sustituía la nacionalidad, por lo que exclusivamente los musulmanes, incluso extranjeros, podían ser considerados egipcios. Las leyes de 1926-1929, cambiaron dicha situación. A quienes pudieran comprobar haber nacido en alguna provincia del Imperio Otomano, tal como se delimitaba antes de la Primera Guerra Mundial, se les concedía la nacionalidad egipcia. Sin embargo, a los judíos o cristianos establecidos durante siglos en Egipto, les era rechazada automáticamente. *cfr.* Jabès, Edmond *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Madrid, Mínima Trotta, trad. Ana Carrazón Atienza y Carmen Dominique Sanchez, 2000, p. 42

⁴ El padre de Jabès, puesto que no había colegios italianos en aquella época, realizó sus estudios en colegios franceses, por lo que el francés pasó directamente a Jabès como lengua paterna. A pesar de apartarlo en cierta medida de la cultura árabe, este aislamiento no representó sufrimiento alguno para Jabès en aquel momento, fue hasta después que le tocó aproximarse a la cultura y al mundo árabes. Además, en aquel tiempo, la mayor parte de los egipcios, especialmente la burguesía, enviaban a sus hijos a escuelas en el extranjero, preferentemente a colegios franceses, por considerarlos mejores y porque las escuelas egipcias llegaban sólo hasta el bachillerato en lengua árabe. Por otra parte, la cultura francesa estaba ya arraigada en Oriente desde la llegada de Napoleón Bonaparte. Francia, desde Egipto, era vista como el país de los derechos humanos. Frente al mandato británico y tomando en cuenta la rivalidad que existía entre Francia e Inglaterra, no resulta sorprendente que algunos dirigentes del gran partido nacionalista, educaran a sus hijos en escuelas francesas. Optar por una educación francesa en Egipto era una forma de mostrar hostilidad hacia el ocupante. *Ibidem*.

quién tuvo una influencia decisiva en su acercamiento a la literatura. Jabès se describe a sí mismo como un niño introvertido, con un enorme sentido de autoexigencia pero sin mayor interés por lo académico que la mera obligación de cumplir. Fue hasta sus años de Liceo que comenzó a leer por placer y a internarse en un mundo que lo ausentaba cada vez más de la vida cotidiana. Entre sus primeras lecturas, elegidas al azar y fuera de la biblioteca paterna, estaban Julio Verne, *Fantômas* de Marcel Allain y Pierre Souvestre y *Las mil y una noches*. Durante su adolescencia descubrió a los poetas líricos y prerrománticos, a Verlaine y sobre todo a Baudelaire en quien identificaba su malestar y rebeldía. Rimbaud y Mallarmé, cobrarían una mayor trascendencia en la germinación de su propia escritura. El primero por acercarlo a los surrealistas, y el segundo, una vez que descubriera más tarde su obsesión por el libro total y la confrontara a su propia búsqueda poética. Estos primeros hallazgos lo impulsaron a seguir ampliando su lectura y a descubrir la obra de Kafka, Joyce, Proust y Max Jacob.

A lo largo de su vida, Jabès hizo múltiples estancias en Francia, incluso antes de su exilio en París, lo que le permitió relacionarse con los movimientos literarios europeos y publicar sus primeros poemas con editoriales francesas de corte surrealista, como *La Part du sable* en 1929. En uno de estos viajes, cuando tenía diecisiete años, en el barco que volvía de Francia hacia Alejandría, conoció a Arlette Cohen, quien lo abrió por primera vez a una experiencia amorosa de la alteridad y lo acompañó en sus duelos más profundos hasta el fin de su vida. Se casó con ella en 1935 y tuvieron dos hijas.

Este mismo año, conoció por primera vez al escritor y pintor surrealista originario de Quimper, Bretaña, Max Jacob, quien se convertiría en su maestro y aliado de sus búsquedas poéticas. La amistad con Max Jacob, fue una de las más significativas en la vida de Jabès. La correspondencia entre ambos escritores fue reunida y publicada por René

Etiemble, en Alejandría en 1945, tras la trágica muerte de Max Jacob en el campo de concentración de Drancy en 1944.

A través de Max Jacob conoció también a Paul Éluard y se acercó tardíamente al movimiento surrealista, entre 1936 y 1937, mientras que el fascismo ascendía en Europa y el Nazismo en Alemania perfilaba el principio de una segunda guerra. Jabès, quien admite su rechazo a todas las formas de arraigo, nunca se adhirió al movimiento surrealista, ni formó parte de ningún grupo. Incluso después de la guerra, manifiesta su indignación ante algunas expresiones del surrealismo egipcio, que a su parecer banalizaban el sufrimiento y la violencia de los campos de exterminio.

Jabès trabajó durante algunos años como agente de cambio, ocupación que describe como un simple medio de subsistencia, con el que cumplía sin quejarse pero que lo hacía sentir humillado y absorbía la mayor parte de su tiempo.

Durante la guerra, padeció el aislamiento cultural y decidió, junto con algunos amigos, fundar una “Agrupación de Amistades Francesas” con el fin de no perder pista de la actividad intelectual en Europa. Con este motivo, varios escritores franceses fueron recibidos en el Cairo, entre ellos Philippe Soupault, Henri Michaux y Roger Caillois. En 1945 Jean Grenier, se convirtió en profesor de literatura de la universidad de Alejandría, y comenzó también una importante amistad con Jabès, lo mismo que Gabriel Bounoure, llegado al Cairo en 1952, quien le dedicó *La demeure et le livre* publicado en 1985.

Durante sus años de vida en Egipto, Jabès fue militante de izquierda hasta 1948. Desde 1929 comenzó en las filas antifascistas italianas y publicó varios artículos en revistas francesas, a causa de los cuales recibió amenazas de expulsión por parte del cónsul italiano. En 1934 fundó la *Liga de jóvenes contra el racismo y el antisemitismo* y en 1941 el *Grupo antifascista*, apoyado por algunos amigos italianos. Tras el avance de Rommel en 1942,

fueron evacuados por los británicos a Palestina, donde Jabès permaneció durante diez años en condición de refugiado. A su regreso volvió inmediatamente a la actividad política al lado de Umberto Calasso, uno de los líderes antifascistas junto con Sforza y Salvemini.

En 1957 durante el periodo de la *Crisis de Suez*, como parte de la política panarabista del presidente Nasser, la población no musulmana fue expulsada de Egipto. A causa de su identidad judía, Jabès y su familia fueron forzados a abandonar el país y a trasladarse a Francia donde vivieron en París a partir de entonces. A pesar de su afinidad con la cultura francesa y de su relación natal con la lengua, desprenderse de su tierra y de todas sus pertenencias, incluyendo gran parte de su biblioteca, no deja de ser para Jabès una experiencia devastadora. El exilio deja la huella de una mutilación en la memoria, y exige un replanteamiento profundo de la identidad.

En el tránsito entre su salida de Egipto y su llegada a París escribe *Construyo mi morada*, poemas publicados en 1959 con prefacio de Gabriel Bounoure, estrechamente ligados a la experiencia material y espiritual del exilio, que recuperará más tarde en el curso de las páginas siguientes.

Tras los primeros años de vida en París, llegan a Jabès noticias que acompañan un duelo más hondo. El fallecimiento de su padre en El Cairo en 1961, seguido por la muerte de su madre en París dieciocho meses después y por el suicidio de su hermano en Roma en 1964, se suman a la pérdida de su hermana Marcelle. Estos cuatro duelos, quedan inscritos en la dedicatoria de *El retorno al libro*, tercer tomo de *El libro de las preguntas*:

“En el cementerio de Bagneux, departamento de Sena, descansa mi madre.
En el viejo Cairo, en el cementerio de las arenas, descansa mi padre. En Milán, en la muerta ciudad de mármol, está sepultada mi hermana. En Roma, donde, para acogerle, la sombra cavó la tierra, está enterrado mi hermano. Cuatro tumbas. Tres países ¿Conoces las fronteras de la muerte? Una familia. Dos continentes. Cuatro

ciudades. Tres banderas. Una lengua, la de la nada. Un dolor. Cuatro miradas en una. Cuatro existencias. Un grito.”⁵

Para Jabès, el exilio está marcado también por la confirmación de un destino colectivo. Es precisamente hasta su llegada a Francia que comienza a reencontrarse con la tradición judía y a leer una edición en francés del Talmud de Jerusalén, que le había regalado su padre años atrás, herencia a su vez del abuelo de Jabès. La lectura del Talmud, simultánea a la escritura de *El libro de las preguntas*, está indudablemente impresa sobre las páginas de este poema.

El exilio acompañado de este hallazgo, irrumpe en la vida y en la escritura del poeta y lo llevan a una experiencia de cuestionamiento radical, alimentada paralelamente, por su reencuentro con las fuentes judías ancestrales y por su inmersión en el ambiente heterogéneo de París, formado por artistas y filósofos, con orígenes y puntos de vista diversos.

Jabès arriba nuevamente al contexto francés, esta vez como extranjero y hace nuevos lazos. Se reencuentra con Andrée Gide, Gabriel Bounoure y con René Char. Se relaciona con personajes como Maurice Nadeau, Jacques Dupin, Michel de Certeau, Maurice Saillet y Paul Celan. Con este último Jabès compartió la redacción de la revista *L’Ephémère*, a partir de 1968, de la que también formaban parte Antré Du Bouchet, Yves Bonnefoy y Michel Leiris.⁶ También colaboró conjuntamente con el pintor catalán Antoni Tàpies en *Le livre des marges. Ça suit son cours* (1975) y *Dans la doublé dépendance du*

⁵ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p. 307

⁶ En la nota II de Jacques Derrida, “La lengua no pertenece”, Entrevista con Évelyne Grossman. Publicada en la edición que el mensuario Europe consagró a Paul Celan (axo 79, n° 861-862/ enero-febrero 2001) Trad. de Ricardo Ibarlucía publicada en *Diario de Poesía* (n°58, primavera 2001) Edición digital de Derrida en castellano :<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/celan.htm>

dit (1984), en donde los trazos pictóricos de Tàpies dialogan con la escritura de Jabès y viceversa.

En 1967, adquirió la nacionalidad francesa y fue acreedor a numerosos premios entre ellos al *Premio de la Crítica* en 1970, y al *Premio para las Artes, las Letras y las Ciencias* de la fundación del judaísmo francés en 1982. Fue también invitado por diversas universidades a impartir conferencias y a participar en coloquios en el extranjero, en países como Estados Unidos, Israel, Italia y España.

El libro de las preguntas, constituye un ciclo de siete volúmenes escritos durante diez años, que como él mismo advierte, forma parte de una obra que “prosigue su camino en profundidad”⁷ : *El libro de las preguntas* (1963) *El libro de Yukel* (1964) *El Retorno al libro* (1965), *Yaël* (1967), *Elya* (1969) *Aely* (1972) y *Él, o el último libro* (1973), más que estar unidos en forma secuencial, forman una suerte de constelación, que se extiende en un diálogo con obras posteriores. Prosigue escribiendo el ciclo de *El libro de las semejanzas*, t. I (1976) *La sospecha del desierto* t. II (1978) y *Lo Imborrable lo Imperceptible* t. III, (1980), paralelamente a *El libro de los márgenes*, I *Esto sigue su curso* (1975), *El pequeño libro de la subversión fuera de sospecha* (1982), *El libro de los márgenes II*, *En la doble dependencia de lo dicho* (1984), *El libro del diálogo* (1984), *El extranjero con, bajo el brazo, un libro de pequeño formato* (1989), y publicados a manera póstuma en 1991: *El libro de la hospitalidad*, *Pequeñas Poesías para días de lluvia y sol* y *Decir de un comienzo* *Angustia de un solo fin*. Se editó también un compendio de su obra poética en 1990, *El umbral la arena: poesía completa 1947-1988*.

Edmond Jabès, falleció en París, el 2 de enero de 1991. Fue incinerado el 8 de enero y sus cenizas depositadas en el columbario del cementerio de Père-Lachaise. Su obra, es

⁷ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.305

hasta el día de hoy, uno de los más importantes legados de la literatura de la posguerra en lengua francesa.

La figura de Jabès dejó además una huella permanente en el pensamiento de algunos filósofos de la escena francesa, y su obra se convirtió en pretexto y objeto de múltiples reflexiones. En *La escritura y la diferencia* (1967) el filósofo magrebí Jacques Derrida, incluye un texto titulado “Edmond Jabès o la cuestión del libro” y lo cita en varios otros lugares. Por su parte, Emmanuel Levinas, filósofo lituano de origen judío, habla sobre la figura de Jabès y la peculiaridad de su obra en el contexto de la literatura francesa contemporánea, en una breve entrevista incluida en *Nombres Propios* (1976): “Edmond Jabès aujourd’hui”. También, el escritor y crítico literario francés Maurice Blanchot, le dedica uno de los textos incluidos en el libro de *La Amistad* (1971), obra dedicada a la memoria y a la muerte de George Bataille, que reúne ensayos que conversan con la obra de Levinas, Derrida, Roger Caillois, entre otros amigos en común.

Siendo uno de sus principales interlocutores, Jabès nunca llegó a conocer en persona a Maurice Blanchot, personaje de por sí solitario, al grado de recluirse unos años antes de su muerte. Mantuvo con él sin embargo un intenso diálogo epistolar y literario a lo largo de más de 15 años. En opinión de Blanchot, cuenta Jabès: “... algunas amistades no ganaban nada con las conversaciones cara a cara. No deben ni imponerse ni romper el silencio que las envuelve, incluso en sus momentos más intensos.” Y no obstante, la cercanía y confianza forjadas durante estos años no fueron menores, agrega Jabès: “Sus libros, las palabras de sus cartas, me siguen sosteniendo y muchas veces me han sostenido.”⁸

Fuera del contexto francés, el escritor norteamericano Paul Auster tiene un intercambio literario con Jabès en 1979 atestiguado por una sustanciosa entrevista incluida

⁸Edmond Jabès *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p.59

en *The Sin of the Book*, primera aparición de la obra de Jabès en lengua inglesa, editado por Eric Gould en 1985. Auster, fascinado por las múltiples correspondencias, menciona también a Jabès en su ensayo *El arte del hambre*.

Por su parte, Jabès hospeda las voces de muchos de estos pensadores y escritores, en el seno de su propia escritura. En *El libro de los márgenes*, confunde su propia voz con las de estos otros: Bataille, Caillois, Leiris, Blanchot, Derrida, Levinas, participan intermitentemente de un aliento compartido, de una conversación infinita.

La pregunta por la amistad se convierte en un eje y en un punto de encuentro para estos autores, todos preocupados, y cada uno a su manera, por la cuestión de la alteridad, por el misterio de la proximidad a través de la diferencia. Tomando en cuenta esta búsqueda en común, hay que poner especial atención sobre la extensa reciprocidad de estas relaciones. Una reciprocidad que va más allá de las mutuas dedicatorias⁹, o referencias intercambiadas, una reciprocidad libre de adulaciones. El espacio de la escritura, es un cruce de caminos dinámico y abierto, un albergue para un diálogo rico en contrastes, incluso en contradicciones. Porque como bien advierte Maurice Blanchot, no puede haber amistad en la dependencia, ni afinidad sin extrañeza.

“La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino sólo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación (o de artículos), sino el movimiento de acuerdo del que, hablándonos reservan, incluso en la

⁹ Levinas, quien conoció a Blanchot mientras estudiaban ambos en Estrasburgo y que mantuvo con él una estrecha amistad, estribó un libro entero sobre su obra. Derrida por su parte, en gran deuda intelectual con el pensamiento de Levinas, le dedica varios textos a este filósofo, entre ellos, uno de los capítulos de *La escritura y la diferencia*: “Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)”, *De la hospitalidad* y un emotivo texto de despedida: *Adieu à Emmanuel Lévinas*. A su vez Derrida, un año antes de su propia muerte, el 2 de febrero de 2003, lee un texto conmemorativo en la ceremonia de incineración de Maurice Blanchot.

mayor familiaridad, la distancia infinita, esa separación fundamental a partir de la cual lo que separa se convierte en relación.”¹⁰

c) *Advertencia:* Para una *aproximación* filosófica a “El libro de las preguntas” de Edmond Jabès

El libro de las preguntas sostiene un diálogo cercano con la tradición filosófica a través de los pensadores anteriormente mencionados. Este libro, no solamente suscitó reflexiones por parte de estos autores sino que además, dejó una huella perdurable en su pensamiento, que continúa resonando hasta día de hoy. Por lo tanto, no se trata en realidad de justificar la relevancia filosófica de *El libro de las preguntas*, cuyo contenido implica ya, un horizonte de problematización que excede incluso al pensamiento filosófico, sino más bien, de justificar la pertinencia de una aproximación filosófica a un texto poético, que se sustrae desde un principio de ser sistematizado o aprehendido por medio de categorías.

¿Cómo y desde donde acercarse, a un poema que desborda de contenido filosófico, sin traicionar el aliento poético, o suscribirlo a los moldes de la razón?

Considero que cualquier análisis literario serio, toma recursos de la filosofía, pues la literatura misma nos coloca en una perspectiva filosófica, como por otro lado, la filosofía, por requerir un medio de expresión, se ha encontrado inmersa en una búsqueda del lenguaje que la emparenta con la literatura. Esta fue una de las motivaciones que caracterizaron a las corrientes de pensamiento que germinaron en Francia durante la segunda mitad del siglo XX, el acercamiento, al punto de parecer indiscernibles, de lo literario y lo filosófico.

¹⁰ Blanchot, Maurice, *La amistad*, Madrid, Trotta, 2007, p.266

En virtud de su condición hospitalaria, *El libro de las preguntas* es susceptible de ser puesto en diálogo indistintamente, con una multiplicidad de corrientes de pensamiento. Sin embargo, resulta indispensable acotar, por lo menos dentro de esta primera lectura, el marco teórico que nos concierne, apegándonos sobre todo a los pensadores que tuvieron una influencia directa en la obra de Edmond Jabès y que a su vez se vieron influenciados por ella. En función a los temas que conciernen a este trabajo, me parece pertinente dar un breve panorama de la atmósfera filosófica que atañe a dichos pensadores.

En un contexto profundamente herido, bajo el reciente impacto de la Segunda Guerra Mundial, surge la urgencia de replantear profundamente los cimientos de la tradición filosófica occidental. Surge la necesidad de poner en cuestión el estatuto sobrevalorado de la razón, para aspirar a una filosofía más humana, más cercana al hombre y directamente comprometida con su vida y con sus actos.

Herederos de la filosofía alemana¹¹, los pensadores franceses contemporáneos, realizaron un esfuerzo hermenéutico para reinterpretar y confrontar el legado de Hegel, Husserl y Heidegger con su propia tradición. Ante la imborrable perturbación de uno de los genocidios más terribles de la historia, la filosofía ya no pudo permanecer inmune, protegida en su esfera de contemplación, ni abstenerse de asumir una responsabilidad y una participación activa sobre su contexto. Ya no se trataba de una reflexión en torno a los problemas éticos y políticos, sino de ejercer una actitud ética y política como parte

¹¹ Aquí nos referimos concretamente a la influencia que tuvo la escuela alemana para algunos pensadores franceses; en el caso de Levinas, de manera directa, a través de sus estudios de filosofía en Friburgo con Edmond Husserl y Martin Heidegger (1928). Tampoco podemos ignorar el impacto que tuvieron en Derrida, formado bajo la tutela de Louis Althusser, los pensamientos de Hegel, Nietzsche, Husserl y Heidegger, fundamentales para su propio planteamiento. Esto no significa sin embargo, que ignoremos la singularidad de la tradición francesa, producto de una relación estrecha entre literatura y filosofía.

sustancial del quehacer filosófico. Bajo esta consigna, pensadores como Foucault, Sarte, o Althusser, desempeñaron una labor militante dentro de su propia búsqueda filosófica.

Al mismo tiempo hay una recuperación del cuerpo que termina de poner en crisis la clásica oposición cartesiana, y de reformular la cuestión del sujeto en un diálogo polémico con el psicoanálisis. De ahí el acercamiento fenomenológico de Merleau-Ponty y más tarde el particular interés de Gastón Bachelard por explorar el imaginario poético en su relación espacial con el cuerpo, procurando alejarse de todo psicologismo.

En Lacan, por otro lado, las bases del psicoanálisis freudiano cobran un nuevo relieve. De la mano de un análisis estructuralista del lenguaje, Lacan explora las estructuras lingüísticas del inconsciente y advierte el lugar fundamental del otro en el proceso de constitución del *yo*. Planteamiento controvertido que cobra una importancia clave para la filosofía y propicia otras formas de abordaje al problema de la alteridad y al tema del cuerpo como archivo.

Dentro del enfoque postestructuralista, se desarrolla una crítica al análisis estructuralista de la cultura y a la noción de signo lingüístico en Ferdinand de Saussure. Es bajo este enfoque, que Derrida desarrolla la estrategia *deconstruccionista*, que pone de manifiesto la riqueza plurívoca del lenguaje, aventurándose a una búsqueda infinita del sentido.

Es también dentro de este contexto que germina la *ética heterónoma* de Emmanuel Levinas, que constituye un esfuerzo por dismantelar los cimientos, ya debilitados, de la ontología fundamental, para pensar la trascendencia desde la ética, a través de un reconocimiento del otro como irreductiblemente otro.

Por último, hay que agregar que en medio de los movimientos artísticos de vanguardia, el creciente interés por devolverle su aspecto creativo al pensamiento, ayuda a

romper con las fronteras entre las distintas disciplinas, lo que lleva también a una generosa transgresión de los géneros y estilos literarios. El filósofo se reconoce en el escritor y aventura su búsqueda reflexiva en la construcción de un espacio dinámico de escritura. Sarte, Camus, Bataille, Deleuze, son ejemplos de filósofos-escritores representativos del pensamiento francés contemporáneo. A la inversa, dentro de este mismo contexto, Blanchot ha sido uno de los escritores y críticos literarios más compenetrados con la filosofía. En la vastedad de su obra, no hay un solo momento en el que la libertad lírica del escritor no se abisme a la orilla de un cuestionamiento radical, en el que el aliento no vaya unido indisolublemente al poder reflexivo del lenguaje.

Este es, a muy grandes rasgos, el contexto que hospeda a la persona y a la obra de Edmond Jabès. No resulta extraño por lo tanto que se trate de una escritura profundamente filosófica, a la escucha de una pluralidad de voces, reunidas por la insaciable inquietud de la pregunta. Tampoco sorprende por otra parte, que la obra de Edmond Jabès haya sido recibida con tanta hospitalidad y afiliada tan fácilmente al pensamiento francés contemporáneo. Sin embargo, hay que poner en claro, que se trata de una atmósfera de pensamiento más que de un círculo de pensadores. La obra de Jabès participa del diálogo y de las preocupaciones artísticas y filosóficas de su tiempo, sin suscribirse por ello a una corriente o a un movimiento determinado. Sin embargo hay ciertas voces y ciertas preguntas que resuenan con mayor contundencia en el seno de su escritura plurívoca. La cuestión de la alteridad y la pregunta por la libertad, encuentran por ejemplo una mayor afinidad con el pensamiento de Levinas, que con el existencialismo sartriano. La pregunta por la hospitalidad y la reflexión sobre el lenguaje encuentran eco en Derrida, no sólo por una proximidad de pensamiento, sino también por una cierta cercanía vivencial que concierne a la experiencia del exilio. Con Blanchot, lo une una experiencia compartida de

escritura, una experiencia de vértigo, que los pone a ambos a orillas del abismo inclausurable de la pregunta.

Finalmente, hay que tener presente un matiz que interviene en el modo en que Jabès se aproxima a la filosofía, su peculiar relación con el pensamiento judío. Exploraremos esta relación apoyándonos por un lado en *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig, que constituye una de las obras más influyentes dentro del pensamiento judío y que dejó una importante huella en la obra de filósofos como Walter Benjamin y Emmanuel Levinas. Por otro lado, derivaremos algunos aspectos de la tradición talmúdica de *El libro quemado* del rabino y filósofo francés Marc-Alain Ouaknin. Y en lo que concierne específicamente a la vertiente mística de la tradición judía, tomaremos *Las grandes tendencias de la mística judía* de Gershom Scholem como primera referencia.

Además de las fuentes bíblicas, talmúdicas y cabalísticas, hay que tomar en cuenta la influencia que tuvo el pensamiento judeo-alemán en el marco de la filosofía contemporánea. Martin Buber, Hannah Arendt y Walter Benjamin, por mencionar algunos, tuvieron un lugar clave en el viraje que tomó la filosofía alemana durante y después de la Segunda Guerra Mundial. Estos últimos, forman parte de otro diálogo que sería interesante rescatar, pero que al menos para el propósito y la extensión de este trabajo, resulta imposible abordar con la profundidad y la dedicación que merece. Por lo pronto, nos apoyaremos solamente en algunos aspectos de su pensamiento que conciernen directamente a nuestro abordaje. La noción de *Constelación* de Walter Benjamin, nos ayudará a describir gráficamente la disposición fragmentaria y abierta de *El libro de las preguntas*; en Buber el principio de relación que conjuga la diada *Yo-Tú*, nos servirá para profundizar sobre la alteridad y para abordar la pregunta antropológica desde su dimensión humana; de Hannah

Arendt tomaremos muy superficialmente algunas de sus reflexiones a raíz del holocausto, y sus cuestionamiento sobre la polarización del mal representado en la figura del otro.

Para esta primera lectura de *El libro de las preguntas*, nos concentraremos en tres elementos que forman parte del universo poético de este libro y que guardan una relación esencial con el bagaje simbólico de la tradición judía: Morada, Exilio y Umbral serán los tres ejes que guíen nuestro acercamiento. Tomando en cuenta el fondo teórico anteriormente descrito, que se encuentra desde luego abierto a posteriores intervenciones, me gustaría hacer una breve presentación del trayecto que seguirá este trabajo, a partir de los elementos mencionados:

El primer capítulo es un planteamiento general del asunto de la Morada en *El libro de las preguntas*. Entendida como el lugar de la recuperación de lo vivido, que busca una continuidad en la discontinuidad de la experiencia, la Morada se refiere concretamente a la espacialidad de la memoria, que abordaremos a partir de *La poética del Espacio* de Gaston Bachelard y de la propia tradición judía. En función a este planteamiento, la cuestión de fondo es el paso de la tradición oral a la tradición escrita, la relación entre el Talmud y la Torá, la concepción del Libro como Morada, como *espacio vital*. Ahora bien, este espacio sólo puede ser pensado en su condición exiliaria, como un espacio inacabado, abierto y dialógico. Atributos que evocan un descentramiento, una ruptura con la aspiración a la Totalidad que exploraremos a partir de la *ética heterónoma* de Emmanuel Levinas, de la noción de *desastre* en Maurice Blanchot, y del acercamiento derrideano a la escritura como *fragmento*.

El segundo capítulo profundiza sobre la relación anteriormente propuesta entre Morada y Exilio. Aborda la correspondencia del aspecto fragmentario, dialógico y abierto de *El libro de las preguntas* con la experiencia concreta del Exilio y la relaciona con la

manera en la que el pueblo judío, sujeto a la errancia, ha desplazado al plano inmaterial de la escritura su Morada. Este segundo capítulo se detiene en algunos ejemplos concretos en los que se expresa esta forma de *extraterritorialidad* y se acerca a ciertos textos originados durante el exilio, desde el Talmud de Babilonia hasta la cábala de Iuriana. Por otro lado, se acentúa la cuestión del Exilio con respecto a la propia lengua, la imposibilidad de apropiación de algo que nos es desde un principio extraño, problema al que abordamos a partir de *El monolingüismo del otro o La prótesis del sentido* de Jacques Derrida. Asimismo, se plantea el problema del arraigo con respecto a la tierra y la exclusión del otro a través de la sobredeterminación de la autoctonía, a partir de la idea de Nación que atraviesa el conflicto Israel-Palestina y que abordaremos desde la perspectiva de Martin Buber y desde las propias declaraciones de Edmond Jabès.

El último capítulo, dedicado a la figura simbólica del Umbral, termina de abrir esta primera aproximación, en vistas a seguir alimentando una lectura heterónoma de *El libro de las preguntas*. Profundiza sobre este principio de apertura, en el cual la escritura de Jabès sustenta su carácter hospitalario. Acentúa el potencial dialógico de la Pregunta y el lugar de la *interrupción* como intervalo de la escucha, siguiendo el pensamiento de Maurice Blanchot. Aborda a la pregunta, atendiendo al mismo tiempo a su aspecto político como necesidad de apelación y a su aspecto poético como diálogo hospitalario con el silencio. Indaga sobre el imperativo judío de hacer preguntas y la necesidad de seguir interpelando los textos sagrados, sobre el sentido vital y antropológico de la pregunta y el enigma del nombre propio, sobre la relación del acto de preguntar con la concepción judía del tiempo, de la mano de la articulación que ofrece Franz Rosenzweig en *La estrella de la redención*. Finalmente aclara la relación de la pregunta con la figura simbólica del Umbral y la

experiencia espiritual del límite, a la que nos invita y nos orilla, el universo fragmentario de *El libro de las preguntas*.

Sin más preámbulos y esperando que este panorama sirva de base y de guía, dejo al lector con el texto, en la confianza de que su propio aliento y sus preguntas, abran estas palabras a su excedencia.

1. La Morada abierta: Memoria-Cuerpo-Escritura en *El libro de las preguntas*

“Poder decir: «Estoy en el libro. El libro es mi universo, mi país, mi techo y mi enigma. El libro es mi respiración y mi reposo». Me levanto con la página que se abre, me acuesto con la página que se cierra. Poder responder: «Soy de la raza de las palabras con las que se construyen moradas», sabiendo bien que esta respuesta sigue siendo una pregunta, que esta morada está siempre amenazada.”¹²

Edmond Jabès

Este primer capítulo se propone dar un preámbulo general del contexto que atraviesa el asunto de la Morada en *El libro de las preguntas*. Como veremos, no se trata solamente de un tópico o de un motivo de recurrencia, la Morada en Jabès es el libro mismo y “El libro de las preguntas *es el libro de la memoria*.”¹³

Puesto que se trata de un libro acerca del libro exploraremos los distintos niveles y acepciones de la palabra “libro”. Para ello distinguiremos entre el libro específico: *El libro de las preguntas*; *el Libro* en cursivas que se refiere específicamente al paso de la memoria oral¹⁴ a la escritura, al lugar de Torá en la tradición judía, que conforma una suerte de Morada para el pueblo judío, un espacio vital; y finalmente al Libro con mayúsculas, que evoca su sentido cósmico, el libro como Creación, que guarda, como veremos, una estrecha relación con la Teología del Exilio.

Para entender esto, es fundamental abordar la dimensión histórica que subyace a esta obra. En la escritura de Edmond Jabès resuena la complejidad de una tradición fundada en la *Heteronomía*¹⁵. Jabès (1912–1991) nacido en el Cairo, no retoma sus raíces

¹² Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.3

¹³ *Ibidem*. p. 11

¹⁴ Jabès explica que “Todo libro es el libro de la memoria” porque “...lo escrito sustituye a la memoria.” *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p.61

¹⁵En la moral autónoma kantiana, la heteronomía es entendida como toda acción que está influenciada o determinada por una fuerza ajena o exterior al individuo (el entorno, la voluntad de otras personas, o la voluntad divina) y que por lo tanto, dado que no proviene de la voluntad misma del sujeto, no puede ser juzgada en términos morales. Emmanuel Levinas propone una inversión ética del término “heteronomía” en la

judías sino hasta después de su exilio y de su establecimiento en París; sin embargo, la cuestión medular que atraviesa su obra, reside en el diálogo abierto con una herencia histórica, que a la vez es ya un diálogo. *El Libro* en la tradición judía es el fruto de una conversación, una construcción abierta que involucra la participación, en distintos lugares y momentos, de una comunidad cuyo centro es El Libro.

Ya desde *Construyo mi morada. Poemas* (1943-1957¹⁶), se percibe la importancia de la Morada en la escritura de Edmond Jabès. *El libro de las preguntas* (1963-1973) retoma algo de estos primeros poemas y lo re-inscribe al interior de su tejido fragmentario. Se trata de un extenso poema dividido en siete libros, donde convergen registros escriturales diversos, como el aforismo, el diálogo, la canción, la epístola, la invocación, algunos fragmentos narrativos y trozos de escritura desarticulada. Este espacio está además marcado por una forma de *interrupción*¹⁷ que introducen las voces de rabinos imaginarios que se reúnen a conversar dentro del texto, unas veces para comentarlo, otras veces para interpelarlo y dialogar en torno a una narrativa que parece estar haciéndose y deshaciendo paralelamente a la escritura.

relación entre libertad y responsabilidad. Es la heteronomía la que garantiza la libertad, que se convierte así en una libertad difícil. Este sentido de heteronomía y de responsabilidad, permite establecer la posibilidad de una libertad abierta, expuesta al juicio del otro y no cerrada en *sí misma*. Así, la noción de *heteronomía* no se agota en su oposición a la de *autonomía*. La *heteronomía* se refiere también a la tarea del traductor, entendida en su sentido amplio como la entendió Rosenzweig: "...todo aquel que habla, traduce: al salir del propio punto de vista hacia el del interlocutor." Rabinovich, Silvana, "Heteronomía y traducción (o cuando traducir es padecer las cuatro locuras platónicas)" en *Tránsitos y umbrales de los estudios literarios*, Adriana de Teresa (Coord.), México: Bonilla-Artigas Editores-UNAM, 2012. pp. 143-156

¹⁶ Poemas publicados en 1958 con prólogo de Gabriel Bounoure, poco tiempo después de que Jabès y su familia se trasladan a Francia.

¹⁷ Sobre la Interrupción ver: Blanchot, Maurice, "La Interrupción. Como sobre una superficie de Riemann", en *La conversación infinita*, Cap. VIII, Madrid, Arena libros, 2008, pp. 93-98

El libro de las preguntas se asemeja a una *constelación*¹⁸, donde se encienden intermitentemente, en distintos lugares del texto, interrogantes que van urdiendo el espacio de una escritura rota. Lo que rige aquí, es la *discontinuidad*. El libro mismo parece residir en cada *fragmento* que lo contiene en potencia, pero que nunca lo concluye, continúa desplegándolo en una multiplicidad de direcciones y de conexiones simultáneas.

En palabras de Jacques Derrida, el fragmento “no es un estilo o un fracaso determinados, es la forma de lo escrito.”¹⁹ Análoga al propio modo de trabajar de su autor,²⁰ la composición fragmentaria de *El libro de las preguntas* lleva la plena conciencia de que la escritura es ya una forma de *ruptura*, de que solamente así, rompiendo con cualquier intento de *totalidad*, es posible reanudar “la cuestión del libro”.²¹

Ahora bien, la Morada es el lugar de la recuperación de lo vivido, congregación que busca una continuidad en lo discontinuo, en el carácter fragmentario de nuestra experiencia. En *El Libro de las preguntas*, esta continuidad sin embargo, nunca es alcanzada como *totalidad*: la Morada se mantiene y se hace posible sólo gracias a su carácter de *apertura*.

La Morada que aquí se precisará, sólo puede ser planteada en relación con el Exilio. El desarraigo inherente al acto de escribir, da lugar a una suerte de Morada Exiliaria.

¹⁸ Estamos tomando la noción de “Constelación” en el sentido de Walter Benjamin: “...el dialéctico no puede contemplar la historia más que como una constelación...” *Libro de los Pasajes*. Trad. L. Fernández Castañeda, I. Herrera, F. Guerrero, Madrid, Akal, 2005, p.472

¹⁹ Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, Ob. Cit. p.98

²⁰ En *Del desierto al libro* Jabès cuenta como su método de escritura se vio afectado por los cortos lapsos de tiempo que les restaban para escribir durante los años que estuvo trabajando haciendo *spots* publicitarios: “De hecho, creo que todo libro impone su método. ¡Quizá, incluso cada uno de ellos no sea más que el reflejo de este método! Es pues muy natural que *El libro de las preguntas* esté hecho de rupturas, de interrupciones. No quiero decir —ni mucho menos— que hubiera sido fundamentalmente diferente si hubiera podido disponer más libremente de mi tiempo. De entrada, se impuso de esta forma, como si hubiera una profunda ósmosis entre lo que es posible y lo que debe hacerse. Por otra parte, sigo trabajando así, a retazos, en fragmentos, en cortos periodos de tiempo, cuando, hoy, tengo prácticamente mis días libres.” Jabès, *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p.60

²¹ “Edmond Jabès y la cuestión del libro” es el Título del texto que Jacques Derrida dedica a Edmond Jabès en *La escritura y la Diferencia*, Ob. Cit. pp. 90-106

En lengua francesa, la palabra “question” en el título: “Edmond Jabès et la question du livre”, lleva implícito un doble sentido, refiriéndose tanto al *asunto* del libro como a la *pregunta* por el libro.

Partiendo de esto, abordaremos la cuestión de la Morada en Jabès, desde la puesta en diálogo entre *autonomía* y *heteronomía*. Tomando en cuenta que la Heteronomía no supone la anulación de Autonomía, sino su participación en un planteamiento profundo de la libertad, en el cual la voluntad del sujeto es inseparable de su responsabilidad y de su dimensión intersubjetiva. En Jabès, la *Autonomía* está ligada al desarraigo, a esa no-pertenencia sobre la cual insiste en varias ocasiones: “Tengo la impresión de no tener existencia más que fuera de toda pertenencia. Esta no-pertenencia es mi propia sustancia”²². Mientras que la *Heteronomía* responde a la insuficiencia de un pensamiento centrado en la Ipseidad²³, de un pensamiento que gira siempre en torno al *sí mismo* y que por lo tanto arrastra consigo un radical olvido del otro.²⁴ *Heteronomía* como *Eleidad*,²⁵ como radical salida de sí hacia lo Otro; *Escritura del desastre*²⁶ como la define también Maurice Blanchot, descentramiento, que rompe con el astro²⁷, con el arraigo a la *totalidad*, arraigo de una tradición filosófica²⁸ erigida sobre los hitos del ser, de la inmanencia y de la autoconciencia²⁹.

²² *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p. 52

²³ *Ipseidad* entendida desde el planteamiento levinasiano el cual se distingue radicalmente del de Jean-Paul Sartre, que piensa la historicidad desde el círculo reflexivo del “en sí” y el “para sí”, mientras que Levinas apunta a la relación ética, a una trascendencia que se busca en la salida hacia lo infinitamente Otro, también hacia el “más allá” de la historia.

²⁴ Dice Emmanuel Levinas que la filosofía, desde sus orígenes, ha estado aterrorizada por el Otro, ha desarrollado una especie de “alergia” por el Otro que permanece siendo Otro. De ahí que la tradición filosófica sea esencialmente una “Filosofía del Ser, una Filosofía de la inmanencia y de la autonomía, o ateísmo.” Levinas, Emmanuel, *La huella del otro*, México, Taurus, 2000, p.49, 50

²⁵ El pensamiento de Emmanuel Levinas propone una salida de la *Ipseidad* a partir de la *Eleidad*, “*Más allá del Ser* está una tercera persona que no se define por el Sí Mismo o por la Ipseidad.” *Ibidem*. p.68

²⁶ “[...]el desastre significa estar separado de la estrella” Blanchot, Maurice, *La escritura del desastre*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1987, p.10

²⁷ Es importante mencionar que Levinas toma la metáfora heliológica, la referencia al Sol como representación prioritaria de un pensamiento fundado en la luz, como punto de partida para señalar la violencia que se desprende de una tradición heredera de la fuente griega (especialmente parmenídea), que ha reducido a la Metafísica a una dominación de lo Mismo, en virtud de lo Uno y del Ser que tienden a una totalidad neutralizante y que subordinan la ética a la ontología.

²⁸ Como *El Libro* está dando cuenta aquí de su historicidad, es importante señalar que esta dimensión histórica, al ser planteada fuera de toda linealidad, es planteada también como ruptura con la concepción teleológica hegeliana de la historia. Aunque esta última rescata la alteridad en sus fases dialécticas, está

Este *desplazamiento*, esta pérdida del centro, se expresa plásticamente en *El libro de las preguntas*, a partir de un punto rojo que “remata” el último volumen (*Él, o el último libro* 1973). Este simple signo devuelve vertiginosamente el libro a su comienzo, donde la primera frase presagia el final: “*Señala con una marca roja la primera página del libro, pues la herida es invisible en su comienzo.*” En este emerger doloroso de la visibilidad, el libro queda inconcluso, la marca roja es tan sólo el signo de lo que posterga.³⁰ La herida es la apertura insondable del libro, el desasirse de un tiempo cuyo origen se busca siempre, *más allá* de lo visible.

Pero este *más allá* queda también inasible, inalcanzable, sugerido meramente en las palabras, a través de su visibilidad. No puede alcanzarse tal *excedencia*³¹, en términos de

orientada hacia una “unidad totalizante” centrada en el movimiento dialéctico de la autoconciencia. Levinas retoma el aspecto dialéctico del planteamiento hegeliano y discute con él a partir del giro de su Ética Heterónoma. El punto principal con el cual difiere Levinas, es la concepción hegeliana del *deseo*, que designa el movimiento de negación y asimilación, en el cual la alteridad debe ser neutralizada para alcanzar la conciencia de sí, como conciencia “cierta de sí”. Por el contrario Levinas entiende el deseo como respeto y conocimiento del otro como otro, más allá de la posible identificación y reafirmación de lo propio. El *deseo* para Levinas es irreductible a la satisfacción, por lo que en el planteamiento hegeliano quedaría reducido a la mera necesidad. En Levinas el *deseo* es la trascendencia metafísica, ninguna totalidad podrá cerrarse sobre él, porque se funda en su propia paradoja, en la renuncia a lo deseado, en permanecer infinitamente inadecuado. Así, el anti-hegelianismo en Levinas se cumplirá en el desplazamiento del concepto de historia, pues lo deseado, el encuentro con lo infinitamente otro, acontece en el “más allá” de la historia. En Derrida, *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit. pp. 126, 129, 134, 135

Es válida por otro lado la crítica que sostiene Derrida con respecto a esta concepción levinasiana de la historia como “... ceguera a lo otro y como laboriosa procesión de lo mismo.” A raíz de lo cual se pregunta Derrida “si la historia misma no comienza con esa relación con lo otro que Levinas sitúa más allá de la historia...” si no podrá plantearse tal historicidad, no ya como subordinación a la *totalidad*, sino “...como la historia de las salidas fuera de la totalidad, historia como el movimiento mismo de la trascendencia, del exceso sobre la totalidad sin el que ninguna totalidad podría aparecer.” *Ibidem*. p.158

²⁹ “En la filosofía que nos ha sido transmitida, no sólo el pensamiento teórico sino todo movimiento espontáneo de la conciencia, aparece conducido de nuevo a sí mismo. No sólo el mundo comprendido por la razón deja de ser otro porque la conciencia se encuentra ahí, sino que cualquier *actitud* de la conciencia—es decir valorización, sentimiento, acción, trabajo y, más en general, compromiso— es en última instancia autoconciencia, es decir, identidad y autonomía. La filosofía de Hegel representa el resultado lógico de tal alergia fundamental de la filosofía.” Levinas, *La huella del otro*, Ob. Cit. p.50

³⁰ Jabès, *El libro de las preguntas*, Vol. I. Ob. Cit. p.19

³¹La noción de *excedencia*, esencial en el pensamiento de Emmanuel Levinas, se refiere a una experiencia que desborda la Totalidad, que no se deja tematizar o aprehender por medio de categorías, y que se origina en la irrupción de lo absolutamente Otro. Esta experiencia es una experiencia de trascendencia, que rebasa la *Totalidad* para volcarse en lo *Infinito* como aquello que “permanece siempre exterior al pensamiento” (*Totalidad e Infinito*) La *excedencia* es la «salida del ser y de las categorías que lo describen», a partir de la

Levinas³², más que a través de la relación que interpela a un *alguien* concreto, al otro que a su vez nos interroga al mirarnos. Esta dimensión es ya, desde un principio, infinita.

Escribir es pues un ejercicio de desfragmentación, una pérdida del propio centro, una renuncia que deja libre a la palabra, para que surja como apertura radical hacia lo Otro: “¿Escribir será, en el libro, volverse legible para todos y, para sí mismo, indescifrable? (¿Ya no lo dijo Jabès?)”³³ Advierte Maurice Blanchot.

La propuesta fundamental de *El libro de las preguntas* es el *desplazamiento*, la salida del esquema de la circularidad. La pregunta parece darse la vuelta creando un bucle³⁴, se pone a sí misma en interrogación. Pero esta auto-inquisición es apertura infinita, invitación que se tiende hacia el otro. La fuerza interrogativa de la palabra reside en su poder dialógico.³⁵

1.1. *La hospitalidad y la escritura*

relación ética que funda el no-lugar, en palabras de Jacques Derrida, de la metafísica como meta-teología, meta-ontología y meta-fenomenología. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit. p. 116

³² Se toma a Emmanuel Levinas como referencia fundamental del planteamiento ético de la Heteronomía, sin por eso querer sugerir que el pensamiento de Jabès lo siga en todo momento. Más bien se trata, tanto en el caso de Levinas como en el de los otros autores a los cuales recurrimos, de un diálogo cuyo pluralismo será acogido por la escritura de Jabès sin por ello terminar por absorberlos.

³³ Blanchot, *La escritura del desastre*, Ob. Cit. p. 10. Ver también en: Jabès, Edmond, *El libro de los márgenes I, Eso sigue su curso*, Madrid, Arena Libros, 2004, p.8

³⁴ Derrida, hace referencia a esto en su texto “Elipsis” en *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit. pp. 402-409

³⁵ La noción de “diálogo” será uno de los elementos primordiales de este trabajo. No ignoramos sin embargo, la carga que guarda esta palabra con relación al “principio dialógico” acuñado por la filosofía alemana contemporánea, principalmente por el pensamiento de Hans George Gadamer quien otorga una importancia decisiva al fenómeno del diálogo dentro de la hermenéutica filosófica. Tampoco ignoramos la crítica que hacen autores directamente relacionados con Jabès como Derrida o Levinas, quienes perciben en esta idea de “diálogo”, una expresión más de la “metafísica de la subjetividad”, que a manera de la *Aufhebung* hegeliana, neutraliza las diferencias en función de una perspectiva más amplia. La dimensión dialógica en *El libro de las preguntas*, alude más bien a la tradición talmúdica, donde el comentario interviene sobre el texto a manera de *interrupción*. Noción que abordaremos a partir del pensamiento de Maurice Blanchot, para quién no hay verdadera conversación sino a través de la interrupción, del intervalo, *separación fundamental a partir de la cual lo que separa se convierte en relación*

El libro es un espacio vivo, un espacio *vital* y hospitalario. *El libro de las preguntas*, como hemos advertido, es sobre todo un espacio en diálogo. Su carácter plural, intersubjetivo, heterónimo, reanuda una y otra vez una conversación infinita, antigua, perdida y a la vez recuperada en la memoria.

Sobre la palabra “hospitalidad”³⁶ la escritura de Edmond Jabès, con todo y gracias a su inherente desarraigo, parece alcanzar un grado especial de comprensión, es decir, su legibilidad radica precisamente en su generosa apertura al sentido. Y sabemos que éste, el sentido³⁷, no es otro sino el lugar de la *heteronomía*, de la alteridad y de la convergencia.

En *El libro de las preguntas*, la propia vida del texto parece venir de un intento por albergar un aliento compartido, fragmentario y múltiple, más que de la expresión de una voz unitaria. De hecho, desde un principio el libro parece emerger del fondo de la *ruptura* con toda univocidad. La hospitalidad es procurada por medio de la *interrupción*, porque el libro es más que un objeto, una conversación, un lugar donde la voz tiene la necesidad de ser alternada, relevada, cedida de uno a otro indistintamente. El intervalo, como lo llama Maurice Blanchot, es esa forma de *interrupción* que permite la interlocución, condición fundante de la escucha, pausa o silencio que intercede, que funge tan misteriosamente como intermediario, que incluso podría considerarse “[...] como portador del enigma mismo del lenguaje.”³⁸

³⁶ Incluso la incluye en el título de uno de sus últimos libros: *El libro de la hospitalidad* (1991)

³⁷ Como explicaremos más adelante el movimiento deconstruccionista, que forma parte de la atmósfera intelectual que atañe a *El libro de las preguntas*, parte de un cuestionamiento de la noción saussuriana de “signo”, donde el “sentido” o la significación es el resultado de la relación entre dos polos: significado y significante. Derrida niega un origen absoluto del sentido y abre el lenguaje, por medio de la estrategia hermenéutica de la deconstrucción, a una exacerbada pluralidad de sentidos. En el caso de la escritura de Edmond Jabès, su relación con el deconstruccionismo, se cifra también en la relación heterónoma de la tradición judía con el lenguaje. El sentido, está aquí planteado como interrogante, como desplazamiento, pero también como punto de encuentro, de convergencia entre la multiplicidad de interpretaciones que dialogan en torno a una determinada cuestión.

³⁸ Blanchot, Maurice, *La conversación infinita*, Ob. Cit. p. 93

Pero los únicos huéspedes del libro, no son ya los rabinos imaginarios que lo moran y a la vez lo constituyen. El libro, cuya ambigüedad y desmesura parecen contenidas y controladas por los dos flancos del empastado que lo cierran, tiene un blanco certero: La máxima cercanía se libra en la mirada, en el *rostro*³⁹. Leer, como escribir es *hacerse semejante*⁴⁰, una forma no apropiadora de visitar el territorio⁴¹ de la escritura. El poema, como advierte Bachelard “...nos capta enteros”⁴², nos colma, nos habla desde dentro, por eso la lectura es ante todo un lazo de *amistad*. El visitante, el lector, al abrir el libro, es llamado dentro: “Y más cerca, a ti, a nosotros, a ti”⁴³ nos dice el autor, con un “nosotros” que nos inscribe, que nos da voz, e inaugura nuestra participación en un texto que está y estará siempre por hacerse.

Así como Bachelard en *La poética del espacio*⁴⁴ usa la expresión: “leer una casa”⁴⁵, refiriéndose a las narrativas de la imagen poética orientada a la función del habitar, valdría lo mismo decir para el libro, que al ser un espacio de intimidad es también susceptible de ser habitado. Tal grado de proximidad “...se confía a nuestra discreción.”⁴⁶El poeta nos

³⁹ Tendremos más adelante la oportunidad de profundizar sobre la “metafísica del rostro” que desarrolla Emmanuel Levinas.

⁴⁰Edmond Jabès en: “Edmond Jabès o la transparencia escrita”, Preámbulo, selección y traducción de Esther Seligson, Fractal, Revista trimestral: <http://www.mxfractal.org/F5jabes.html>

⁴¹ Como se verá más adelante, desde la perspectiva del judaísmo y en concreto desde la experiencia del exilio, el texto implica ya un “espacio en común”, un lugar existencial compartido, una patria. El concepto de *extraterritorialidad*, se refiere a este desplazamiento del territorio físico, a un territorio no-físico, conformado en relación con el texto como espacio vital.

⁴² Bachelard, *La poética del espacio*, Trad. Ernestina de Champourcín, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p.12

⁴³ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p. 15

⁴⁴ Ibídem. p. 53

⁴⁵ Dentro del marco de la filosofía francesa, Bachelard se encuentra entre los autores que buscaron una salida de la concepción ontológica del tiempo y del espacio. Como la mayoría de los pensamientos en torno a la imaginación simbólica, el acercamiento de Bachelard se dirige más que a un análisis formal, a una descripción profunda de nuestras orientaciones existenciales. Hay un intento por devolverle su dignidad al fenómeno poético, más allá del filtro del psicologismo o de la frialdad de cualquier análisis gramatical. En contraposición al espacio ontológico, Gaston Bachelard se dirige a la región de la intimidad y describe la imaginación poética en términos de una memoria espacializada.

⁴⁶*El libro de las preguntas* en Blanchot, Maurice, *La amistad*, Ob. Cit.p.205

abre las puertas de una⁴⁷ Morada, invitación que convoca a un estado particular de escucha, el de la traducción. Esta dimensión migratoria en la lectura, involucra simultáneamente una intimidad y una extrañeza. Por ello, resulta tan difícil enunciar cualquier pensamiento acerca de *El libro de las preguntas*, sin correr el riesgo de pasarlo por el filtro de los propios parámetros, traicionándolo, arrebatándolo de su propio espacio, que para Blanchot es el de la reserva y el de la *amistad*.⁴⁸

En última instancia, el escritor no escribe desde y para sí mismo, no construye esta Morada incompleta como un círculo cerrado en torno a sí. La escritura es primeramente un gesto hospitalario.⁴⁹ Más allá de los ineludibles ecos autobiográficos, sucede que la obra rebasa toda referencialidad. “El libro no tiene pertenencia en adelante, esto es lo que lo consagra como libro.”⁵⁰ El libro, se convierte en *excedencia*, su búsqueda intencional es la de no quedar rematado, la de no cerrar nunca *la cuestión del libro*.

⁴⁷ Porque ya no se trata de “su” Morada en un sentido de propiedad. La escritura, en este sentido heterónimo, impone al escritor una desapropiación radical de la obra que ha realizado.

⁴⁸ “Hay, así, obras que se confían a nuestra discreción. Las perjudicamos al señalarlas; o, más exactamente, las sacamos de su espacio, que es el de la reserva y de la amistad.” Blanchot, *La amistad*, Ob. Cit. p.205

⁴⁹ Hay que entender aquí el gesto “hospitalario” como un recibimiento en un lugar que ya no es siquiera el lugar del escritor. Estamos ante a la hospitalidad del libro que pierde pertenencia y que pierde incluso sentido de autoría.

La ética heterónoma de Emmanuel Levinas, intenta romper con una concepción de la hospitalidad centrada en la *ipseidad*, es decir, en términos de una relación con el otro que parte de lo mismo, que recibe al otro en los dominios del yo y que por lo tanto establece con él una relación de poder. Para Levinas, la hospitalidad es una condición a priori, no se reduce a la acogida del extranjero en el propio hogar o en la propia patria. La hospitalidad está fundada en un principio de *acogida* que Levinas entiende como una actitud primera del yo ante el otro, que va más allá de todo sentido de pertenencia. La apertura al otro en su alteridad irreductible es algo que precede incluso a la guerra, al rechazo o a la xenofobia, como advierte Derrida, pues “el cierre no es más que una reacción a una primera apertura”, apertura en virtud de la cual podemos en primera instancia, configurar una relación con nosotros mismos, en la medida en que el otro ha irrumpido en la propia *ipseidad*. En este sentido piensa Levinas la estructura del rehén, que está sujeto desde un principio a la presencia del otro que antecede al sí mismo, y cuya situación de *rehén* determina su responsabilidad.

cfr. Derrida, Jacques, *Sobre la hospitalidad*, Entrevista en *Staccato*, programa televisivo de France Culturel producido por Antoine Spire, 19 de diciembre de 1997, trad. Cristina de Peretti y Francisco Vidarte, en DERRIDA, J., *¡Palabra!*, Edición digital de *Derrida en castellano*: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/hospitalidad.htm>

⁵⁰ *Ibidem*. p.205

Escribir es abrirse a la relación con el otro que rebasa los límites de la propia existencia. Escribir *para-más-allá-de-mi-muerte*⁵¹, siguiendo a Emmanuel Levinas: la “[...] renuncia a ser contemporáneo del propio resultado, actuar sin entrar en la tierra prometida⁵².”⁵³ La palabra escrita nos mantiene en diálogo indistintamente con los vivos y los muertos⁵⁴. Extiende nuestros vínculos en una conversación que pese a la *interrupción* de la muerte, continúa. Dolor y bálsamos que acompañan a la primera palabra y en adelante la abandonan: “El escritor se borra ante la obra y la obra es deudora del lector [...]”⁵⁵, pero el lector, visitante dispuesto, tampoco puede reclamar pertenencia alguna. “Ahí está la mentira” dice Jabès “Y así, en el tiempo, la verdad es esta absurda y fecunda busca de la mentira que pagamos con nuestras lágrimas y nuestra sangre.»⁵⁶

Más allá de lo que la escritura desprenda del fondo de una memoria subjetiva, sus evocaciones rompen precisamente con los límites de dicha subjetividad, apuntan a una memoria intersubjetiva, a una memoria histórica, siempre desde una concepción no-lineal de la historia⁵⁷. Se trata de un retorno incesante “A los obsesivos interrogantes sobre la vida, la palabra, la libertad, la elección, la muerte...”⁵⁸ discontinuidad que el libro recoge en su seno, que el libro acoge y no alcanza nunca a recuperar.

⁵¹ Levinas, Emmanuel, *La huella del otro*, Ob. Cit. p.55

⁵² Abordaremos el tema de la promesa en contraste con la pregunta en el tercer capítulo de este trabajo.

⁵³ Levinas, Emmanuel, *La huella del otro*, Ob. Cit. p.55

⁵⁴ Es posible que el trágico episodio del suicidio de su hermano en Roma, guarde alguna relación con el personaje principal de *El libro de las preguntas*, Yukel, quién también se quita la vida después de que su amada Sara, habiendo sobrevivido a las torturas de los campos de concentración, pierde la razón. Resulta significativo que *El libro de Yukel* aparezca tan sólo 3 años después de la muerte del hermano de Edmond Jabès. *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p.59

⁵⁵ Jabès, *El libro de las preguntas*, Vol. I Ob. Cit. p. 45

⁵⁶ *Ibidem.* p45

⁵⁷ En términos de Walter Benjamin: “Para que un fragmento del pasado sea alcanzado por la actualidad, no puede haber ninguna continuidad entre ellos.” *Libro de los Pasajes*. Trad. L. Fernández Castañeda, I. Herrera, F. Guerrero, Madrid, Akal, 2005, p. 472

⁵⁸ *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.11

Como el Talmud, libro originado en el exilio e inspiración que resuena en cada uno de los siete volúmenes de este poema dialógico, la de Jabès es una poética de la hospitalidad tanto como una poética del exilio⁵⁹. La hospitalidad se forja en la relación dialógica⁶⁰ de lo de dentro y lo de fuera⁶¹, que Derrida ha identificado en Jabès con la relación poética⁶² entre ciudad y desierto⁶³. Estos lugares simbólicos son albergues de

⁵⁹ A primera vista puede ser que las nociones de “hospitalidad” y “exilio” parezcan extrañas o incluso opuestas. Sin embargo, este trabajo sostiene su interrelación apoyándose principalmente en el planteamiento ético de Emmanuel Levinas a partir de la desnuclearización del sujeto. En términos de Levinas, soy el *rehén* del otro, en la medida en que la relación conmigo mismo, con mi propio “estar en casa”, depende ineludiblemente de la irrupción de esta alteridad irreductible. Desde esta perspectiva la hospitalidad es primera, puesto que la *acogida* del otro antecede a mi propia *ipseidad*. Por lo tanto, el yo deja de tener su centro en sí mismo, quedando abierto, desnuclearizado en una salida hacia lo otro sin retorno. Así, la Morada y el Exilio son inseparables, al representar la Morada esta estructura de acogida, esta hospitalidad primera que es al mismo tiempo afección, pasividad, y recibimiento y el Exilio, la expresión de esta salida irreversible del yo que hace imposible permanecer en un centro o en un solo lugar.

⁶⁰ Se trata de una relación “dialógica” más que “dialéctica” en el sentido de esta alteridad irreductible. Mientras que el principio dialéctico, ya sea en Hegel o en Marx, buscaba una síntesis por medio de la oposición de contrarios, el principio dialógico, rompe con las aspiraciones a concretar una totalidad, rechaza los intentos de reducir la realidad a un sistema y abandona la pretensión de lograr una síntesis perfecta. Procura, en cambio, un principio de apertura que reconoce a los contrarios y los complementa. Participa en una búsqueda plural de la verdad, bajo la consigna de que las realidades no pueden entenderse de manera aislada, sino como parte de procesos dinámicos, abiertos e intersubjetivos. Martin Buber, por ejemplo, ha rescatado lo dialógico dentro de la filosofía bajo la consigna de que “sin tú, el yo es imposible”.

⁶¹ El planteamiento de Emmanuel Levinas abandona la diada dentro-fuera por hacer referencia a “la unidad clarificada del espacio” que hace regresar al sujeto al sí mismo y neutraliza la alteridad radical. Desde el punto de vista de la ética heterónoma, el espacio es el lugar de lo Mismo y por lo tanto el Lugar es también siempre lugar de lo Mismo. Así la *exterioridad* radical a la que Levinas apunta, no es ya de carácter espacial y por lo tanto, tampoco es ya “exterioridad” sino alteridad. No obstante, al hablar de esta no-exterioridad se está aludiendo inevitablemente a la estructura dentro-fuera para sobrepasarla. Según la interpretación de Derrida (*La escritura y la diferencia*, Ob. Cit. pp.151) la metáfora espacial sería congénita al logos. Derrida se pregunta (Ibíd. p.153) si este intento de neutralización del espacio no neutraliza también la finitud espacial de un rostro que es cuerpo y no: “Cuerpo, es decir *también* exterioridad, localidad en el sentido plenamente espacial [...] punto cero, origen del espacio, ciertamente, pero origen que no tiene ningún sentido antes del *de*, que no puede ser separado de la genitividad y del espacio que engendra y orienta: origen inscrito.” (Ibíd. p. 154,155). La alteridad misma quedaría anulada de no ser por esta ruptura del espacio. Dentro-fuera, día-noche, son estructuras que lejos de remitir a un espacio puro, neutro, “abandonado en sí”, aluden a un espacio vivido, orientado existencialmente, desplegado en y a partir de la experiencia del cuerpo. El cuerpo sin embargo, no deja de tener una presencia decisiva en el planteamiento levinasiano: “El cuerpo [...] no como un objeto entre los objetos, sino como el régimen mismo bajo en cual se ejerce la separación [...] como un adverbio más que como un sustantivo.” (*Totalidad e Infinito*, p.181) La metafísica de Levinas no es separación del mundo. Lo meta-físico supone ya lo físico como lo in-finito asume necesariamente lo finito. Levinas lo dice explícitamente en su capítulo sobre “La Morada”: “La relación con el otro no se produce fuera del mundo, pero pone en cuestión el mundo poseído.” Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, p.191

⁶² El capítulo IX (pp.185-201) de *La poética del espacio* de Gaston Bachelard nos ayuda a entender los efectos de la estructura: dentro-fuera, en el plano de la imaginación. Para Bachelard, la relación “dialéctica de lo de dentro y de lo de fuera” es una “dialéctica de descuartizamiento”, conforma la base inconsciente de imágenes que dominan los pensamientos de lo positivo y lo negativo. Para el metafísico, lo abierto y lo

memoria que guardan una relación específica con el Libro y con el origen de la palabra poética: “Nada florece en la arena o entre los adoquines, a no ser palabras.”⁶⁴

Encontramos diseminadas en todo *El libro de las preguntas*, semillas simbólicas⁶⁵ que nos remiten a la ciudad y al desierto. Pero lo que llama especialmente la atención, es

cerrado son pensamientos, por eso lo de dentro y lo de fuera dominan la oposición entre el ser y el no-ser. Pero el empeño filosófico de establecer oposiciones, para Bachelard empobrece la diversidad detrás de las distintas experiencias del ser. Entendiendo al “ser”, no desde la *neutralidad* de una perspectiva ontológica, sino desde un amplio espectro fenomenológico que aborda concretamente al “ser del hombre” en su carácter efímero y en sus múltiples aspectos. Así, Bachelard llega a definir al hombre como “el ser entreabierto” (p.193), que se encuentra tendido entre la región de lo mismo y la región de lo otro. Por otra parte, de lo que da cuenta este acercamiento fenomenológico, es de la relativa dualidad de lo de dentro y lo de fuera. Vividos por la imaginación, estos presuntos opuestos no guardan una relación recíproca ni simétrica, más bien se trata de espacios complementarios, susceptibles de invertirse en cualquier momento: “[...] si es el ser del hombre lo que se quiere determinar, ¿no se está nunca seguro de estar más cerca de sí "entrando" en sí mismo, yendo hacia el centro de la espiral? Con frecuencia es en el corazón del ser donde el ser es errabundo. A veces es fuera de sí donde el ser experimenta consistencias. A veces también está, podríamos decir, encerrado en el exterior.” Bachelard, *la Poética del espacio*, Ob. Cit. p.188

⁶³ Derrida, *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit.p.96

⁶⁴ *Ibidem*. p.96

⁶⁵ Nuestra aproximación a *El libro de las preguntas*, abrevará en gran medida de las teorías del símbolo, por ello es indispensable precisar desde ahora, a partir de que enfoque estaremos entendiendo lo simbólico. Como señala Gilbert Durand, el enfoque antropológico invierte las nociones de *símbolo* y *signo*, utilizadas por la lingüística o la teología. Para éstos últimos el *signo* es natural y plurívoco mientras que el *símbolo* es convencional y unívoco. En cambio, la antropología simbólica, distingue al símbolo por evocar algo que es inaprensible a simple vista, o que se encuentra ausente. No hay correspondencia directa, lo simbólico es precisamente una forma de «pensamiento indirecto», se aleja por completo del significado más evidente, para quedar abierto por completo al sentido. Como dice Durand “el símbolo pertenece al universo de la parábola (dando al prefijo de este término toda la fuerza que posee en griego: *para*=«que no alcanza»). “El hombre religioso y sus símbolos” Gilbert Durand en *Tratado de antropología filosófica. Los orígenes del homo religiosus*, Cord. Julien Ries, Madrid, Trotta, 1995, p.p. 84-85

Por su parte, la palabra “símbolo”, desciende del latín *simbolum* y del griego σύμβολον (sinballein) donde el prefijo: σύμ (sin) quiere decir “unir” y la terminación βολον (ballein) arrojar o lanzar, misma raíz de la palabra *diaballein* (diablo) cuyo prefijo significa “separar”. Desde este sentido etimológico el símbolo expresa dos partes que se arrojan con el fin de unirse, pero la coincidencia nunca es plena.

Es importante señalar que Durand retoma una larga cadena de autores que intentaron dar, de formas muy diversas, una definición de la noción de Símbolo. Para Mircea Eliade el símbolo es la forma en que se presenta lo sagrado o lo trascendente al ser humano, a través de la revelación de una hierofanía que es más tarde traducida y representada en forma de imagen. (*Imágenes y símbolos ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*). Para C. G Jung, “una palabra o una imagen es simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato u obvio”, oculta un aspecto “inconsciente” más amplio que nunca puede ser precisado del todo (*El hombre y sus símbolos*). Para Ernst Cassirer, el símbolo es una imagen ligada a un sentido, que permite dar forma a la amorfa desproporción de nuestra experiencia y que vincula lo inconsciente con lo consciente (*Filosofía de las formas simbólicas*). Entre estas y muchas otras definiciones puede no haber un acuerdo absoluto, pero lo que les es común y nos interesa destacar para este trabajo, es el hecho de que lo simbólico entrañe en la búsqueda humana de sentido. El símbolo es todo menos univocidad, porque el ser humano es también un ser abierto, plurívoco, que se reconfigura constantemente y que nunca acaba de colmar su sed de sentido.

cómo los valores protectores de la ciudad parecen invertirse. La ciudad se convierte en una exterioridad impersonal, donde incluso las calles quedan atrapadas entre muros:⁶⁶

“(La callejuela—un callejón sin salida—habría podido atravesar la ciudad si la hubieran dejado. Un muro le impedía el paso. Y, detrás de ese muro, las elevadas casas que el tiempo había vestido de luto. La callejuela se debatía en un rectángulo de piedras como el libro en sus límites de tinta y de papel, bajo su desgastada cubierta...)”⁶⁷

En otro fragmento⁶⁸, los muros de la ciudad son el signo mismo de la alienación, plagados con la hostilidad de las letras escritas con tiza blanca que el escritor identifica en dos idiomas: “MORT AUX JUIFS, JEWS GO HOME”⁶⁹.

Pero al girar las páginas⁷⁰, mientras el escritor camina por los barrios desconocidos del recuerdo⁷¹, las calles de la ciudad parecen disolverse en el desierto. El recuerdo regresa a lo inmemorial, habitado por la vastedad de la arena que cubre los caminos trazados para empezar de nuevo.

El desierto, que comúnmente ha sido pensado como el sitio mismo del desamparo, se vuelca a la interioridad y se convierte en refugio de lo inmemorial: “«Llevo dentro de mí los desiertos⁷², la arena caliente del silencio [...]» Reb Sim”⁷³ Un lugar donde mantener

⁶⁶Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.33

⁶⁷Ibidem. p.33

⁶⁸Este episodio remite explícitamente a una experiencia vivida por el autor en el barrio de Odéon en París, como aparece relatado en *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p. 63

⁶⁹Jabès, Edmond, *Le livre des questions*, Francia, Gallimard, 2010, p.56

⁷⁰Del apartado 1 al apartado 2 (pp.53-62) de *El libro del Ausente*, parece haber una continuidad en cuanto al tema de la infancia y una relación entre estos dos recuerdos narrados incompletamente: la ciudad y el desierto.

⁷¹Jabès, *El libro de las preguntas*, Vol. I. Ob. Cit. p.53

⁷²Imagen que parece hacer eco de la sentencia nietzscheana: « ¡Ay de aquel que esconde desiertos en él!», pero que guarda una relación de orden distinto con el desierto. Para Nietzsche el desierto es el lugar del duelo, extensión donde *lloran leche corazones de dátil*, anchura indiferenciada, el desierto es una fuerza devoradora, contra la cual es imposible resistirse «el desierto crece» «engulle» y «liquida» y escribir significa ofrecerse, en cierta medida a esta liquidación, vivir el desierto en carne propia; para Jabès en cambio, el desierto está antepuesto, es el refugio hospitalario de toda escritura. Derrida advierte la *diferencia* entre estas dos formas de acoger el desierto: “El poeta de escritura no puede sino consagrarse a la «desgracia» que Nietzsche requiere para aquel —o que promete para aquel— que «esconde desiertos en él». El poeta—o el Judío— protege el desierto que protege su palabra que no puede hablar más que en el desierto; que protege su escritura que no puede surcar sino el desierto.” Derrida, *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit. p. 96

a salvo, a espacio abierto, esa otra soledad indispensable, tan frágil y tan profunda como nuestros vínculos. El desierto* para Jabès es también el signo de una hospitalidad extensa, inagotable, lugar donde se borran las huellas a nuestro paso, donde «...El camino está siempre por encontrarse. Una hoja blanca está llena de caminos....»⁷⁴

"A mediodía se encontró ante el infinito, ante la página blanca. Todo rastro de pasos, toda pista, habían desaparecido. Sepultadas. Desde la tienda que plantó al llegar— ¿cómo no fue arrebatada?— asistió a las complejas improvisaciones del viento. Le oyó, de pronto, reír con la arena, bailar con la arena, divertirse e irritarse con sus numerosos granos, hasta hacerse, en su deseo, un dios de arena enloquecido que arrastraba monstruosas criaturas aladas a la conquista del universo."⁷⁵

En esta total provisionalidad, a la intemperie, es donde el escritor encuentra su lugar, o más valdría decir el no-lugar donde alojarse. “La morada que construye el poeta con sus «puñales robados al ángel»⁷⁶ es una tienda ligera, hecha de palabras en el desierto donde el Judío nómada queda afectado de infinito y de letra. Roto por la Ley rota.”⁷⁷

1.2. Resonancias Talmúdicas y Cabalísticas en *El libro de las preguntas*.

Emerge aquí la cuestión fundamental que atraviesa esta obra: el libro lleva sobre sí “el pecado del libro”⁷⁸, es decir, el problema del paso de la tradición oral a la tradición escrita.

⁷³Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.222

* Ver en Anexo. 2 Imagen del desierto confrontado con manuscrito de Edmond Jabès

⁷⁴ Edmond Jabès en Derrida, *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit. p. 96

⁷⁵Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.59

⁷⁶Se refiere al pasaje bíblico (Génesis XXXII, 25-30) cuando Jacob lucha con el ángel y éste le cambia el nombre. Lo llama Israel, nombre que adoptará después la tierra del pueblo judío. *cfr. La Santa Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento*, Versión Reina Valera 1909

⁷⁷ Derrida, *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit. p.96

⁷⁸ “«Tú llevas sobre ti el pecado del libro.»” Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.44

“Adivinas que doy mucho valor a lo que se dice, más posiblemente que a lo que está escrito, porque en lo escrito falta mi voz y yo creo en ella. Quiero decir la voz creadora, no la voz cómplice que es sierva.”⁷⁹

La importancia que concede Jabès a la voz, es clave para entender la capacidad dialógica de *El libro de las preguntas*. Éste, como el resto de su obra, mantiene una relación viva con la tradición que le precede. En el judaísmo, la escritura implica un cierto acto de *subversión* porque remite a la ruptura de las tablas⁸⁰. Surge de la desobediencia: poner por escrito el contenido de una tradición cuya transmisión tenía lugar en la intimidad de la escucha. De la boca al oído la palabra conserva su aliento. De ahí la importancia de leer *bejavruta*⁸¹ (entre dos y en voz alta) el texto sagrado, costumbre que además guarda también un hondo rechazo al empoderamiento, a la tentación de sentirse legítimos dueños de la palabra. Por ello el texto sagrado está siempre descifrándose, su significado aguarda una lectura compartida, el “sentido” se abre en compañía del otro.

Ahora bien, esta sugerida preeminencia de la oralidad sobre la escritura⁸², que se advierte también en el pensamiento de E. Levinas⁸³, está fundada en el potencial creativo del lenguaje. La voz de la palabra, alude a su respiración, a su carácter profético en el caso

⁷⁹ *Ibidem*, p.69

⁸⁰ Éxodo XXXII, 19, Ob. Cit.

⁸¹ El término “Bejavruta” proviene del arameo y “[...] describe una situación que podría traducirse como “en compañía” o incluso “en amistad”[...]” Rabinovich, Silvana, *Gestos de la letra aproximación a la lectura y escritura en la tradición judía*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, Acta poética (1-2) Primavera-Otoño, 2005

⁸² “M. Blanchot expresa su desacuerdo a propósito de esta preeminencia del discurso oral que se asemeja a la «tranquila palabra humanista y socrática que nos hace próximo al que habla»...” en “Violencia y Metafísica”, Derrida, *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit. p.138

⁸³ En su texto “Violencia y Metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)” Jacques Derrida cita el pasaje anteriormente mencionado de *El libro de las preguntas* (nota 64) a propósito del pensamiento de Emmanuel Levinas. Explica el hecho de que Levinas privilegie a la palabra oral sobre la escritura o la obra. Por un lado, Levinas intenta ir más allá del horizonte del signo, hacia la metafísica de la *huella* como invisible absoluto. Lo que le interesa es el lugar de la palabra en la relación con el otro como trascendencia. Por otro lado, según la interpretación de Derrida, la preocupación de Levinas se orienta a salvar la vida de la palabra sin la cual, la escritura no sería otra cosa que gramática o léxico sin lenguaje. En Derrida, *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit. pp. 137, 138

de Levinas, como apertura receptiva. Apertura que no excluye a la palabra escrita, pero que si falta, la convierte en “sierva”, es decir, la priva de la posibilidad de ser recuperada y renovada en la voz del otro. La palabra poética intenta una forma de emancipación o de salida de los propios límites del lenguaje. Ruptura sobre *ruptura*, necesidad de traspasar: “La autonomía poética, que no tiene parecido con ninguna otra, supone las Tablas rotas.” señala Derrida “Entre los pedazos de la Tabla rota, brota el poema y se enraíza el derecho a la palabra.”⁸⁴

Esta diferencia, la que transporta lo audible a lo visible y viceversa, lo visible a lo audible, porque la palabra es siempre entrecruzamiento de estos dos sentidos, es la que desata en la lengua hebrea su carácter heterónimo, la que dota al texto de una profundidad interpretativa que parecería insondable.⁸⁵

En la tradición judía, la dificultad para leer los textos sagrados radica en la polisemia inherente a la propia escritura hebrea. Al ser una lengua eminentemente consonántica, no cuenta con vocales, sino con cinco consonantes (*maters lectionis*)⁸⁶ que facilitan la lectura. Cuando estas consonantes están presentes en una palabra, ésta se conoce como «plena», pero cuando están ausentes, se le llama «defectiva» y su escritura tiene que

⁸⁴ibídem. p.93

⁸⁵El francés, lengua original de *El libro de las preguntas*, cuenta con dos vocablos distintos para referir por un lado a la palabra hablada: *parole* y por otro lado a la palabra escrita: *mot*. En el uso cotidiano sin embargo, se usan ambos términos como sinónimos. (Diccionario Superior Francés-Español, Español-Francés, España, 1980, Biblograf.)

Es importante mencionar que en su análisis estructuralista del lenguaje, Saussure distingue primeramente entre Lenguaje (*Langage*) y Lengua (*Lange*). Con lenguaje se refiere a la facultad general de expresarse por medio de signos. Por lengua entiende en cambio, el conjunto de signos articulados utilizados para comunicarse: el francés, el alemán, el portugués, serían ejemplos concretos de lenguas. Por otra parte, Saussure establece la diferencia entre Lengua (*Lange*) y Habla (*Parole*), donde “Parole” se refiere al uso concreto de los signos lingüísticos en un contexto preciso, es decir, a la ejecución individual del lenguaje como facultad humana. Con esta distinción Saussure separa lo individual de lo social: “La lengua no es una función del sujeto hablante, es el producto que el individuo registra pasivamente; nunca supone premeditación, y la reflexión no interviene en ella más que para la actividad de clasificar [...] El habla es, por el contrario, un acto individual de voluntad y de inteligencia” Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1945

⁸⁶Ouaknin, Marc-Alain, *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, Barcelona, Riopiedra, 1999, p.30

valerse de los llamados “puntos vocales” o “masoréticos” para definir su sentido. Por otra parte, el texto bíblico no está puntuado, está escrito de corrido sin comas ni puntos que separen y den coherencia al texto. Mar-Alain Ouaknin⁸⁷, rabino y filósofo francés señala que dentro de esta tradición “La primera función del lector es la de introducir *rupturas*⁸⁸ entre las letras para formar palabras; entre ciertas palabras para construir frases; entre ciertas frases para cerrar y abrir párrafos y, finalmente entre los párrafos para hacer que emerjan libros.”⁸⁹ Se dice que las dimensiones de la Torá superan al Universo⁹⁰, porque la ley de Dios desborda los preceptos, pero también porque esos preceptos o principios (*Qelalim*) que fueron otorgados a Moisés en el monte Sinaí, fueron originalmente transmitidos en forma oral, de generación en generación y posteriormente recogidos por los sabios del Talmud. Así, la tradición escrita, el *Tanaj*⁹¹ está siendo alimentada y cohesionada incesantemente por la tradición oral, cuya transcripción constituye el *Talmud*⁹², libro que abre un espacio dialógico, habitado por los comentarios rabínicos que se dan cita en torno a la ley. En algunas páginas, incluso los márgenes⁹³ internos y externos están poblados y recubiertos de escritura.*

⁸⁷ Marc-Alain Ouaknin (1957) es un filósofo, poeta y rabino francés. Teórico e intérprete del Talmud y autor de: *Elogio de la caricia*, *Mystère de la Kabbale* (2000) y *El libro quemado. Filosofía del Talmud* (1999), que debe su nombre a Rabí Nahmán de Braslav, maestro hasídico de fines del siglo XVIII que una vez terminado, decidió quemar su propio libro.

⁸⁸ Las cursivas son mías.

⁸⁹ Ouaknin, *El Libro Quemado. Filosofía del Talmud*, Ob. Cit. p.116

⁹⁰ *Ibidem*. p.30

⁹¹ No hay equivalente en hebreo para la palabra Biblia, el TaNak abarca los 36 libros (de los cuales la tradición sólo cuenta 24) divididos en tres partes: *Tora*, *Nebiim* y *Ketubim*, de cuyas iniciales se constituye el nombre.

⁹² Ouaknin, *El libro Quemado. Filosofía del Talmud*, Ob. Cit. p.49

⁹³ “La página talmúdica, desde su primera edición de 1523, se presenta, esencialmente, a tres columnas. En el centro, el texto de la *Guemará* y de la *Mishná*. En la columna interna (respecto al eje central del libro) se encuentra el comentario Rashí, en caracteres precisamente llamados «de Rashí», mientras que el texto central está escrito en caracteres hebreos cuadrados. En el margen externo, la columna de los comentarios de los tosafistas, también impresa en «caracteres de Rashí». Pero al margen de esos márgenes, hay todavía comentarios, a menudo a manera de simples llamadas; sistemas de concordancia intertextual.” *Ibidem*, pp.83, Ilustración. p.84

* Ver en: Anexo 3. Página talmúdica.

Así, para el pueblo judío, cuya historia es una historia de errancia, que no pertenece exclusivamente a una patria o a un territorio específico, el paso de la ley oral a la ley escrita significó también una cuestión de necesidad, por el peligro que corría la continuidad de la transmisión oral. Más allá de la desobediencia, el acto de poner por escrito otorga un lugar, un refugio concreto a la memoria colectiva y un punto de reunión a quienes la habitan. Por eso el pueblo judío, encuentra en *El Libro* su Morada. A este respecto, señala Jabès⁹⁴, la relevancia de que uno de los nombres de Dios en hebreo sea: *Hamakom*, que quiere decir precisamente “lugar”. Dios mismo en el texto se exterioriza como lugar, como Morada. En esto radica el sentido último de El Libro: «Dios sucede a Dios y el libro al libro.»⁹⁵

Por otro lado, la Morada está tendida en la consigna de que “No hay recepción pasiva de la Tradición.”⁹⁶ Tiene que ser conservada en su carácter de apertura, en su carácter dinámico. El ejercicio de lectura de los textos sagrados tiene un sentido creativo, involucra la participación del lector y la integra al texto. Es precisamente **la pregunta** la que abre el lugar a la *heteronomía*, la que reinaugura una y otra vez la posibilidad de una lectura fértil, la entrada y participación del lector en el complejo del texto.

“El Talmud, dice Ouaknin “... es el lugar del conflicto de las interpretaciones”⁹⁷, hospeda un universo de sentidos que pueden contraponerse, pero que el libro hace cohabitar. “El libro nos vincula.”⁹⁸, nos reúne en un mismo lugar, a través de la vorágine de signos y de gestos. Tiende un horizonte común, sin anular por ello la alteridad y la diferencia: “Hacer preguntas, para un judío [...]” dice Jabès “[...] es seguir manteniendo

⁹⁴ *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p.37

⁹⁵ Edmond Jabès, citado en: Derrida, *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit. p. 402

⁹⁶ Ouaknin, *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, Ob. Cit. p.40

⁹⁷ *Ibidem*. p.16

⁹⁸ Jabès, *El libro de las preguntas*, Vol. I Ob. Cit. p.77

abierta la cuestión de la diferencia.”⁹⁹ La Morada, en tanto que construida o deconstruida¹⁰⁰ a base de preguntas, se sostiene paradójicamente en su provisionalidad, en la conciencia de que cada intervención, de que cada comentario sigue siendo una pregunta, de que esta Morada está y estará siempre amenazada.¹⁰¹

En *El libro de las preguntas*, El Talmud, y las fuentes rabínicas en general son una de sus principales motivaciones, como también resuenan algunos pensamientos de la vertiente cabalística¹⁰², que constituye la cuarta lectura (*Sod*¹⁰³) u orientación mística en la exégesis del texto sagrado.

⁹⁹ *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p.52

¹⁰⁰ En *Del desierto al libro*, Marcel Cohen cita a Jabès: «*El libro no se construye sino que se desconstruye. Esta desconstrucción es el retorno a la palabra inicial*». A propósito de lo cual Jabès aclara: “—Desconstruir el libro es, en efecto, recobrar las primeras palabras, las que, página a página, han creado el libro. Siempre hay una palabra que se resiste a ser borrada. Palabras obstinadas que nunca agotamos. No tenemos nada que decir sino mucho que preguntar. Las palabras obsesivas son precisamente aquellas que están en el origen de este interrogante y de un interrogante más general que desencadenan. ¿Qué es entonces esta palabra inicial? Puede ser una insoportable ausencia de palabra que, sin darnos cuenta, ésta vendrá a colmar al manifestarse.” Este ejercicio regresivo, esta suerte de borrado que es la escritura, está completamente ligada a la tradición talmúdica, que vuelve reiteradamente sobre el texto, en un esfuerzo por recuperar el “sentido original” y queda abierta la pregunta de si este “origen” en la palabra no sería otra cosa más que su ausencia. Jabès, nos lleva constantemente a estos límites, al filo de la cuestión donde lo único que queda es preguntar. *Ibíd.* p.130

¹⁰¹ Paráfrasis. Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.37

¹⁰² El propio autor menciona su aproximación a la Cábala, conjuntamente a su exhaustivo interés por el Talmud, vinculando ambas fuentes (como él lo dice textualmente) a “...la misma obsesión por el libro.” *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p.99

Derrida también da testimonio de ello: “[...] Jabès es consciente de las resonancias cabalísticas de su libro. Incluso juega con ellas a veces.” *cfr.* “Edmond Jabès y la cuestión del libro” en *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit.p.102

¹⁰³ Hay un pasaje talmúdico que se encuentra en el tratado de *Haguigá*, que relata la entrada de cuatro sabios a los misterios del *Pardes* (Paraiso). De estos cuatro, Ben Azaí miró y murió, Ben Zomá miró y enloqueció, Aher cortó unas plantas del *Pardes* y Rabbí Aqibá fue el único que salió en paz. Esta alegoría a menudo se ha vinculado con las cuatro orientaciones o niveles de lectura: *El Peshat* es el primer nivel, mantiene una fidelidad al texto, su significación alude directamente al mismo, cada palabra se explica por sí misma y puede ser entendida en el contexto general de la frase o el pasaje involucrando además la gramática y la Historia; *El Rémez*, segundo nivel, parte de algo que no está explícitamente presente en el texto, lo interpreta en forma elíptica, de aquí que salga de la lógica binaria de lo verdadero y lo falso para abrirse a la lógica del sentido; *El Derash* consiste propiamente en aquello que no está en el texto y cuya ausencia exige ser colmada, se desapega por completo del sentido literal e indaga en todas las posibles cuestiones a ser planteadas en relación con el contexto, da lugar a múltiples explicaciones que pueden coexistir sin contradecirse, ninguna de ellas es tomada en ningún momento como más verdadera o falsa que otra; finalmente *El Sod* es el cuarto y último nivel de lectura, se aboca a buscar el sentido oculto o secreto detrás del texto, se aleja así por completo de una significación literal. Desde esta perspectiva la Torá debe ser leída como un texto codificado, en cada uno de los signos que lo componen: letras, vocales, coronas, puntuación e incluso los espacios en blanco que separan y unen las letras, hay un sentido secreto que no puede ser notado a simple vista y que debe ser

La palabra *Cábala* significa simultáneamente “tradición” y “recepción”. Según esta línea exegética, cuando la Ley fue entregada a Moisés en el monte Sinaí, Dios hizo una segunda revelación, en la cual otorgó su significado secreto y las bases para interpretarlo.¹⁰⁴ La tarea a la que se abocaron los cabalistas de los siglos XII y XIII, consiste en desentrañar este significado oculto por medio de distintas técnicas. Por ejemplo: leer de corrido sin *interrupción*, entre palabra y palabra, o formando palabras nuevas a partir de las iniciales (Notaricón), o buscando la correspondencia numérica de los caracteres¹⁰⁵ (Guematría), o en una permutación de las sílabas a manera de anagrama (Temurá) o bien en una lectura de los espacios en blanco entre letra y letra. Así, la interpretación se despliega también en un universo de significados posibles, que sin embargo se quedan siempre en meros acercamientos. El conocimiento de estos principios secretos, aunque estuvo ligado también al vehículo de la tradición oral, era entendido más como una enseñanza por implicación que por aseveración¹⁰⁶, es decir, el carácter de estas experiencias, era asumido en última instancia como intransferible.

Con referencia a la Morada, en *El libro de las preguntas* traslucen ecos de algunos pasajes del Zohar¹⁰⁷ —por ejemplo: al principio del Bereschit se describe la creación en

desentrañado por medio de distintas técnicas que abren y recomponen el sentido del texto. Esta forma de comentario es característica sobretodo en la literatura cabalística. Ouaknin, *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, Ob. Cit. p.104-108

¹⁰⁴ “El uso de la palabra *Cábala* con esta acepción se origina en el círculo de Isaac *el Ciego* en Provenza, en 1200.” Muñiz-Huberman, Angelina, *Las raíces y las ramas, fuentes y derivaciones de la Cábala hispanohebraea*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.p. 13-14

¹⁰⁵ En hebreo no hay caracteres propios para los números, sino que las mismas letras cumplen con esta función.

¹⁰⁶ Muñiz-Huberman, Angelina, *Las raíces y las ramas, fuentes y derivaciones de la Cábala hispanohebraea*, Ob. Cit. p.15

¹⁰⁷ El *Sefer Ha-Zohar* o “Libro del esplendor”, escrito en Castilla durante el Siglo XIII por Moisés de León, constituye junto con el *Sefer Yetzirá*, el texto más representativo de la tradición Post-Talmúdica (Scholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Barcelona, Siruela, 1996, p.179) Moisés de León, autor, recopilador y editor de este libro, lo atribuye a un sabio del siglo II: Simón ben Yohai y asegura haber transcrito la obra de un antiguo manuscrito. Sin embargo, a su muerte su viuda confiesa la inexistencia de tal manuscrito. También Scholem, basándose en un estudio paleográfico, observa que el estilo, e incluso algunos

términos de un edificio («palacio interior») que se despliega a partir del resplandor originario y que no es habitable hasta que es sembrado con la simiente divina “...como el gusano de seda se encierra en un palacio de su propia producción...”¹⁰⁸ En *El libro de las preguntas*, justo después del fragmento que habla sobre el profeta Nathan¹⁰⁹ que se ahogó en su propia alma, aparece una imagen que nos remite explícitamente al pasaje citado del Zohar: “Los hombres de mi raza crecen dentro de un capullo. Están encerrados en sus temores y en sus convicciones. Pertenecen a la familia de los gusanos de seda—gusanos de noche de seda— y de los peces, cuyo capullo es el océano.”¹¹⁰

La doctrina de la Cábala, parte de las emanaciones divinas o *sefirot*, que son la vía de enlace entre Dios y el mundo. Se busca desvelar, combinando las diez *sefirot* con las veintidós letras hebreas, el mayor misterio posible: el nombre de Dios¹¹¹ que se encuentra ausente y solamente sugerido¹¹². Cada *sefirá* es uno de los nombres o aspectos más comunes de Dios: *Hojmá*(sabiduría), *Biná* (entendimiento), *Jésed* (compasión), *Gevurá* (fuerza), *Tiféret* (belleza) *Nétzaj* (eternidad), *Hod* (gloria), *Yesod* (fundamento), *Maljut* (reino), y una décima esfera que corresponde a la *álef*, letra áfona que contiene en potencia todo el alfabeto hebreo y el nombre verdadero de Dios¹¹³. El esquema del árbol sefirótico, puede ser leído también como una *Morada Cósmica* conformada por senderos que

errores repetitivos, coinciden con otros textos escritos por Moisés de León. (Muñiz-Huberman, Angelina, *Las raíces y las ramas, fuentes y derivaciones de la Cábala hispanohebraica*, Ob. Cit. p.23). Sin embargo, todo parece indicar que se trata de otro libro que recoge los fragmentos exegéticos de la tradición oral de los cabalistas, que se mantuvo durante mucho tiempo en secreto por ser perseguida y juzgada de herética.

¹⁰⁸ El Zohar, Vol. I. Trad. de León Dujovne, Buenos Aires, Editorial Sigal. p.55

¹⁰⁹“Para unos, Nathan es, al margen de los tiempos, el sabio con dones adivinatorios a quien se consulta. [...] Aterrador algunas veces como lo eran los cabalistas.” Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.83

¹¹⁰ *Ibíd.* p. 87

¹¹¹ “En varios pasajes, Gikatia...” (finales del siglo XIII) “...menciona que la Torá está tejida con el nombre de Dios.” Muñiz-Huberman, Ob. Cit. p.17

¹¹² *Ibíd.* p.14

¹¹³ *Ibíd.* pp.15, 25

representan plenamente su dinamismo y su apertura¹¹⁴. Así aparece plasmada la imagen del árbol en *El libro de las preguntas*:

“El árbol es el símbolo de unidad del universo que la sombra y la luz reivindican. Es el deseo exacerbado y colmado que ha regido mi vida y por el que he penetrado en la muerte.”¹¹⁵

Este árbol cósmico se tiende así como una forma de espacialización que da unidad, por medio de la imagen simbólica¹¹⁶, a la multiplicidad de aspectos o atributos de Dios. Surge aquí nuevamente, la concepción de Dios como un lugar habitable, que tiene su correlación efectiva en el carácter cósmico del Libro.¹¹⁷

La *Shejiná*¹¹⁸, símbolo presente tanto en la literatura talmúdica¹¹⁹ como en la cábala teosófica, implica una gran variedad de significaciones. Se le conoce literalmente como “Presencia” o “Morada” divina. De acuerdo a la cábala teosófica, corresponde al momento de verdadera individuación de Dios, en el cual Él se refiere a *sí Mismo*¹²⁰ en primera

¹¹⁴ Parto de la descripción que menciona Scholem del árbol sefirótico como una expresión simbólica de Dios, en términos de un ser vivo u “organismo místico” Scholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Ob. Cit. pp. 235

¹¹⁵ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p. 274

¹¹⁶ Scholem. Ob. Cit. p.235

¹¹⁷ “Ezra ben Salomón, cabalista del círculo de Gerona, escribió: “Los cinco libros de la Torá son el *Nombre del Sagrado*, bendito sea Él.” La luz mística que emana de estos libros o Pentateuco es, por lo tanto, el gran Nombre de Dios. Esta misma idea fue retomada por el autor del *Zohar*, el libro clásico del cabalismo español. La idea siguiente es que la Torá es el instrumento de la Creación, porque el Nombre tiene poder y emite las leyes y la armonía que gobierna la existencia. [...] La Torá no está separada de la esencia divina, no fue creada, en el sentido estricto o literal, sino que representa la vida secreta de Dios. Para otros cabalistas, la Torá no es sólo el Nombre de Dios, sino la explicación del Nombre de Dios. Se identifica con la sabiduría o *hojma (sofía)* de Dios, que es una de las emanaciones divinas o *sefirot*. La posición más extrema es la de los cabalistas que llegaron a afirmar que Dios mismo es la Torá: las letras serían el cuerpo místico de Dios, y Dios, el alma de las letras.” Muñíz-Huberman, Ob. Cit. p.16

¹¹⁸ “Habitación de Dios en el mundo. En la literatura talmúdica y en el judaísmo rabínico, la *Schekina* representa a Dios mismo ejerciendo su actividad en el mundo, y en particular en Israel.” *Diccionario de los Símbolos*, Dir. Jean Chavalier, Barcelona, Editorial Herder, 1986.

¹¹⁹ “...en hebreo *Mishkan* o «Habitación de Dios», palabra cuya raíz es la misma que la de *Shekinah*.” Guénon, René, *Sobre Kabala y Judaísmo*. p.17

¹²⁰ Esta inmanencia, esta afirmación del sí Mismo en primera persona es lo que es puesto también en cuestión desde el exilio.

persona, y este “Yo”, dice Scholem es la presencia o inmanencia divina que se traduce como *Shejiná*¹²¹. Dentro del esquema del árbol sefirótico, la *Shejiná* ocupa el sitio de Maljut o reino¹²², porque simboliza la presencia de Dios en el mundo¹²³, el lugar de la revelación, el punto en el cual el ser humano, al alcanzar el más profundo entendimiento de sí mismo, alcanza también la conciencia de la presencia divina.¹²⁴ Asimismo, la *Shejiná* lleva implícito un amplio simbolismo sexual, en lo que se refiere a la relación de Dios consigo mismo en el mundo de las *Sefirot*: Atribuida al aspecto femenino de Dios¹²⁵, consume la “unión sagrada” de los dos principios (activo y pasivo) que conforman su plenitud¹²⁶. Finalmente, la *Shejiná* guarda relación con el tema que atañe especialmente a nuestro planteamiento: el Exilio. Por un lado, para los cabalistas, el acto de los actos, el acto creador, no pudo ocurrir más que dentro de Dios mismo, sin embargo para que esto sucediera tuvo que darse una suerte de repliegue o retirada de la divinidad, para ceder un espacio a la creación del mundo.¹²⁷ Por otra parte, el aspecto exiliario de la *Shejiná* está relacionado con la influencia del gnosticismo y con la interpretación de esta última emanación como la “hija de la luz”¹²⁸ que cae en los abismos de la materia y está destinada

¹²¹ “Ésta es la etapa de verdadera individuación en la que Dios como persona, dice «Yo» refiriéndose a sí mismo. Este Yo divino es, según los cabalistas teosóficos—y esta es una de las doctrinas más profundas y más importantes—, la *Shejiná*, la presencia e inmanencia de Dios en toda la creación.” Scholem, Ob. Cit, p.240

¹²² *Ibidem.* p.235

¹²³ *Ibidem.* p. 254,255

¹²⁴ *Ibidem.* p. 240

¹²⁵ *Ibidem.*p.253, 256, 257

¹²⁶ *Ibidem.* pp.249-252

¹²⁷ *Ain*, que en hebreo significa *Nada* y que en la teosofía cabalística simboliza el principio oculto de Dios, la raíz de las raíces de donde se desprende el árbol sefirótico, tiene las mismas consonantes que la palabra *Aní* que significa “Yo”, primera persona representativa del último estadio (*Shejiná*) de las emanaciones divinas. *Ibidem.* pp.241,242

¹²⁸ *Ibidem.*254

a errar por la tierra en un lamento perpetuo. Este símbolo se ha identificado a menudo, como señala Scholem¹²⁹, con el “arquetipo místico” de la comunidad de Israel.

Todo esto nos interesa porque el sentido exiliario de la Morada permea a profundidad tanto el contenido como la estructura de *El libro de las preguntas*. Pero el Exilio, en Jabès, parte de un distanciamiento que le permite dialogar tanto con la tradición religiosa como con el pensamiento místico sin agotar ni subordinar su escritura a ninguno de estos dos discursos. Las resonancias mencionadas están presentes y mantienen un diálogo al interior de *El libro de las preguntas*, pero no son nunca comprometidas ni establecidas. El escritor se mantiene al margen, persiste sobre la *ruptura* de la cual es originaria la escritura. Rescata desde la no-pertenencia los ecos múltiples de esta tradición milenaria y los traduce en las voces de sus propios *rabinos imaginarios*. Atrevimiento que aparentemente, como se sugiere en un pasaje de *El libro de las preguntas*¹³⁰, le será reprochado por una parte de la comunidad judía. Aunque Derrida, le da otra lectura al texto, advirtiendo que la disputa tiene que ver con la discusión interna que el escritor vive en la “...no coincidencia de sí mismo consigo.”¹³¹ Lo cierto es que, ente sus “hermanos de raza” y él hay una diferencia substancial en lo que se refiere al seguimiento de la ley. Sin embargo esta diferencia, esta relación de extranjería que sostiene el autor hacia cualquier conformación identitaria, será el rasgo que lo una más profundamente al judaísmo.¹³² Para Jabès, «El judío no sólo hace preguntas: se ha vuelto él mismo en una **pregunta**¹³³»¹³⁴

¹²⁹ *Ibíd.* p.235, 254

¹³⁰ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. pp.65-67

¹³¹ “Jabès no es un acusado en este diálogo, lleva dentro de él el diálogo y la discusión. En esa no coincidencia de sí mismo consigo, es más judío y menos judío que el Judío. Pero la identidad consigo del judío quizás no existe.” Derrida, *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit. p.102

¹³² *Ibíd.* p.102

¹³³ Las negritas son mías

¹³⁴ *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*. Ob. Cit. p. 105

“El escritor es un pasador y su destino tiene siempre una significación liminal.”¹³⁵ Construye, hace un refugio con palabras en “...esa parcela de nada”¹³⁶ donde se encuentra, pero él mismo funge únicamente como apertura, “El escritor, constructor y guardián del libro” dice Derrida “...se mantiene en la entrada de la casa”¹³⁷, su sitio está *en el umbral*.¹³⁸

1.3. Palabra que se confunde con cuerpo

«Sueñas con tener un lugar en el libro y, al punto,
te conviertes en una palabra compartida
por los ojos y los labios.»¹³⁹
Edmond Jabès

La Morada de la que hemos venido hablando se ha planteado en términos de memoria y de escritura, pero el entrecruzamiento que hace de la memoria y de la escritura experiencias espaciales, tiene lugar en el cuerpo. No por nada el pensamiento de Gastón Bachelard¹⁴⁰ describe la función poética del habitar relacionando la distribución de la casa con el cuerpo.¹⁴¹ Todas nuestras vivencias se originan y extienden a partir de un emplazamiento cuyo punto de escisión y comienzo es el cuerpo, lugar que separa y a su vez conjuga, en una aparente confusión, lo de adentro y lo de fuera. Para la imaginación

¹³⁵ *Ibíd.* p. 103

¹³⁶ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.59

¹³⁷ En diálogo que aparece en las primeras páginas de *El libro de las preguntas* (p.22-25) un interlocutor anónimo pregunta: “— ¿Estás en el libro?” a lo que la otra voz responde: “Mi lugar está en el umbral.” *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.23

¹³⁸ Derrida, *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit. p.103

¹³⁹ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.35

¹⁴⁰ Bachelard, *La poética del espacio*. Ob. Cit.

¹⁴¹ Si nuestra memoria tiene un carácter espacial, es en la medida en que no solamente nuestras percepciones, recuerdos y pensamiento están situados y organizados con relación a un espacio, sino que es el cuerpo en primera instancia, como también lo señaló Merleau-Ponty, el lugar a partir del cual se despliega el carácter espacial de nuestra existencia: “Y finalmente, lejos de que mi cuerpo no sea para mi más que un fragmento de espacio, no habría espacio para mi si yo no tuviera cuerpo.” Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta De Agostini, 1994, p.119

poética este es el lugar propio de la palabra, un espacio que se abre como respiración, que ya no es interior o exterior sino apertura, fecundidad y pulso.

A lo largo de todo *El libro de las preguntas* encontramos una suerte de fusión entre palabra y cuerpo. Cada letra imprime su gesto, la escritura es el rastro de una corporeidad atenta. La relación del escritor con la palabra es entrañable. Abundan imágenes que confirman un lazo carnal, a veces erótico, que parece impeler a la palabra en todo momento a convertirse en cuerpo:

“*La palabra es virgen. He asistido a su despertar.*”¹⁴²

Escribe Jabès. Y en otro fragmento:

“*Dos palabras como dos pechos*”¹⁴³

La escritura es carne de nuestra carne. Se escribe a pulso:

«Si la tinta tiene reflejos rojizos, es porque está mezclada con nuestra sangre.»¹⁴⁴

«Todos los caminos son de carne»¹⁴⁵;

Y el texto es un territorio insondable, abierto y remoto:

“He hecho correr la tinta por el cuerpo adivinado de cada letra para que viva y muera de su propia savia”¹⁴⁶

Pero ¿qué otra cosa es la palabra sino aliento? El texto vive porque respira y esa mecánica del pulso no se agota al escribir. Es el lector el responsable de insuflar, de llenar la palabra con su aliento. Acción que nos vuelve a remitir al imperativo judío de leer *bejavruta*: “en compañía”, “en amistad”¹⁴⁷ y por lo tanto al corazón mismo de la heteronomía.

¹⁴² Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.93

¹⁴³ Ibídem. p.159

¹⁴⁴ Ibídem. p. 131

¹⁴⁵ Ibídem. p.132

¹⁴⁶ Ibídem. p.42

¹⁴⁷ Rabinovich, *Gestos de la letra: aproximaciones a la lectura y escritura en la tradición judía*, Ob. Cit. p.

En *El libro de las preguntas*, esta corporeidad de la palabra, no está simplemente dicha, queda marcada, tallada sobre el texto, cifrada en los desdoblamientos deconstructivos de la lengua, como bien lo hizo notar Jacques Derrida¹⁴⁸: «“*Mañana (Demain) es la sombra y la flexibilidad de nuestras manos (de nos mains).*”¹⁴⁹En esta clase de detalles, la escritura de Jabès manifiesta su máxima filiación a la tradición judía, que no solamente comprende la relación carnal con la palabra, sino que parte ella misma de un escrutinio incansable de los niveles significativos del lenguaje. Nuevamente nos encontramos ante la necesidad de recuperar las huellas de dicha tradición, tras la particular manera de Jabès de explorar la relación del cuerpo y la palabra.

Dentro del judaísmo, como ya se ha mencionado, el peso que se ha dado a la palabra escrita es inseparable de su componente oral: el comentario, que asegura la renovación y la restitución del texto. Como advierte Silvana Rabinovich siguiendo a Henri Meschonnic¹⁵⁰, la oralidad no se refiere estrictamente a lo hablado, forma ya parte también de la escritura, no solamente en el marco de la lengua hebrea sino en el territorio de la literatura en general. La escucha que exige esta dimensión oral se dirige, sea cual sea el caso, a la dimensión poética de la palabra, escrita o hablada. Así, el sentido poético de la lectura *bejavruta* reside en la necesidad de *leer escuchando*, de seguir el ritmo del otro a través de la palabra y encarnarlo: “[...] se trata de preguntar acerca del estatuto de la voz y de la oralidad—esto

¹⁴⁸ Derrida, “Elipsis” en *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit. p. 409

¹⁴⁹ En el texto original, Jabès juega fonéticamente con la palabra francesa *demain*: mañana, donde están implícitas las manos: *de nos mains*: “«*Demain est l’ombre et la flexibilité de nos mains.*» Reb Derissa” Jabès, *Le Livre des Questions*, Ob. Cit. p. 417

¹⁵⁰ Henri Meschonnic (1932-2009): lingüista, traductor, ensayista y poeta francés de padres judíos rusos. Reconocido traductor del Antiguo Testamento. Ganador del *Premio Internacional de Poesía Max Jacob* (1972), del *Premio Mallarmé* (1986), del *Premio de Literatura Nathan Katz* (2006) y del *Gran Premio Internacional de Poesía Guillevic-ville de Saint-Malo* (2007). Autor de: *Un golpe bíblico en la filosofía, Para terminar con la palabra Shoah, La poética como crítica del sentido* y muchos otros textos. Profesor de Lengua y literatura en la Universidad de Lille de 1963 a 1968. En sus estudios teóricos del lenguaje propuso un abordaje histórico-antropológico, con un énfasis decisivo sobre el componente rítmico de la lengua.

concierno al ritmo, que se entiende a partir del gesto y del cuerpo.”¹⁵¹ Preeminencia del ritmo, que aparece explicitada en *El libro de las preguntas*:

«Como saber si escribo en verso o en prosa, observaba Reb Elati, yo soy el ritmo.»

Y en otra parte: «Sin el ritmo no habríais visto el sol cada mañana.

No habríais podido.

El rimo es interno; es el de la fatalidad.

Hagáis lo que hagáis, no podréis ir ni más deprisa ni más despacio.

Sólo podréis moveros en consonancia con vuestra sangre, vuestro espíritu, vuestro corazón...»¹⁵²

En la tradición judía puede rastrearse el lugar del cuerpo en la experiencia de la lectura, que obedece a la bidimensionalidad de la palabra: lo audible y lo visible guardan una participación recíproca que puede verse poéticamente exaltada en el fragmento bíblico “Y todo el pueblo vio las voces” (Éxodo, 20, 15)¹⁵³. Por otra parte, la palabra hebrea *tá’am*¹⁵⁴, que quiere decir a la vez “prosodia” y “gusto”, expresa un punto de encuentro del saber y del sabor cuya sede es la boca. Esta relación se ve reflejada en algunas prácticas tradicionales de iniciación a la lectura. Una de ellas consiste en escribir cada letra del alfabeto (de la *álef* a la *tav*) untando miel sobre una pizarra. Así, al recorrer las letras con la lengua, los niños tienen una primera aproximación a la lectura por medio del gusto. El sabor dulce de la miel remite al profeta Ezequiel, quién al obedecer el mandato de comer el pergamino cubierto de escritura, percibió en su boca el sabor de la miel (Ezequiel III 3).¹⁵⁵ Así, la enseñanza, el conocimiento, suponen una participación activa del cuerpo, una

¹⁵¹ Rabinovich, Silvana, *Gestos de la letra: aproximación a la lectura y escritura en la tradición judía*, Ob. Cit. p. 97

¹⁵² Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.50

¹⁵³ El Éxodo XX 15, instituye este carácter bidimensional de la revelación, aludiendo al pueblo que “vio las voces”. En Rabinovich, *Gestos de la letra: aproximación a la lectura y escritura en la tradición judía*, Ob. Cit. p. 98

¹⁵⁴ *Ibidem*. p.99

¹⁵⁵ *Ibidem*. p. 100

receptividad que involucra a las entrañas.¹⁵⁶ El acto de leer es una entrega. Hay que leer como Bruriah¹⁵⁷ no solamente con los ojos, sino con el cuerpo¹⁵⁸ entero.

Otra alusión directa a la importancia del cuerpo la encontramos en los textos gnósticos de la cábala de los siglos II y III. Scholem habla de una forma de “antropomorfismo místico”¹⁵⁹ descrito en el tratado de *Shi'urcomá*, traducido literalmente

¹⁵⁶ Aquí se está queriendo hacer énfasis sobre todo, en la participación del cuerpo y la experiencia sensible del conocimiento. Por otra parte, “la metáfora gástrica” ha sido fuertemente criticada desde la perspectiva heterónoma, en la medida en que busca una asimilación de lo ajeno a lo propio y un rechazo de aquello que se resiste a ser asimilado. Digerir significa alimentarse de una parte y desechar el resto. Sin embargo, hay algo irreductiblemente otro, inasimilable, que permanece en uno – a veces como tensión, como no coincidencia- y no obstante, sólo a través de esta experiencia de alteridad, sólo en el encuentro con lo otro como otro, puede haber conocimiento. A este respecto, el acto simbólico de la circuncisión, ayuda a comprender por una parte, el lugar del cuerpo en la tradición judía, y por otra, la mencionada diferencia con respecto a la “metáfora gástrica”. En su texto, *La huella en el nombre*, Silvana Rabinovich hace una lectura del rito de la circuncisión a partir de la noción de “huella” levinasiana: “El nombre hebreo del niño varón se inscribe en el cuerpo en el momento en que se lo pronuncia al ser circuncidado. *Brit Mylá* es el pacto de la circuncisión, y –si bien *myla* se escucha como “palabra”, la graffa indica una raíz diferente. La pequeña letra hebrea *yod-* presente en la raíz de “circuncisión-*mylá*” y ausente en la de “palabra-*millá*”-funge como huella de una diferencia en la escritura que permanece oculta en la homofonía. [...]” por otra parte quien practica el *Brit Mylá* se llama *mohel*, cuya raíz hebra MHL, además de “circuncidar”, significa “mezclar”. Es importante mencionar que originalmente la circuncisión se realizaba con los dientes, y el Mohel pronunciaba el nombre del niño al momento de circuncidarlo. “Según el diccionario hebreo, “MHL” significa “mezclar un líquido con otro más sencillo o barato, es decir: adulterar. Según el diccionario hebreo-español, el significado sería “merar”, eso es, desde otro punto de vista: “mezclar un licor con otro, para aumentarle la virtud y calidad, o para templársela” [...] lo que nos interesa aquí es marcar la circuncisión como el momento en el que lo Mismo se abre para recibir a lo Otro. [...] Sin duda lo que se trata de “merar” en la circuncisión es el nombre hebreo del niño con el Nombre divino –que insinúa la temporalidad en la verbalidad pura del verbo “ser”- y esto se produce bajo la forma de la marca en el cuerpo.” Rabinovich, Silvana, *La huella en el nombre*, Revista Nadja, lo inquietante en la cultura. No. 3, p. 52

¹⁵⁷ “Bruriah es la única figura femenina de la literatura talmúdica cuya estatura moral y pensamiento ha trascendido, era la esposa de Rabi Meir (s. II), conocida y respetada por su carácter y agudeza. La leyenda citada, en boca de esta mujer, da cuenta de la entrega de cada órgano o miembro del cuerpo en el acto de leer. Ella traduce ese fragmento de las postreras palabras del rey David en términos corporales, como indicación de una práctica de lectura, de un camino en el texto.” Explica Rabinovich y posteriormente cita directamente un fragmento del Talmud: “Bruriah encontró a un alumno que repetía en silencio. Lo pateó y le dijo: ¿Acaso no dice así: ‘bien arreglado en todo y seguro’ [II Sam, 23:5] —si está arreglado [dispuesto] con tus 248 miembros— se asegura [el pacto, se cuida], y si no —no se asegura?” (Tratado *Eiruvín*, 53, 54)“ *Ibíd.* p. 97

¹⁵⁸ El paralelismo entre el cuerpo y la escritura, puede verse también en la antigua costumbre de establecer un lugar de acopio: Genizah, para enterrar los manuscritos deteriorados o en desuso y rendir rituales mortuorios a su sepultura. En el Cairo se han hallado alrededor de 14 000 fragmentos que se conservaron gracias a la extrema sequedad del clima y que constituyen valiosísimos documentos históricos. *Enciclopedia Judáica*, Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik, Vol. 7, EU, ed. Detroit: Macmillan Reference, 2007. P.460-483. Edición

digital:
http://go.galegroup.com/ps/retrieve.do?sgHitCountType=None&isETOC=true&inPS=true&prodId=GVRL&userGroupName=imcpl1111&resultListType=RELATED_DOCUMENT&contentSegment=9780028660974&docId=GALE|CX2587507178

¹⁵⁹ Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Ob. Cit. pp.86-87

como «la medida del cuerpo» y se pregunta “¿De quién es el cuerpo cuyas dimensiones son objeto de estas descripciones fantásticas?”¹⁶⁰. El *Shi‘urcomá* se refiere con las expresiones «cuerpo del padre» o «cuerpo de la verdad», explícitamente al cuerpo de Dios, lo cual suscitó grandes controversias que ayudaron a contraponer definitivamente la teología racional al misticismo judío. Las dimensiones descritas en el tratado de *Shi‘urcomá* son meramente simbólicas, Dios es inconmensurable. Sin embargo “[...] La majestad sagrada de Dios toma cuerpo y sangre, por así decirlo, en estas enormes relaciones numéricas.”¹⁶¹ Los símbolos aluden a su revelación y a su presencia, por lo que más tarde, cuando se vinculó a la *Shejiná* con la «gloria de Dios», llegó a afirmarse que el tema principal de *Shi‘urcomá* era precisamente el «cuerpo de la *Shejiná*».¹⁶²

Como hemos visto, a menudo se describe a Dios en términos de un “organismo místico” como podemos ver en lo que concierne al mundo de las Sefirot. Las imágenes más importantes para esta descripción son el Árbol y el Hombre. En el *Zohar*,¹⁶³ encontramos una correspondencia entre las emanaciones divinas o sefirot y las partes del cuerpo del “hombre primordial”: *Adam Cadmón*.

Para esta vertiente teosófica, según explica Scholem, el Dios oculto o recóndito es el principio de *Ein-sof*, la «raíz de las raíces», lo ilimitado o infinito que carece por completo de atributos. Sin embargo, en su manifestación¹⁶⁴, la naturaleza divina se expresa a partir de diez aspectos primordiales representados en el cuerpo*: *Keter* asigna a la

¹⁶⁰ Ibídem. p.86

¹⁶¹ Ibídem. p.85

¹⁶² Ibídem. p.87

¹⁶³ El *Zohar* (S. XIII), es considerado como la obra principal de la Cábala teosófica.

¹⁶⁴ A diferencia del sistema neoplatónico, las sefirot no se encuentran en un plano intermedio que se interpone entre Dios y el Universo. La cábala teosófica sostiene la emanación de las sefirot dentro de un proceso que tiene lugar *en* Dios mismo y que al mismo tiempo le permite al hombre encontrar a Dios en su revelación.

* Ver en anexo 2. correspondencia de las sefirot con las partes del cuerpo

corona o cabeza de la cual se desprenden *Biná* y *Jojmá* que representan los hemisferios izquierdo y derecho del cerebro; a su vez *Geburá* corresponde al brazo izquierdo y *Jesed* al derecho, *Tiferet* se ubica por lo general en el área corazón; *Hod* en el muslo izquierdo y *Netzaj* en el derecho, *Yesod* está representada por los órganos genitales y finalmente *Maljut* se encuentra en los pies.¹⁶⁵

Como señala Scholem “El mundo de las sefirot es el mundo oculto del lenguaje.”¹⁶⁶ Los diez atributos de Dios son los diez nombres que Él mismo ha creado para sí y ha introducido en el mundo. Análogamente a la interpretación mística de la Torá que sostiene que el texto sagrado no es otra cosa que el gran Nombre de Dios, codificado¹⁶⁷, el diagrama del árbol sefirótico muestra los diez rostros más comunes de Dios, que en su conjunto forman un único rostro, un único nombre.¹⁶⁸ Sin embargo, el gran Nombre conserva su carácter oculto, permanece impronunciable, como el verdadero Rostro de Dios, permanece inconfundible.

Podemos hablar pues de una articulación simbólica entre Morada, cuerpo y lenguaje, que se hace patente en la figura de la *Shejiná*, en el esquema del árbol sefirótico, o en la propia relación con la Torá. Los múltiples senderos del árbol equivalen a las inescrutables capas del libro, como las esferas a los rostros ocultos de la Torá.

En *El libro de las preguntas*, se alude constantemente a este rostro plural, dinámico y abierto, que se expresa por medio de un simbolismo exuberante:

“ («Mira el rostro convertirse en pájaro, decía Reb Elfer a Reb Yod. Y a la ardilla intentando reconocerse en el rostro.

Mira el rostro convertirse en rama. Y a la rama florecer para el rostro.

¹⁶⁵ *El Zohar*, Ob. Cit. p.39

¹⁶⁶ Scholem. Ob. Cit. p.239

¹⁶⁷ *Ibidem*. p.232

¹⁶⁸ *Ibidem*. p.235

Del aliso al pino, del baobab opulento al junco del pasante, mira el mundo improvisado de los árboles envejecer y morir en el rostro del hombre.

También llegará para nosotros el tiempo de la transparencia.»¹⁶⁹

Además de la insistencia sobre el cuerpo y la pulsante relación carnal con la palabra, la poética de Jabès es una dialéctica del rostro y la transparencia, es decir, un traspasar de toda presencia por su Ausencia más radical.

Para entender esto hay que tomar en cuenta primeramente una distinción fundamental: el rostro (*le visage*) no es lo mismo que la cara (*la face*), aunque puedan funcionar como sinónimos. En francés, como en español, “la face”¹⁷⁰ puede referirse también a las distintas vistas o ángulos desde los cuales puede percibirse un objeto, remite por lo tanto a una cierta superficialidad, en la medida en la que “lo visto” está subordinado siempre a un sujeto perceptual al cual se le presenta el objeto en sus distintas facetas. Alude concretamente a un sentido de temporalidad y parcialidad del acto perceptual. En cambio, cuando hablamos del rostro, nos referimos ya a una *ruptura* con la dualidad sujeto/objeto. Hablar del rostro ya no es hablar simplemente de lo visto sin mayores implicaciones, es hablar de lo visto que a su vez se voltea para mirarnos, es hablar de hecho de la experiencia de la mirada en sí misma, pero la mirada por sí misma es invisible, sale de toda espacialidad y de toda inmanencia.

Si seguimos “la metafísica del Rostro” de Emmanuel Levinas, al ser el **umbral** de la trascendencia, el rostro ya no puede entenderse como lugar, sino más bien como una suerte de no-lugar que es apertura y comienzo. El rostro es cuerpo y no¹⁷¹, de ahí que abra la dimensión de lo infinito, la posibilidad en su máxima plenitud. Desde este planteamiento, la trascendencia metafísica es inseparable de la ética, porque el rostro nos interpela, nos

¹⁶⁹ Jabès, *El libro de las preguntas*, Vol. I. Ob. Cit. p.74

¹⁷⁰ Diccionario Superior Francés-Español, Español-Francés, España, Bibliograf, 1980.

¹⁷¹ Ver: nota 59

abre al encuentro con el otro como irreductiblemente otro, en un “cara a cara”¹⁷² que ya no es solamente enfrentamiento¹⁷³ sino intimidad, encuentro decisivo con nuestra también irreductible vulnerabilidad.

No hay que perder de vista, que el pensamiento de Emmanuel Levinas, como el de Jabès, está permeado por una atmósfera eminentemente judía y que la palabra “Rostro” cobra su importancia ética y metafísica en referencia a dicha tradición.¹⁷⁴ Detrás del “cara a cara” levinasiano está implicado el mandamiento¹⁷⁵: «no matarás»¹⁷⁶, mediado, en su sentido religioso por el Otro trascendente y en su sentido secular por la simple fragilidad que el otro despierta como rostro, como prójimo. Es a partir del rostro que se decide nuestra relación con el otro como *hostis* o como *hospes*¹⁷⁷, ya que, “La visión del rostro como rostro, es una cierta manera de hospedaje en una casa [...]”¹⁷⁸ nos dice Levinas.

¹⁷² Aquí la palabra “cara” ya no está refiriéndose a un ángulo o faceta determinada, sino al rostro como aquello que surge en presencia de otro rostro.

¹⁷³ Entendido como confrontación.

¹⁷⁴ Marc Alain Ouaknin profundiza sobre este tema a partir de la figura simbólica de los *Kerubim* o “querubines” en castellano, que se encuentran cada uno en un extremo de la tapa (*Kaporet*) del Arca del testimonio. Según la interpretación de Ouaknin, los *Kerubim* son “...el paradigma del cara-a-cara” (p.317), representados por las miradas encontradas de los dos ángeles. A este respecto, señala un matiz detectado por Rabenu Behayé en el versículo citado (Ex 25, 11): “«Harás dos Kerubim...»...” en hebreo “«We-asita Shanáyim Kerubim», donde *Shanáyim* indica no solamente que se trata de “dos” (*Shené*), sino de dos distintos, a saber de un *kerub* femenino y otro masculino. El hecho de que cada *Kerub* sea de un sexo distinto, expresa la alteridad y la diferencia que permiten la trascendencia ética y metafísica. Ahora bien, independientemente de que esta *diferencia* sea o no de orden sexual, los *Kerubim*, dice Ouaknin, “... expresan una relación de rostro a rostro.” (p.318). “El cara-a-cara, [...] es doble mirada [...] porque se dirige al mismo tiempo [...] hacia el Prójimo y hacia la Ley.”(p.318) Esta «doble mirada» simbolizada en los *Kerubim* “[...] significa que en la relación interhumana es impensable la exclusión de lo divino y que la relación con lo Lejano también pasa por el prójimo.”(p.318) En el capítulo II, “La doble mirada” del segundo libro de *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, Ob. Cit. pp.317-323

¹⁷⁵ Rosenzweig entiende al Mandamiento en un sentido no dogmático. Explica por ejemplo, con respecto al segundo mandamiento: “Ama a tu prójimo” (Lev, XIX,18), la inmediatez de la obediencia fundada por la irrupción del amor mismo en el corazón del hombre. También hace una distinción clara entre Ley y mandamiento: “El imperativo del mandamiento no hace previsiones para el futuro: lo único que se puede representar es la instantaneidad de la obediencia. Si estuviera pensando en el futuro o en siempre, no sería mandamiento ni orden sino ley. La ley cuenta con tiempos: con futuro, con duración. El mandamiento sólo sabe del instante.” Rosenzweig, Franz, *La estrella de la redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p. 223

¹⁷⁶ Véase en Deuteronomio, 5,17 o en Éxodo 20:13

¹⁷⁷ Jacques Derrida, a partir de la ética de Emmanuel Levinas, vuelve sobre la relación entre la hospitalidad y hostilidad, palabras que comparten una misma raíz. En latín, *hostis*: “enemigo” o “extraño” y *hospes*:

El libro de las preguntas, cargado de un indisoluble tono bíblico, solicita a su manera la hospitalidad del rostro, recobra un clamor ancestral¹⁷⁹. El suyo es ya re-clamo, reverberación de un grito inaudible, deseo de *encarar*¹⁸⁰ que encara el vacío. Corolario de su perplejidad, *Tallado en carne viva*¹⁸¹, el grito está tras el vértigo de la pregunta: “— Quisiera expresar toda la verdad y la verdad es un grito, una imagen pertinaz, imborrable, que nos saca de nuestro torpor, una imagen que nos deslumbra y nos da náuseas”¹⁸² como el grito de Casandra o el canto de las sirenas donde la voz es, todavía en bruto, todavía sin aliento¹⁸³, “...un vasto rumor ininteligible”¹⁸⁴ en palabras de Jabès, de donde fueran a brotar todos los libros posibles. Pero este encuentro agobiante con el rumor desmesurado

“huésped”, aquel que recibe o da acogida al otro. En Derrida, Jacques, *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*. Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997, Edición digital de Derrida en castellano: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/monolinguisimo.htm>

¹⁷⁸ Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, Ob. Cit. p.190

¹⁷⁹ “Después de Moisés, el judío reclama para sí el privilegio de un cara a cara con Dios: ningún intermediario, ni siquiera Moisés, entre él y su Señor.

La familiaridad con Dios es entonces tan grande que no se vacila en solicitar Su palabra para los problemas más cotidianos. Por esta razón, el comentario es primero personal. Dios ha hablado. La relación con Dios no puede establecerse más que a través de esta palabra que solo será interrogada y luego explicada con el fin de llevar más allá el interrogante; con el fin de convencerse de que ha sido perfectamente entendida incluso antes de considerar la manera de responder a este” Jabès, *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. pp.97,98

¹⁸⁰ “Pero yo quiero hablar con Shaddai, deseo encararme a Dios” (Job, 13,3) Ob. Cit.

¹⁸¹ “Tú tallabas el grito en carne viva.” *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p. 63

Esta imagen recuerda el cuento de Kafka *La colonia penitenciaria* en el que se describe un sanguinario procedimiento de tortura a partir de una complicada máquina que graba sobre el cuerpo de los condenados la supuesta inscripción de su sentencia. Sin embargo las víctimas de este procedimiento no pueden saber previamente el motivo por el cual se les castiga ni las palabras que serán escritas en su piel. Se asume que al momento de ser heridos con esta suerte de tatuaje en sangre, se les revelará la presunta sentencia. Así lo explica el personaje del oficial al explorador que visita la penitenciaría: “Sería inútil anunciársela. Ya lo sabrá en carne propia.”

Aunque en Jabès la referencia directa no evoque necesariamente la cuestión de la tortura, ambos textos están relacionados con la carga simbólica de la circuncisión.

¹⁸² *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.126

¹⁸³ “[...] el grito de Casandra, no tenía aliento. Casandra era un Cuerpo... desgarrado y atravesado por la fuerza terrible de Dios...mientras el traductor del mensaje, tiene la exigencia de usar su aliento, es decir su capacidad de respirar, su capacidad de...componer la palabra en la duración del tiempo...”: Ducrós, Franc Seminario *El espacio en la poesía*, impartido en la capilla de Loreto, de la biblioteca Iberoamericana “Octavio Paz”, del 8 al 12 de mayo de 2000. p.8

¹⁸⁴ “De hecho, en el momento de comenzar un libro —y sin duda no sea el único —, me encuentro literalmente sumergido por su materia. Es como si una multiplicidad de posibles libros esperasen ver la luz. Quizás, esta materia sea el «libro absoluto», aquel en el que se fundieran todos los libros de los que fuésemos capaces. Esta no es, en verdad, más que un vasto rumor ininteligible, al no ser formulable pero que, al menos, parece poder serlo.” Jabès, *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. pp.65, 66

del libro, ya no es la heroica resistencia de un Ulises atado al mástil de un barco, es “...la toma de conciencia de un grito”¹⁸⁵, de todos los gritos descarnados, desesperados, llevados al *límite* en la queja de Job¹⁸⁶, porque su tormento, tras la ausencia de respuestas, se encuentra con una profunda Ausencia de rostro:

“(«*Todos los rostros son Su rostro; por eso Él no tiene rostro.*»[...])”¹⁸⁷

Esta es la situación desesperada de Job, la espera incansable de un “cara a cara” con Dios. Todos sus sufrimientos parecen estar destinados a procurar esta relación sin mediaciones.¹⁸⁸ Despojado de todo, incluso de toda compañía y de toda compasión, en una *soledad muda*¹⁸⁹, sigue arrojando sus preguntas al desierto, porque el desierto es el lugar de la insistencia: “No es posible clamar en el mar, pero es posible reclamar en el desierto.” advierte Eduardo Milán: “Reclamar: Estar en estado de escucha...”¹⁹⁰

El escritor, ante la página en blanco enfrenta otra ausencia similar, por ello trata de sacarle un rostro a las palabras. En su plasticidad poética, el rostro es también una **pregunta**. ¿Pero acaso es capaz la escritura de extraer un rostro de sus torbellinos? Quizás sea ésta otra de las búsquedas obstinadas del libro, parecerse, al menos en su infinitud, al rostro, o llevar el lenguaje a una disposición de escucha tal, que más que decir, procure alcanzar al otro. Quizás se trate de un “cara a cara”¹⁹¹ distinto al que apunta Emmanuel

¹⁸⁵ En las primeras páginas de *El libro de las preguntas* se enuncia la cuestión: “—¿Cuál es la historia de este libro?” y se responde: “—La toma de conciencia de un grito.” Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p. 22

¹⁸⁶ Volveremos sobre *El Libro de Job* y su relación con la pregunta en el tercer capítulo de este trabajo.

¹⁸⁷ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.75

¹⁸⁸ “Yo sé que vive mi Defensor, que se alzaré el último sobre el polvo, que después que me dejen sin piel, ya sin carne, veré a Dios. Sí, seré yo quien lo veré, mis ojos lo verán, que no un extraño” Ob. Cit. Job, XIX, 25-27

¹⁸⁹ “Entre esa voz —posibilidad emergente de una entrada de mar en la escritura— y el desierto como metáfora de una soledad muda hay un vagabundeo de alguien que, por falta de otro nombre, llamamos “poeta”.” Milán, Eduardo, *Crítica de un extranjero en defensa de un sueño*, España, Huerga & Fierro editores, La rama dorada, 2006,p.13

¹⁹⁰ *Ibidem*

¹⁹¹ Se dijo ya que el pensamiento de Emmanuel Levinas privilegia el aspecto oral del lenguaje por abrir lugar a la escucha y a la interlocución recíproca entre los hablantes. Por otra parte, la trascendencia metafísica del

Levinas¹⁹², pero que en Jabès sustenta la dimensión hospitalaria del libro, lugar donde la escritura se convierte en gesto de un rostro múltiple. Huella, sobre la huella de una ausencia, el texto es el borrado del Nombre y del lugar. Pero este borrado adquiere sentido

rostro, no se busca a través su aspecto corporal, que es ya exterioridad, sino en el “más allá” de lo visible. Pero así como la noción de in-finito abraza lo finito, lo meta-físico no puede entenderse sin la referencia a lo físico. A este respecto dice Derrida: “Si el rostro del Otro no fuera *también*, irreductiblemente, exterioridad espacial, habría que seguir distinguiendo el alma y el cuerpo, el pensamiento y la palabra; o, en todo caso, entre un verdadero rostro, no espacial, y su máscara o su metáfora, su figura espacial. Se vendría abajo así toda la Metafísica del Rostro.” Derrida, *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit. p.155

¹⁹² Aquí es indispensable traer a discusión un aspecto de la ética levinasiana del cual se separa el planteamiento de este trabajo: Para Levinas la Ética como relación de trascendencia es irreductible a lo estético. El arte, en cualquiera de sus expresiones, quedaría sustraído de este componente ético trascendente. Sin embargo, Levinas reconoce una intención ética originaria en todo lenguaje. Cabría preguntarse si en un sentido amplio, el arte no participa de esta dimensión ética, en la medida en que su expresión implica distintas formas de lenguaje: pictórico, poético, musical, dancístico, etc. Queda claro que la distinción fundamental que establece Levinas, tiene que ver con la ausencia absoluta de mediaciones que involucra la experiencia ética, es decir el encuentro con la *desnudez del rostro*, que lejos de requerir de un emplazamiento está fundado en el no-lugar. Todo lenguaje en cambio es por definición un medio de comunicación, de expresión, que requiere forzosamente un sustrato material, un lugar. Pero esta insuperable distancia entre el rol intermediario del lenguaje y la inmediatez del rostro como rostro, no es aquí lo que estamos poniendo en discusión, sino la noción de “arte” en términos de representatividad. Pareciera como si la preocupación ética de Levinas, en una profunda confrontación con la ontología fundamental heideggeriana, terminara por reducir la experiencia estética a una forma de representación y de ornamento, que sigue fielmente al segundo mandamiento: “No te harás imagen, ni ninguna semejanza de cosa que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra” (Éxodo 20:4). En este sentido, la exclusión de lo estético dentro de lo ético estaría dirigida sobre todo a las artes visuales que se expresan por medio de imágenes que se tocarían directamente con el pecado de la idolatría: “Las cosas están desnudas, metafóricamente, cuando están sin adornos [...] El mundo de las cosas llama al arte en el que el acceso intelectual al ser se muda en gozo, en el que lo Infinito en la idea es idolatría en la imagen finita, pero suficiente. Todo arte es plástico. Los instrumentos y los utensilios, que suponen el gozo, se ofrecen, a su vez, al gozo. Son juguetes: el bello encendedor, el coche bello. Se engalanan con artes decorativas, se sumergen en lo bello, donde toda superación del gozo retorna al gozo. [...] El arte otorga a las cosas una *fachada*: por eso los objetos no son solamente vistos, sino que son objetos que se exhiben.” Así habla Levinas en algunos fragmentos de *Totalidad e Infinito*, (Ob. Cit. pp. 97,159, 207)

Por su parte Martin Buber desde una lectura más mística (en el sentido de “Compenetración” como él lo entiende, en la relación Yo-Tú), no encuentra una separación tan tajante entre lo ético y lo estético. Para el pensador austro-israelí (1878-1965) lo que hay en el fondo del ser humano en último término es un “instinto de relación” un “instinto de hacer de toda cosa un Tú.” (p. 24) aun ahí donde se enfrenta la ausencia del interlocutor. El arte obedece también a este instinto, que a través de las formas se precipita para alcanzar a un Tú, para consumarse en el encuentro. No hay obra de arte integral sino en virtud del otro, del interlocutor. Como lo advierte Buber: “En la contemplación de algo interpelante se le revela al artista la forma. Él la fija en una imagen. La imagen no habita en un mundo de dioses, sino en este gran mundo de los seres humanos. Ciertamente está «ahí» aun cuando ninguna mirada humana la visite, pero duerme.”(p.34) Y este “despertar” de la obra de arte, renovado en cada mirada, en cada interlocutor, no tiene ocasión paradójicamente en su carácter mediático, sino precisamente en la amenaza de su mediaticidad. Por eso la urgencia del arte no es la de representar materialmente las cosas, sino la de abrir un espacio de interpelación, de incesante búsqueda de sentido. Por ello también, el lenguaje poético juega constantemente con su destrucción, con el desmantelamiento de la función representacional del lenguaje. Porque en palabras de Buber: “Toda mediación es un obstáculo. Sólo donde toda mediación se ha desmoronado acontece el encuentro.” (Buber, Martin *Yo y Tú*, Trad. Carlos Díaz, Colección Espirit, Madrid, Caparrós Editores, 1993, pp. 24, 34, 13)

únicamente en la experiencia intersubjetiva, heterónoma que interroga al texto y lo convierte en el recinto de una conversación infinita.

“Ser a imagen de Dios [...]” dice Emmanuel Levinas “[...] no significa ser el ícono de Dios sino encontrarse en su huella.” Y estar *en la huella*, es “[...] ir hacia los otros que se encuentran en la huella.”¹⁹³

¹⁹³ Levinas, *La huella del Otro*, Ob. Cit. p.74

2. Exilio y deconstrucción. La Morada como imposibilidad de permanencia

*“No olvides nunca
que eres el núcleo de una ruptura.”*

Edmond Jabès ¹⁹⁴

Habiendo descrito a grandes rasgos lo que la Morada significa en *El libro de las preguntas*, como aquello que reúne una discontinuidad a partir de un lugar que sin embargo, solo puede ser sustentado en su carácter fragmentario, dinámico, abierto y provisional, es pertinente profundizar ahora en la relación de estos rasgos, con lo que en este caso será su correlato inmediato: el Exilio.

Lo mismo podemos decir del Exilio como de la Morada, que no se refiere solamente a una temática presente en el texto, sino a una experiencia que atraviesa el libro en su distintos niveles, que tiene una relación de origen con el propio acto de la escritura.

Como veremos, el carácter fragmentario del libro resulta de una Morada emergida en su condición exiliaria. La escritura misma es la huella de un Exilio milenar, incluso extra-temporal, sustituye el lugar de una Ausencia primordial. Ausencia que será la obsesión y la pregunta cardinal de *El libro de las Preguntas*:

“El verbo surge de una ausencia prolongada de palabras y se impone, como un grito.”¹⁹⁵

2.1 De la tierra al libro: Exilo como desplazamiento

*“El tiempo de la tierra es el de una pregunta
cuyas vanas respuestas hemos experimentado”*

Edmond Jabès ¹⁹⁶

¹⁹⁴ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p. 130

¹⁹⁵ Ibídem. p. 374

¹⁹⁶ Ibídem. p.143

“Conservo, del país que dejé, el recuerdo de una cama en la que dormí, soñé, amé.

Moriré, sin lugar a dudas, en el país del conquistador; pero si, por un acaso, volviese a mi patria, ¿podría dormir aún en ella, soñar, amar?”¹⁹⁷

La cuestión fundamental aquí es el tema de lo irrecuperable, lo que queda incalculablemente perdido y a la vez imposible de asimilar. Estas pocas líneas de Edmond Jabès, dejan ver con total honestidad la huella del Exilio y el fantasma del arraigo.

Porque la relación con la tierra alcanza un alto grado de afectividad, el exilio en cualquiera de sus variantes: migración forzada, expulsión, desplazamiento¹⁹⁸, es siempre un desprendimiento doloroso, una pérdida no solamente de las relaciones personales, de los apegos particulares, sino también y en el fondo, una pérdida del *lugar* en sí mismo, de aquél escenario de la memoria donde se concentran las vivencias más arcaicas, el reducto primordial a partir del cual se construye una historia personal. Por ello, Jacques Derrida ha planteado el Exilio como un “trastorno de identidad”¹⁹⁹. Más allá de lo que concierne a la relación con la tierra, la pérdida de la ciudadanía, tiene un peso psicológico decisivo sobre la conformación identitaria:

“La ciudadanía, como es sabido, no define una participación cultural, lingüística o histórica en general. No engloba todas esas pertenencias. Pero no es sin embargo un predicado superficial o superestructural que flota en la superficie de la experiencia [...] Una ciudadanía, por esencia, no crece así como así. No es

¹⁹⁷Ibidem. p.357

¹⁹⁸Sucasas, Alberto, “El exilio, experiencia judía” en *Políticas del Exilio. Orígenes y vigencia de un concepto*, Eds. Marcelo G. Burello, Fabián Ludueña Romandini, Emmanuel Taub, Argentina, Editorial de la Universidad Nacional del Tres de Febrero, 2011

¹⁹⁹ Para explicar este “trastorno de identidad” Derrida trae a colación su propia situación problemática. Como franco-magrebí nacido en Argel, identifica en sí mismo la paradoja de la identidad mixta, que no se satisface en lo absoluto por una articulación señalada artificialmente con un guion, sino que queda violentamente marcada por este mismo guion, que es el reflejo de una interdicción, la cicatriz de una mutilación cultural. Esta pretendida singularidad, es la constante que reina sobre todos los países post-coloniales, la insalvable paradoja de la lógica colonialista, expuesta en los síntomas de este trastorno.

natural. Pero su artificio y su precariedad aparecen con más claridad, como en el relámpago de una revelación privilegiada, cuando la ciudadanía se inscribe en la memoria de una adquisición reciente. [...] O incluso en la memoria traumática de una “degradación”, una pérdida de la ciudadanía [...]”²⁰⁰

Pensada en estos términos, la condición del exiliado le confiere una posición liminal, la posibilidad de tomar distancia con respecto a la propia identidad, de cuestionarse y al mismo tiempo de experimentar con mayor claridad el significado de la falta.

Para Jabès, cuya situación identitaria no puede ser más compleja²⁰¹, ¿qué más ambiguo que la pertenencia? ¿qué más artificial que desenraizarse de una ciudadanía? Y sin embargo ¿qué más revelador que esta imposición para dar cuenta del absurdo que de por sí conlleva? No es ni siquiera el Cairo como tierra natal lo que constituye la pérdida. La “patria” sigue siendo esa porción inconmensurable de mundo que concentra la imagen de la cama en toda su precariedad. Lugar donde se resume la ausencia en un recuerdo donde ya nadie habita. Volver a Egipto después de haberlo dejado, explica Jabès, “...Sería como perder este país por segunda vez.”²⁰²

Por otra parte, Jabès acepta la condición del exiliado como destino personal y como confirmación de un destino colectivo:²⁰³ la experiencia judía del Exilio, que asume lo perdido como irrecuperable²⁰⁴ y se compromete con una eterna disposición a la errancia.

²⁰⁰ Derrida, Jacques *El monolingüismo del Otro o la prótesis del origen*, Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997. Edición digital de *Derrida en castellano*.

<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/monolingüismo.htm>

²⁰¹ Egipcio, nacido en el seno de una familia sefaradí, francófono, nacionalizado italiano y emigrado a Francia.

²⁰² —*No ha dicho por qué no deseaba ver de nuevo Egipto.*—Ni siquiera yo me lo explico. Quizá simplemente me haya inventado un Egipto mítico. Quizá tenga miedo de comparar el Egipto tal como ha entrado en mis libros, con una realidad que de cualquier forma no se corresponde ya con la que yo he vivido. Sería perder este país por segunda vez.” *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p 48

²⁰³ *Ibidem*. p.47

²⁰⁴ Según Alberto Sucasas lo esencial en la relación del pueblo de Israel con el exilio (*galut*), radica en que para éste, “...lo negativo se vuelve fuente de identificación [...] el desafío judío se cifra en redefinir el propio ser en función de aquello que lo niega, en hacer del no-ser recurso ontológico. Operación deconstructiva cuyo

Destino que a la vez es origen, pues el padre de Israel, siguiendo a Rosenzweig, fue un emigrante que salió de su tierra por mandato de Dios, hacia otro lugar que Él le mostraría. Éste, el Exilio, es el acontecimiento originario que convierte al pueblo hebreo en pueblo²⁰⁵, y que se repite innumerables veces, porque la tierra se pierde siempre más de una vez.

Para Rosenzweig, confinar la vida a un lugar es aferrarse a un medio externo. “Porque la tierra nutre, pero también ata [...]”²⁰⁶ La vida del hombre no puede estar volcada sobre el suelo de la patria, porque terminaría por mermar su libertad y derramar su sangre.²⁰⁷ No hay “tierra propia” para el judío al menos que sea como “tierra de su nostalgia”, como “tierra santa”.²⁰⁸ De ahí la necesidad de procurar el desarraigo, de vivir como quien va de viaje, sin apego al suelo. “La fiesta de las cabañas”, rememora esta marcha milenaria por el desierto, con el fin de hacer presente que todo albergue es provisional, que el reposo llegará sólo para generaciones futuras: “En memoria de la larga marcha de otro tiempo, que llevó finalmente al reposo, se reúnen los miembros de la casa para un banquete festivo no en las habitaciones de la casa, sino bajo un techo liviano y construido a toda prisa, por el que puede verse el cielo.”²⁰⁹

La tierra como “existenciario”²¹⁰ queda eternamente diferida. No hay emplazamiento posible porque toda morada no es más que un aplazamiento, un refugio

resultado es la identidad circuncisa.”²⁰⁴ Sucasas, Alberto, “El exilio, experiencia judía” en *Políticas del Exilio. Orígenes y vigencia de un concepto*, Ob. Cit. p.19

²⁰⁵ Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ob. Cit. p. 357

²⁰⁶ *Ibíd.* p. 357

²⁰⁷ “[...] cuando un pueblo ama el suelo de la patria más que la propia vida, se cierne de continuo sobre él —y se cierne sobre todos los pueblos del mundo— el peligro de que aunque por nueve veces haya salvado del enemigo tal amor al suelo de la patria, una décima vez quede el suelo, lo más amado, y la propia vida del pueblo sea derramada sobre su superficie.” *Ibíd.* p.367

²⁰⁸ *Ibíd.* p. 357

²⁰⁹ *Ibíd.* p. 380

²¹⁰ En *Ser y Tiempo*, Heidegger se refiere con “existenciarios” (*Existenzialien*) a los modos del ser, o aquello que determina la estructura ontológica de la existencia. El *Dasein* (Ser ahí) comprende distintos “existenciarios” o modos de ser, en la medida en que todas las cosas del mundo, se definen por su relación al *Dasein*. (Escudero, Jesús Adrian, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona,

provisional que se habita como huésped. Permanecer, es demorarse, detener la marcha. La palabra francesa *demeure* “morada”²¹¹ alude etimológicamente a esta constante postergación, a un desplazamiento del lugar que caracteriza esta errancia tan inherente al judaísmo. Derrida, ha dado testimonio de ello en un texto titulado con este mismo vocablo:

“Hay siempre una idea de espera, de contratiempo, de retraso, de dilación o de prórroga [tanto] en la morada [*demeure*] como en la moratoria.[...] la extensión a la habitación, al alojamiento, a la residencia, a la casa, se desprende en principio, del tiempo acordado a la ocupación de un lugar y conduce hasta la “última morada”²¹² donde reside el muerto.”²¹³

Siempre sujeta a la temporalidad, la necesidad humana de morar, se ve cimbrada por el Exilio. Por ello Rosenzweig señala, que toda pugna por salvar aquello que está ligado a la finitud del hombre, no gana eternidad, sino tiempo.

“...todo aquello en que los pueblos del mundo anclaron su vida nos ha sido quitado ya hace muchísimo. Tierra, lengua, costumbres y ley marcharon para nosotros ya hace mucho del círculo de lo vivo y se elevaron de lo vivo a lo sagrado. Nosotros, sin embargo, seguimos viviendo y vivimos eternamente. Nuestra vida ya no está enlazada con nada externo. Echamos en nosotros mismos las raíces, y carecemos de ellas en la tierra; somos, pues, eternos caminantes, hondamente arraigados en nosotros mismos, en nuestros propios cuerpo y sangre.

Herder, 2009.) Esta es la perspectiva egocéntrica de la “ontología fundamental” que Levinas refuta, oponiendo la relación ética como única forma de trascendencia metafísica. Asimismo, este “estar en el mundo” como existenciario del *Dasein*, presupone una relación apropiadora.

²¹¹ En francés, *demeure* quiere decir literalmente “permanencia”, “residencia” o “morada”. La traducción correcta para “demora” es *retard* y el adjetivo *demeuré* alude más bien al retraso mental. (Diccionario Superior Francés-Español, Español-Francés, Ob. Cit.) No obstante Derrida identifica en la palabra francesa *demeure*, una relación etimológica entre el emplazamiento y la postergación, presente en la raíz latina *mora* (retraso) que comparte con el castellano “morar” (del verbo *morari* : retenerse, entretenerse, obrar con lentitud, pararse, y como sentido derivado de pararse en un lugar, también pertenecer y residir).

²¹² En francés, *dernière demeure*: “última morada” se refiere específicamente a la “tumba”

²¹³ J. Derrida, *Demeure*, Paris, Galilée, 1998, p.31. Citado en: J. Waldo Villalobos, “Ficción e identidad. Demeure de Jacques Derrida”, en *Jacques Derrida, Pasiones Institucionales I*. Ed. Esther Cohen, México, IIFL, UNAM, 2007, pp. 209,210

Y este enraizamiento²¹⁴ en nosotros y nada más que en nosotros garantiza nuestra eternidad.”²¹⁵

Junto con la tierra, el lenguaje para Rosenzweig también se sustrae de la pertenencia. El lenguaje guarda un lazo tan íntimo con la vida del hombre, que así como vive junto a él, también muere. Ahora bien, en el caso particular del pueblo judío, al encontrarse disperso por todo el mundo, ya no habla la propia lengua, sino las lenguas de los múltiples países que lo albergan. Pero a fin de cuentas, señala Rosenzweig, esta “lengua propia”, el hebreo, tampoco ha sido ya, desde tiempos inmemoriales, la lengua de la vida cotidiana. El hebreo, dice Rosenzweig, no es una lengua muerta, sino como el mismo pueblo la llama, una lengua «sagrada»,²¹⁶ ha pasado, como la tierra, a consagrarse en el objeto del deseo, en un “aún no” insoslayable.

En *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, Derrida sostiene que aunque en un sentido estricto sólo hablemos una lengua, esta única lengua que hablamos nunca nos pertenece. Por medio de esta antinomia el filósofo de la *diferencia* pone en crisis el sentido de “propiedad” y la noción de “lengua materna”. También con el lenguaje entablamos un lazo afectivo: “Mi monolingüismo mora en mí y lo llamo mi morada.”²¹⁷ Pero en última

²¹⁴ Pero este “enraizamiento” en uno mismo, encierra también una forma de arraigo que sobre-determina una identidad. Rosenzweig, señala la imposibilidad de tener a la tierra como propia, pero insiste al mismo tiempo sobre la eternidad de la sangre. El futuro del pueblo judío, está puesto en su descendencia, en la posibilidad de propagarse. La comunidad se funda en la comunidad, en un lazo de sangre más allá de las fronteras. Esta autoctonía involucra “...la pretensión de ser como particular ya, sin embargo, todo.” El pueblo judío, dice Rosenzweig, no quiere ser un pueblo entre otros, sino el único pueblo, el pueblo elegido. “No puede entonces encerrarse entre fronteras, sino que tiene que encerrar en sí mismo las fronteras que, por tener dos lados, harían de él un pueblo particular entre los demás pueblos.” (Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ob. Cit. p.363) Es vital sospechar de esta forma de arraigo que insiste sobre la eternidad de la sangre. En ella se amarra una alianza peligrosa, la que sobre-determina una identidad por medio de la exclusión del otro. Basta con reflexionar hasta qué punto lo sagrado estructura la vida de una sociedad, para advertir hasta qué punto también se circunscribe la identidad judía al intentar evitar circunscribirse

²¹⁵Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ob. Cit. pp.362-363

²¹⁶Ibíd. p. 359

²¹⁷ Derrida, *El monolingüismo del Otro o la prótesis del origen*, Ob. Cit.

instancia, esta lengua en la cual vivimos y morimos, esta lengua que habitamos y que nos habita con la misma intimidad, siempre viene del otro. Hablar es una forma de respirar al otro, lo que nos remite a la dimensión profética de la palabra que advierte Levinas.

A este respecto, la relación de Jabès con la lengua francesa, en su carácter heterónimo, involucra también esta voz “profética”²¹⁸, que se sustrae voluntariamente a la apropiación. La relación de extrañeza con las palabras se manifiesta en el hábito de volver a un vocabulario en desuso. Buscados al azar en el diccionario los vocablos parecen saltar de su olvido, lo que hace de la escritura en Jabès un movimiento que desentierra, movimiento invocativo que trae al presente de la palabra, la voz inclausurable del pasado. Reconocer en la propia lengua (en el francés²¹⁹) la lengua del otro, la lengua de la colonia, es reconocer la ambigüedad que abraza esta “lengua materna”, sin por ello dejar de habitarla y de responder a la necesidad de restituirla.

Para Derrida, el lenguaje nos impone necesariamente una disposición nómada, en la medida en que no hay lengua de partida, sólo lenguas de llegada. Hablar es ya traducir²²⁰, y traducir, siguiendo a Levinas²²¹ es vivir el Exilio en la propia lengua, recuperar el lugar de la errancia y reivindicarlo.

²¹⁸“Omnipresente es el diálogo con E. Jabès en sus múltiples referencias a la lengua del desierto y a la fragilidad del yo, su condición de extranjero. En Jabès hay una poesía “inspirada” en el sentido heterónimo que acentúa Levinas, palabra “profética” por la —paradójica— pasividad de la enunciación que dice la errancia y el exilio.” Rabinovich, Silvana, *La huella del palimpsesto. Lecturas de Levinas*, UACM, México, 2005, p.90

²¹⁹ No olvidemos que a pesar de haber crecido en el Cairo, Jabès recibió una educación colonial francesa clásica y escribió la mayor parte de su obra en francés.

²²⁰ Esto está presente tanto en Walter Benjamin: *La tarea del traductor*, como en el pensamiento de Emmanuel Levinas, “Pensamiento traductor, eterno emigrante: entre el mundo griego y el hebreo. Exilio del pensamiento u-tópico, no-lugar y tristeza.” O aludiendo J.B Pontalis: “...traducir [...] es emigrar dentro de su lengua, vivir el exilio en ella.” Rabinovich, Silvana, *Prólogo. Emanuel Levinas: un pensador de la excedencia*. En Levinas, *La huella del Otro*, Ob. Cit. p.17

²²¹Levinas, *La huella del Otro*, Ob. Cit.p.17

Ahora bien, la falta que representan la tierra y la lengua para el pueblo judío no solamente se traduce en pérdida, también se proyecta en promesa.²²² La vida está tendida entre el anhelo y la nostalgia, entre utopía y distopía. Porque el pueblo judío es el pueblo de la promesa, el pueblo al que le está negado un lugar, porque todo lugar pertenece a Dios (Lev. XXV, 23)²²³ y no obstante, le es dada la promesa, una que lo ata al momento de recibirla.

“Cuando una cosa se circunscribe...” dice Rosenzweig “... limita con alguna otra.”²²⁴ Éste ha sido el conflictivo lugar del “Estado de Israel” (Palestina/Israel), interdicción que anula la alteridad de un espacio nombrado en dos lenguas, hogar de dos pueblos hermanos, que remontan su origen al mismo padre.²²⁵

Martin Buber, ha dado testimonio de la convivencia pacífica y solidaria entre árabes y judíos²²⁶, aún durante la primera mitad del siglo XX, en las poblaciones rurales de Palestina libres aún de la politización introducida por los intereses occidentales²²⁷. “Lo que

²²² Abordaremos más adelante la cuestión de la espera y la promesa con mayor detenimiento. Por ahora nos concentraremos en la relación exiliaria con la tierra.

²²³ “Y la tierra no se venderá para siempre, porque la tierra es mía; pues vosotros peregrinos y extranjeros sois para conmigo.” (Lev. XXV,23) Reina Valera

²²⁴ Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ob. Cit. p.363

²²⁵ En la mezquita de Hebrón, antigua ciudad al sudeste de Cisjordania se encuentra la tumba de Ibrahim/Abraham, patriarca por igual del pueblo árabe y judío.

²²⁶ “Y aún en este último tiempo, en cualquier lugar que todavía no haya sido tocado por la politización en la población rural árabe, hay relaciones de buena vecindad, paz y fraternidad entre agricultores judíos y árabes, y en gran medida se da la ayuda mutua y generosa entre ambos.” Martin Buber, “DOS PUEBLOS EN PALESTINA (junio de 1947)” en *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*, Trad. Silvana Rabinovich sobre el original hebreo *Erez lishrei amim*, (ed. Paul R. Méndez-Flohr, 1988) Salamanca, Ediciones Sígueme, UNAM 2009, p.207

²²⁷ “Tras el armisticio que puso fin a la Primera Guerra Mundial, la alianza entre naciones occidentales se vio afectada por una fuerte tensión que desencadenó la rivalidad por obtener el dominio del Cercano Oriente. Los móviles imperialistas que estaban detrás de esta rivalidad contradecían flagrantemente la pretensión del idealismo moral de los países aliados, que alardeaban de su lucha contra Alemania y las potencias del Eje como una guerra para la paz y la defensa del principio de autodeterminación nacional. En la Conferencia de paz que tuvo lugar en París en enero de 1919, se elaboró una fórmula que conciliaba estos intereses imperialistas con el principio de autodeterminación. De acuerdo con esta formulación, se fundó la Sociedad de Naciones, que otorgó a las principales potencias occidentales un mandato sobre los territorios y colonias conquistadas por las potencias vencidas del Eje. A los países occidentales se les encomendó llevar a cabo *gradualmente* el proceso de autodeterminación de dichas naciones. En este marco se discutió y decidió también la cuestión del mandato sobre Palestina (anteriormente bajo el imperio Otomano). Los árabes y los

realmente necesita cada uno de los dos pueblos que viven en Palestina, uno junto al otro y uno dentro del otro, es la autodeterminación, la autonomía, la posibilidad de decidir por sí mismo. Pero esto no significa en absoluto que cada uno necesite un Estado en el cual él sea quien gobierna. Para el libre desarrollo de su potencial, la población árabe no necesita un Estado árabe, ni la población judía necesita un Estado judío [...]. Esta realización en ambos lados, puede garantizarse en el marco de una entidad sociopolítica binacional común [...]”²²⁸ expresaba Buber en 1947, mismo año de la declaración de independencia del Estado de Israel, que trajo como consecuencia el exilio palestino, *Nakba* en árabe, que significa literalmente “desastre” o “catástrofe”. Hoy en día miles de palestinos desplazados por la *Guerra de Liberación* israelí (1948) y *La guerra de los seis días* (1967) siguen viviendo en condición de refugiados, despojados de sus tierras y de sus medios de subsistencia.²²⁹

Jabès, que a su vez fue refugiado de la Palestina británica durante la Segunda Guerra Mundial, se solidariza empáticamente con una tierra que ya era desde antes un “refugio”, pero rechaza decididamente el proyecto institucional del Estado.²³⁰ Para el

sionistas fueron invitados a participar en la Conferencia de la Paz en París con delegaciones y memorandos. [...] sólo en 1920, cuando los Aliados se reunieron en San Remo, decidieron otorgar el mandato de Palestina al Gobierno británico obligándolo expresamente a cumplir compromisos tomados en la Declaración Balfour de noviembre de 1917. [...]En la declaración Balfour, Gran Bretaña apoya «el establecimiento en Palestina de un Hogar nacional para el pueblo judío, y destinará sus mejores esfuerzos para facilitar el logro de este objetivo” Martin Buber, *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*, Ob. Cit.p.19

²²⁸Ibidem. p.209

²²⁹ La postura nacionalista por parte de Estado de Israel, niega toda responsabilidad con relación a los refugiados y rechaza el regreso de la población palestina a su territorio, argumentando que la adopción de los refugiados comprometería seriamente la existencia del Estado de Israel, al ser demográficamente mayoritaria la población árabe contemplada.

²³⁰ “Al no haber pensado nunca que la solución del problema judío pasaba necesariamente por Israel, yo diría que, para mí, este Estado forjado con el sufrimiento de tantos mártires es el reflejo de la quiebra ejemplar del liberalismo occidental. Que haya sido necesario crearlo para salvar a los judíos occidentales es y seguirá siendo la vergüenza de Occidente. Las diferentes oleadas de inmigración en este país, incluso las más recientes, han sido el resultado de la intolerancia.[...] lo que siento al pensar en este país es a la vez una viva admiración y una infinita inquietud. Admiración ante los resultados conseguidos en el interior de sus tierras por este joven y milenarismo pueblo engendrado a sí mismo [...] y angustia ante los peligros que corre a cada

escritor egipcio, el estado de Israel representa el fracaso del liberalismo occidental, una patria erguida como resultado de la intolerancia. *El libro de las preguntas*, no puede dejar pasar este problema: “Cruel Israel y, sin embargo, dispuesto a la hospitalidad; patria alzada de nuestras quejas y de nuestras esperanzas”²³¹

Tal parece que en el caso de Palestina/Israel, la “hospitalidad” se enfrenta a una paradoja: “...se está en el propio territorio si se excluye la presencia en él de los otros, de quienes no forman parte del nosotros.”²³² En este “nosotros”, se expresa exactamente el polo opuesto de lo que propone la escritura de Jabès. Una recuperación del otro a partir de su relación de extranjería: “El extranjero te permite ser tú mismo, al hacer de ti un extranjero.”²³³ Esta es también la paradoja que recupera Derrida del pensamiento de Levinas.²³⁴ La palabra “nosotros” se expresa como promesa, como petición, como esperanza, como temor incluso, pero nunca como satisfacción completa del deseo. Por más íntima que sea la cercanía entre dos seres humanos, incluso en la experiencia del amor, del erotismo, del éxtasis profundo, la distancia permanece. No hay un “nosotros” definitivo, no hay manera de ensamblar la irreductible singularidad de dos o más en uno. El único “nosotros” admisible, según Derrida, es “[...] un “nosotros” hecho de interrupciones, un “nosotros” en el cual los que dicen “nosotros” saben que son singularidades que entran

instante; peligros que sentimos acrecentados año tras año por la falta de objetividad de sus dirigentes y por el rechazo de todo sentido crítico por parte de los principios representantes del judaísmo mundial en la diáspora, manipulado desde el exterior, de los pueblos que le rodean. Es preciso que se sepa que la supervivencia del Estado de Israel solo puede depender de un acuerdo más amplio, más íntimo y por consiguiente más duradero con los países árabes como el que habitualmente une a los Estados entre ellos.” *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p.49

²³¹ *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.389

²³² Alberto Sucasas en *Políticas del exilio. Origen y vigencia de un concepto*, Ob. Cit. p.16

²³³ Edmond Jabès, *La transparencia escrita*, Preámbulo, selección de textos y traducción de Esther Seligson, *Fractal* n° 5, abril-junio, 1997, año 2, volumen II, pp. 29-58.

²³⁴ En *De la hospitalidad*, Derrida explica cómo para Levinas, esta insalvable alteridad, este irreductible no-saber acerca del otro, es también la condición para la amistad, la hospitalidad y la justicia.

en una relación interrumpida.”²³⁵ ¿No es a esta insuperable alteridad a la que apuntan también las palabras de Blanchot²³⁶?

“Ahora, lo que está en juego y exige relación es todo lo que me separa del otro, es decir, el otro en la medida en que estoy infinitamente separado de él, separación, fisura, intervalo que le deja infinitamente fuera de mí, pero que pretende fundar mi relación con él en esta misma interrupción, que es una *interrupción de ser* —alteridad por la cual él no es para mí [...]ni otro yo, ni otra existencia, ni una modalidad o un momento de la existencia universal, ni una supraexistencia, dios o no-dios, sino lo desconocido en su distancia infinita.”

A este problema, a esta infranqueable distancia, es hacia donde se dirige la escritura hospitalaria de Edmond Jabès. Hospitalaria en la medida en que aprovecha cada fractura, cada *interrupción*, para acoger al otro en el seno de una escritura abierta. Desde el Exilio, el desarraigo de Jabès, lejos de convertirse en otra forma de alienación, es la posibilidad misma del reconocimiento. De un reconocimiento que deja de ser reflejo, que no parte ya de lo “mismo” o de lo “común” que me permita identificarme en el otro, sino de su diferencia, de su extrañeza entendida esta vez como “infinidad entre nosotros”²³⁷.

²³⁵ *D'ailleurs Derrida* (Por otra parte Derrida) documental de Safaa Fathy, La Sept ARTE, Gloria Films Production, 1999, www.jacquesderrida.com.ar

²³⁶ Blanchot distingue tres intentos diferentes de comunicación con el otro, en el “espacio interrelacional: el primer intento toma al otro como una simple “posibilidad objetiva del mundo”, “según las formas de la objetividad”; el segundo acercamiento considera al otro como a otro yo, cuyas diferencias pasan por una identidad primera: “la de dos seres que tienen ambos la misma posibilidad de hablar en primera persona”; la tercer manera de acercarse al otro, ya no está mediada ni por una conocimiento impersonal, ni por la comprensión personal, sino que apuesta por una relación inmediata, en la cual el mismo y el otro intentan disolverse uno en el otro, en la “la proximidad del tuteo que olvida o borra la distancia”. No obstante, existe una cuarta y última posibilidad que ya no pretende una relación unificadora, un reconocimiento del otro a través de una “relación de continuidad o de unidad conmigo”, en la medida en que pertenece a un espacio común con el cual puedo identificarme. Se trata precisamente de romper con el círculo de la identificación, para explorar la extrañeza infranqueable que hay entre nosotros, lo desconocido detrás de lo mutuo. *cfr.* Blanchot, Maurice, “La interrupción. Como sobre una superficie de Riemann” en *La conversación infinita*, Ob. Cit. p.95

²³⁷ Blanchot, *La conversación infinita*, Ob. Cit. p. 96

“*El regreso al libro*”²³⁸ no es el regreso a la tierra.” aclara Jabès, para quién la escritura, es la vocación que lo alcanza y enlaza con la raza del libro, con “[...]este pueblo engendrado por un vocablo impronunciabile: hacer el libro leyéndolo; hacer que se lea comentándolo.”²³⁹

Ya no es “esa prometida franja de tierra”²⁴⁰ lo que se pretende recuperar. No es Israel, o cualquier otra porción del mundo, la que podría representar con entera justicia el lugar de la falta o la fisura.²⁴¹ En Jabès la experiencia judía del Exilio parte de otro sitio, impone otra forma de distancia. Una que permite salir de uno mismo para mirar las cosas desde fuera, en un vuelco rotundo²⁴², “movimiento sin retorno”²⁴³ como el Éxodo de Abraham²⁴⁴ que sale de su tierra para nunca regresar. Salida que obedece al mandato sin otro motivo momentáneo que el de la salida por sí misma, búsqueda azarosa de lo otro²⁴⁵: “[...] el regreso al libro es el regreso a la savia y al juramento.”²⁴⁶

²³⁸ Así se titula la última parte del primer volumen de *El libro de las preguntas*

²³⁹ *Del desierto al libro*, Ob. Cit. p. 53

²⁴⁰ George Steiner, citado en Alberto Sucasas, *El exilio, experiencia judía*, en *Políticas del exilio, Orígenes y vigencia de un concepto*, Ob. Cit. p. 15

²⁴¹ “...Habiéndome considerado siempre un escritor de lengua francesa, la idea de ir a vivir a Israel nunca se me pasó por la mente. Quizás haya algo más profundo aun y que está constantemente abordado en mis libros: es mi repugnancia visceral a todo arraigo.” Jabès, *Del desierto al libro*, Ob. Cit. p.p. 51,52 y más adelante. “[...] aspiro como cada cual a un lugar, a una morada y no puedo, al mismo tiempo, aceptar lo que se ofrece.” p.52

²⁴² “La experiencia heterónoma que buscamos sería una actitud que no puede convertirse en categoría y en la cual el movimiento hacia el Otro no se recupera en la identificación, no regresa a su punto de partida.” Levinas, Ob. Cit. p. 53

²⁴³ “*La Obra pensada radicalmente es en efecto un movimiento de lo Mismo que va hacia lo Otro sin regresar nunca a lo Mismo*” Levinas, *La huella del Otro*, Ob. Cit. p.54

²⁴⁴ “Jehová había dicho a Abram: Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré.” (Génesis 12:1) Reina Valera 1909

²⁴⁵ “Mientras el griego retoma “enriquecido” a su tierra de origen, al judío le está vedada la posesión perpetua de la tierra: este “extranjero y habitante” en la tierra de dios (Levítico XXV: 23) es huésped y como tal es acogido en ella hospitalariamente.” Rabinovich, Silvana, *Prólogo. Levinas un pensador de la excedencia*, en: Emmanuel Levinas, *La huella del Otro*. Ob. Cit. p.26

²⁴⁶ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.317

El Exilio en Jabès, es también la renuncia a la promesa, porque en la promesa también está por sentado el cierre de la cuestión. En su calidad de nómada, el escritor sabe que no hay Morada definitiva, en su calidad de huésped, sabe que no hay tierra prometida, que no hay lugar, por más íntimo que sea su albergue, que le pertenezca, o al que pertenezca. En esta provisionalidad absoluta, recupera a la extrañeza de la palabra y quizás también la posibilidad de recobrar de otra manera, una relación legítima con la tierra.

En medio de utopía y distopía, entre el anhelo y la nostalgia, se extiende el desierto como atopía, como imagen fundamental de la ausencia: el lugar en sí mismo como falta. Para Jabès la imagen del desierto es la de un “vacío ejemplar”²⁴⁷ una metáfora que embebe a tal grado la palabra que la absorbe.²⁴⁸ El desierto aparece también como aquello que impone una forma despersonalización²⁴⁹, la “tierra de nadie” de donde brota el Libro en su infinito de posibilidades. No es gratuito por ello que la revelación de la Torá ocurriera en el desierto:²⁵⁰

«Toda claridad nos vino del desierto»²⁵¹

2.2 La extraterritorialidad del Libro

«Dios mío, estoy limitado a Ti.
He desterrado la palabra.»
Edmond Jabès²⁵²

El libro de las preguntas, profundamente marcado por el exilio personal de Jabès, es la imagen viva de una Morada exiliaria, porque el Libro, en sus distintos niveles es siempre el

²⁴⁷ *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p.34

²⁴⁸ “En relación de la palabra «desierto», lo que me fascina es ver hasta qué punto la metáfora del vacío, a fuerza de haber sido utilizada, ha impregnado la palabra entera. La propia palabra se ha vuelto metáfora.”
Ibíd.

²⁴⁹ *Ibíd.* p.32

²⁵⁰ Parafraseado de Alberto Sucasas, Ob. Cit. p.21

²⁵¹ Jabès citado en *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p.32

²⁵² Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.131

resultado de otro Exilio, la urgencia por dar continuidad a la discontinuidad errante, por recoger los fragmentos disgregados de un habla plural, de una memoria colectiva, de una multiplicidad de gestos y de signos que paradójicamente logran comunicarse a través de la *interrupción*.

La historia del pueblo judío, a su vez atravesada por una multiplicidad de exilios, de rupturas, de *interrupciones*, está de tal modo cruzada con el texto sagrado, que podría decirse que el estado de Diáspora precede tanto al libro como objeto físico; como al *Libro* histórico que trazan los pasos del pueblo hebreo desde su salida de la esclavitud egipcia hasta nuestros tiempos; así como al Libro cósmico que emana del nombre divino, desplegado en su tejido inescrutable.²⁵³

Al serle negada la tierra, el pueblo judío ha desarrollado dos estrategias que conforman dos formas de extraterritorialidad: la primera implica una “transgresión de lo topológico” que transforma al tiempo en una “cuarta dimensión del espacio”, la segunda consiste en un desplazamiento del territorio físico al plano inmaterial de la escritura. “...«La patria de los judíos», dice Jabès, «es un texto sagrado en medio de los comentarios que ha suscitado»...”²⁵⁴ El libro es efectivamente una Morada en permanente deconstrucción. La proximidad de *El libro de las preguntas*²⁵⁵, tanto en sus contenidos como en su complejidad, con la dinámica fragmentaria del Talmud —otro libro a su vez

²⁵³ En la teología judía, la creación de Dios se despliega a través de su palabra divina que es la Torá.

²⁵⁴ Citado en: Blanchot, “El libro de las preguntas” en *La Amistad*. Ob. Cit. p. 207

²⁵⁵ Marcel Cohen interroga a Jabès sobre esta relación entre el exilio y la escritura “*Los rabinos imaginarios de sus libros que son, de alguna manera, su obra de ficción, nos remiten directamente al Talmud. Pero el Talmud nació del exilio. Los judíos se volcaron sobre la Torah con la voluntad de extraer de ella los más ínfimos incidentes porque no poseían ya ningún lugar y porque la idea de desaparecer como pueblo les atormentaba. Por otro lado, usted mismo dice que El libro de las Preguntas nunca hubiera visto la luz sin su desarraigo de Egipto. ¿Es necesario un desarraigo tan radical para que nazcan las interrogantes? ¿Es necesario encontrarse, previamente, en estado de ruptura?*” *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p. 97

hecho a base“...de rupturas, de interrupciones”—²⁵⁶ proviene de su disposición exiliaria. Hace eco de la multiplicidad de libros a su vez disgregados, que se intercomunican y conforman a manera de *constelación*, un espacio dialógico, una historia plural.

Una historia desasida, marcada por el Exilio, no podía sino escribirse a partir de retazos, des-escribirse a la vez en el movimiento perpetuo del comentario, que cuestiona al texto, que pone al “centro” en interrogación. Los comentarios talmúdicos mantienen un diálogo abierto, que nunca pretende aprehender al texto como totalidad, sino más bien explorarlo en sus múltiples aspectos a través de las interrogantes que despierta.

El Talmud, elaborado a lo largo de un periodo de casi ocho siglos (desde el siglo II a. C hasta mediados del siglo VI de nuestra era²⁵⁷) guarda una relación histórica decisiva con el Exilio. Particularmente el Talmud escrito en Babilonia (376-500²⁵⁸), al cual dieron seguimiento las comunidades dispersas durante la expansión romana, dedicándose al estudio crítico de las escrituras. El Talmud babilónico, menos antiguo que el de Jerusalén (380²⁵⁹), se caracteriza por su apego a la oralidad. Podría decirse, que en este caso la *Guemará*²⁶⁰ precede a la Mishná desde un punto de vista dialógico. Su estilo literario, guarda la consigna de mantener una flexibilidad con respecto a la ley y de no interrumpir la dinámica de la creencia, concediendo una cierta libertad al intérprete. Sus dos partes “...la

²⁵⁶Ibíd. p.60

²⁵⁷Ouaknin. *El libro quemado. Filosofía del Talmud*. Ob. Cit. p.50

²⁵⁸ “El Talmud de Babilonia, segunda redacción de la *Guemará*, procede de las escuelas de Babilonia, de las academias de Sura, Nehardea y Pumbedita. La *Guemará* babilónica fue redactada por RabAshi (376-427) y su discípulo Rabina (hacia el 400), y luego terminada por Rab Yosse alrededor del año 500.” Ibíd. p.57

²⁵⁹ “El Talmud de Jerusalén es obra de las escuelas instaladas en tierra de Israel: academias de Séforis, Tiberíades, Cesarea y Lydda (Lod); fue redactado en Tiberíades hacia el 380. De los Talmudes, es, pues, el más antiguo.” Ibíd. p.56

²⁶⁰ La palabra Talmud, proviene de la raíz “Lamad”, que se refiere al conjunto de Mishná, y de *Guemará*. La Mishná constituye un compilado de leyes y decisiones que abarcan todos los sectores de la legislación civil y religiosa. La recopilación de estas leyes, fue conformándose a lo largo de varias generaciones y redactada finalmente por Rabbí Yehudá ha-Masí a finales del siglo II d. C. La *Guemará* constituye el comentario perpetuo que complementa la Mishná. La *Guemará* a su vez se divide en dos comentarios distintos: La *Guemará* de Jerusalén, elaborada por los Maestros de las escuelas de Israel, y la *Guemará* de Babilonia, elaborada por los Maestros de las escuelas radicadas en Babilonia. Ouaknin. Ob. Cit. pp. 50,56

Guemará y la *Mishná*, tienen la ambición de fijar una doctrina oral y fluida, de transcribir las ideas de la colectividad creadora de los Sabios.”²⁶¹

“La *Guemará* nos ofrece las más veces la apariencia de un mar infinito de discusiones, digresiones, relatos y leyendas en los que la *Mishná* que espera una explicación se encuentra totalmente inmersa. Leyendo esas páginas en las que los objetos más inconexos parecen sugerirse naturalmente, en las que todo se mezcla y todo choca en el esplendor de un salvaje desorden, se cree asistir al desarrollo de una inmensa ensoñación que no conocería otra ley que la asociación de ideas.”²⁶²

Esta descripción del libro como “asociación libre” de ideas, podría responder por igual a la composición aleatoria de *El libro de las preguntas*, que sin embargo, como hemos visto, no es del todo azarosa. Dejar al texto conformarse como un organismo vivo significa también responder a una organización interna, a un principio de orden implícito detrás del aparente desorden. El fragmento no implica una desconexión de las partes, sino por el contrario un vínculo interno que conecta potencialmente todas las partes entre sí, comunicación propia de una escritura heterónoma. Y es la experiencia del Exilio, la que parece estar detrás de esta necesidad de escribir desde un principio de apertura, de escribir como si la palabra estuviera siempre por comenzar.

Esta disposición exiliaria, no sólo aprovecha la interrupción, sino que implica ya una transformación en la estructura del lenguaje. “...Hablar (escribir) es *dejar de pensar sólo en miras a la unidad* y hacer de las relaciones del habla un campo esencialmente disimétrico regido por la discontinuidad.”²⁶³ Es esta transformación la que propicia la

²⁶¹ Ouaknin, Ob. Cit. p.57

²⁶² *Ibidem*. p.58

²⁶³ Blanchot, “La Interrupción” en: *La conversación infantil*, Ob. Cit. p. 96

escritura de Jabès, a través de su propio legado cultural, pero también desde su propia calidad de extranjero.

Para Jabès, el Exilio va más allá de toda referencia a la historia del pueblo judío o de cualquier otro pueblo. El Exilio, como ruptura cardinal es el fondo entrañable de la propia historicidad.

Más aún, la extraterritorialidad del libro, al igual que la tierra, queda sustraída a la posibilidad de posesión. Porque no sólo la condición humana, sino la del mundo y el universo entero se encuentran en estado de diáspora.

2.3. *Tsimtsum* ¿concentración o retirada?

“Tres veces se exilió Dios:
en el Nombre, en el estallido del Nombre
y en el borrado de ese estallido.”
Edmond Jabès²⁶⁴

Habiendo descrito el Exilio en términos de su relación con la tierra y con el lenguaje, es preciso hablar de un último grado de la *interrupción* en *El libro de las preguntas*, que se sintetiza en la imagen ya descrita del descentramiento.²⁶⁵

La Ausencia de Dios con mayúsculas, está detrás de cada interrogante inscrita en *El libro de las preguntas*: «Dios es una interrogación de Dios»²⁶⁶ Esta relación a partir de su Ausencia, a partir de su negación o de su interrogación, conecta la obra de Jabès con la teología negativa de Maimónides o con la “ciencia de la combinación de letras” de

²⁶⁴ Edmond Jabès, citado en: Ouaknin, *El libro quemado. Filosofía del talmud*, Ob. Cit. p.186

²⁶⁵ Ver: Capítulo 1. La morada abierta: El punto rojo con el que remata el último volumen de *El libro de las preguntas*, es una referencia al punto de inicio.

²⁶⁶ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p. 305

Abraham Abulafia²⁶⁷, otra de las figuras del pensamiento judío, decididamente marcadas por el exilio²⁶⁸. También apunta hacia la radicalidad de la teología del Exilio para la cual Dios es el primer exiliado.

En su aspecto nómada, el Exilio divino se presenta algunas veces como una “teología del viaje”.²⁶⁹ Dios acompaña solidariamente al pueblo de Israel a través de sus atributos esenciales: el Arca de la alianza y el tabernáculo. Otras veces, en la tradición rabínica, es la *Shejiná*²⁷⁰, como ya hemos visto, la que conserva este vínculo teológico entre la divinidad y el pueblo errante. Finalmente, la teología del Exilio encuentra su culminación en la Cábala de Yitshac Luria²⁷¹ (1534-1572 d. C) que desarrolló una de las doctrinas más relevantes dentro del misticismo judío.

La Cábala luriana se encuentra en el marco de los movimientos que se gestaron en Safed, unos 40 años después de la expulsión de España.²⁷² Estas corrientes, fuertemente marcadas por la catástrofe de 1492²⁷³ le dieron un giro decisivo al pensamiento cabalístico.

²⁶⁷ Nos detendremos más adelante sobre este tema.

²⁶⁸ Abraham Abulafia, nacido en Zaragoza en 1240, es una de las figuras de cábala hispano-hebra más marcadas por el mestizaje cultural. Pasó la mayor parte de su vida viajando de un lugar a otro, recolectando el pensamiento de distintas escuelas filosóficas, principalmente de la doctrina de Maimónides, fuertemente influenciada por el pensamiento aristotélico y del jasidismo askenazi de la Europa oriental. En su propio pensamiento intentó realizar una síntesis de ambas tradiciones, radicalmente distintas, tomando de Maimónides la búsqueda de la perfección intelectual y de la vertiente askenazi la orientación lingüística, centrada en el poder mágico del lenguaje, que había sido rechazada por Maimónides y por el mismo Aristóteles. Moshe Idel, *On Abraham Abulafia*: <https://www.youtube.com/watch?v=tHPCYrEimq0>

²⁶⁹ Sucasas, Alberto, “*El exilio, experiencia judía*” en *Políticas del exilio. Orígenes y vigencia de un concepto*, Ob. Cit. p.23

²⁷⁰ “Etimológicamente, el término proviene del verbo *shajan*, cuyo significado es morar o habitar. Pero, en tanto que residir del Absoluto entre los hombres (presencia de Dios trascendente en un plano de inmanencia), no evoca la solidez de la casa construida sobre cimientos inamovibles sino más bien el carácter móvil de la tienda en el paisaje desértico.” *Ibidem*. p. 24

²⁷¹ La Cábala teosófica de Yitshac Luria, fue poco investigada y rechazada durante largo tiempo por los investigadores de las escuelas de Graetz y de Geiger, y particularmente por el racionalismo del siglo XIX. Sin embargo constituye, junto con el pensamiento de Ya‘acob Cordovero, una de las escuelas más influyentes de la Cábala posterior. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Ob. Cit. 277

²⁷² *Ibidem*. p.276

²⁷³ La expulsión del pueblo judío en 1492, ordenada por los Reyes Católicos, es uno de los eventos históricos más determinantes en la historia de esta comunidad. Se les acusaba de profanar la historia y de ir en contra de la corona y los preceptos sagrados de la iglesia. Bajo esta diferencia, hubo una incesante persecución y

Centrada sobre todo en los elementos apocalípticos y catastróficos²⁷⁴, la interpretación de los textos sagrados, encontraba por doquier alusiones al Exilio y a la Redención²⁷⁵. Este proceso contribuyó a fusionar los elementos apocalípticos y mesiánicos del judaísmo con los aspectos tradicionales de la Cábala. Se insistió, a partir de visiones místicas y dogmas, en el *carácter fragmentario* de la experiencia judía, con todas sus paradojas y tensiones.²⁷⁶

“Se suponía que los dolores de parto de la era mesiánica, con los que la historia debía «terminar» o (como dirían los apocalípticos) «desmoronarse», habían tenido principio con la Expulsión.”²⁷⁷ Este antecedente trágico, que había afectado las distintas esferas de la vida judía, hizo que las ideas de los cabalistas dejaran de tener un carácter exclusivo, para pasar del plano esotérico al plano popular. Así, durante este periodo, la Cábala “...estableció su derecho al dominio espiritual dentro del judaísmo.”²⁷⁸

Inserto dentro de este contexto, el pensamiento de Yitshac Luria, recopilado a su muerte y organizado por sus discípulos: Hayim Vital (1543-1620) y Yosef ibn Tabul,²⁷⁹

segregación de la población judía, así como varias cruentas matanzas durante el periodo anterior a la expulsión. Este es uno de los ejemplos más terminantes de un rechazo “alérgico” a la alteridad.

²⁷⁴ “Es característico de los aspectos catastróficos de la redención –de los cuales los cabalistas tenían plena conciencia- el hecho aterrador de que, mucho antes de 1492, algunos escritores cabalistas habían proclamado ese año catastrófico como el año de la redención. Sin embargo, el año 1492 no trajo la liberación desde el cielo sino un exilio muy cruel aquí abajo. La conciencia de que la redención significaba tanto la liberación como la catástrofe afectó al nuevo movimiento religioso a tal grado que sólo puede considerarse como el anverso del temperamento apocalíptico predominante en el vida judía.”Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Ob. Cit. p. 271

²⁷⁵ “...cada palabra de la Biblia se suponía que se refería al Exilio y a la Redención. Las Escrituras fueron interpretadas como una serie de símbolos de los acontecimientos preparatorios, de las penas y fatigas de la redención, que estos autores percibían vívidamente como una catástrofe.”Ibídem. p. 273

²⁷⁶Ibídem. p.274

²⁷⁷Ibídem. p.272

²⁷⁸Ibídem.p.269

²⁷⁹Yitshac Luria “A diferencia de Cordovero, no dejó un legado escrito cuando murió en 1572 a la edad de 38 años; en realidad, parece ser que carecía por completo de facultades literarias [...] todo lo que sabemos acerca de su sistema se basa en las conversaciones con sus discípulos, que fueron sumamente difusas y poco sistemáticas. Por fortuna para nosotros, sus alumnos nos dejaron varias compilaciones de sus ideas y dichos [...] “Su discípulo más importante, Hayim Vital (1543-1620), es el autor de varias versiones del sistema de Luria, de las cuales la más elaborada abarca cinco volúmenes (*in folio*): el llamado *Shemonáshe ‘arim*, «Ocho puertas», en las que dividió la obra a la que consagró su vida: *‘Etsheyim*, «El árbol de la vida».”Ibídem.279

constituye todo un sistema de pensamiento místico²⁸⁰ que se resume en tres principios o nociones fundamentales: La primera y más importante es la del *Tsimtsum* que significa originalmente «concentración» o «contracción», pero que Luria traduce en lenguaje cabalístico como «retirada» o «retraimiento».²⁸¹ A este movimiento le sigue la «ruptura de los vasos» o *Shebirat ha-kelim*²⁸², y finalmente la reparación o resarcimiento del daño: *Ticún*.²⁸³ Estos tres principios, forman parte de una misma explicación que responde al problema de la creación a partir de la Nada (*Ayin*)²⁸⁴: si Dios que lo abarca todo, que lo envuelve todo, que es «todo en todo», creó al mundo de la Nada ¿Cómo es posible que

²⁸⁰Ibíd. p.286

²⁸¹ “*Tsimtsum* originalmente significa «concentración» o «contracción», pero usada en el lenguaje cabalístico se traduce mejor por «retirada» o «retraimiento». La idea aparece por primera vez en un breve tratado, escrito a mediados del siglo XV y casi completamente olvidado, que Luria parece haber utilizado mientras que su fuente literaria es un proverbio talmúdico que Luria invirtió. Lo puso al revés con la creencia, sin duda, de que lo había puesto al derecho. El Midrash—en algunos proverbios que tienen su origen en los maestros del siglo III— dice ocasionalmente que Dios concentró Su Shejiná, Su presencia divina en el más santo de los santos lugares, en el sitio en el que se hallan los *kerubim*, como si todo Su poder estuviese concentrado y contraído en un solo punto.”Ibíd. p.285

*Scholem refiere en la nota 42 de la séptima conferencia el tratado utilizado por Luria: “Ms. Museo Británico 711, fol. 140b: «Encontré este pasaje en el libro de los cabalistas...¿Cómo creó e inventó Dios su mundo? Al igual que un hombre que concentra su aliento y se contrae a fin de que lo pequeño contenga lo grande, así concentró Dios su luz a un palmo de sí, y el mundo quedó en tinieblas. En esa oscuridad creó las formas y talló las piedras a fin de hacer con ellas los caminos llamados “las maravillas de la sabiduría”». Esta explicación se basa en la interpretación que hace Nahmánides de las primeras palabras del *Séfer Yetsirá*, cfr. *Kirjath Séfer*, vol. IV (1930), pág. 402”

*Y en la nota 43 de la misma conferencia, el pasaje específico del Midrash: “Cf. *Exod. Rabbá* sobre Éx 25:10; *Lev. Rabbá* sobre Lv 23:24; *Pesicta de rab Kahana*, ed. Buber 20a; *Midrash Shir ha-Shirim*, ed. Gruenhut (1899), 15b.”

²⁸² La doctrina de *shebirat ha-kelim* o «ruptura de los vasos», parte de la concepción de una primera configuración la luz divina que fluye de la esencia del *En-sof* hacia el espacio primordial del *tsimtsum*, como un ser primordial: *Adam Cadmón*, de cuyos ojos, boca, orejas y nariz irrumpen las luces de las sefirot. “Al comienzo estas luces estaban amalgamadas en un todo indiferenciado con las distintas sefirot; en este estado no necesitaban vasos o recipientes que las contuvieran. Las luces que provenían de los ojos, sin embargo, emanaban de una manera «atomizada» en la que cada sefirá era un punto aislado. A ese «mundo de luces puntiformes» [...] Luria le da el nombre de *‘olam ha-tohu*, es decir, el «mundo de la confusión o del desorden».” Pero en el momento en que el esquema divino exigió la creación de seres y formas finitas, con un lugar determinado dentro de una jerarquía, “... fue necesario que estas luces aisladas fueran capturadas y conservadas en «recipientes» [...] Los vasos correspondientes a las tres sefirot superiores albergaban por lo tanto la luz de éstas pero cuando llegó el turno de las seis sefirot inferiores, la luz irrumpió de una vez y su impacto fue excesivo para los vasos, que se rompieron y se hicieron añicos.” Ibíd. p.290

²⁸³Ibíd. pp.286, 290

²⁸⁴ En opinión de Scholem, el pensamiento de Luria representa “...el único intento serio jamás realizado de dar consistencia a la idea de la creación a partir de la Nada.” Ibíd. p.187.

creara algo fuera de sí mismo? ¿Cómo sería posible que Dios creara al mundo a partir de la Nada sin que ésta existiera dentro de él?

“Según Luria, Dios se vio obligado a hacer sitio al mundo abandonando, por así decirlo, una zona de sí mismo, de su interioridad, una especie de espacio primordial místico del que Él se retiró a fin de volver al mundo en el acto de creación y de revelación.”²⁸⁵

Así, el “acto de los actos”, el acto creador, es un acto de recogimiento, supone una forma de auto-restricción de Dios en su plenitud. Esta autolimitación es la posibilidad de la creación, en tanto que salida de su indeterminación.

La idea del *Tsimtsum*, según Scholem “...es el símbolo más profundo del Exilio”²⁸⁶ en la medida en la que implica un Exilio interno, un Exilio de Dios dentro de Sí Mismo. En cambio, la ruptura de los vasos (*Shebirat ha-kelim*) que está implicada en el mismo proceso, se distingue por aludir a una suerte de Exilio externo, a un movimiento en el cual una parte de Dios se exterioriza, quedando exiliada fuera de Él.²⁸⁷

Así, “concentración” y “retirada” son en realidad dos movimientos de un mismo proceso bidimensional, un “doble esfuerzo”²⁸⁸ en términos de Scholem, que mantiene a cada etapa del proceso cósmico en una “tensión perpetua”²⁸⁹, sin la cual la existencia del mundo sería inconcebible.

Volviendo a la relación mencionada anteriormente, de los símbolos del misticismo judío con el cuerpo, el principio de *Tsimsum*, se ha comparado con el doble movimiento respiratorio: que sustenta la vida de un organismo humano. Así, la Creación es planteada

²⁸⁵ *Ibidem.* pp.286

²⁸⁶ *Ibidem.* p.289

²⁸⁷ “En la «ruptura de los vasos» (...) algo del Ser divino está exiliado fuera de sí mismo, mientras que el *tsimtsum* podría llegar a considerarse como un exilio dentro de sí mismo. El primero de todos los actos no es un acto de revelación sino un acto de limitación.” *Ibidem.* p.286

²⁸⁸ *Ibidem.* p.287

²⁸⁹ *Ídem.*

como un proceso gigantesco de inhalación y exhalación divinas, en el que la luz que fluye de regreso a Dios, es al mismo tiempo emanada de Él.

Podemos reconocer en la doctrina luriana la huella del Exilio histórico marcada por el antecedente de 1492. Como en el caso del Talmud, la evidencia del exilio no está plasmada únicamente en el aspecto temático de este pensamiento, sino que implica toda una transformación a nivel estructural en los libros escritos a partir de las corrientes que se gestaron durante este periodo.

Es esta disposición exiliaria, esta experiencia compartida de la negatividad, la que acompaña también al pensamiento de Jabès en un diálogo abierto con todos los Exilios históricos y simbólicos que conforman la esencia misma del *Libro*.

En *El libro de las preguntas*, podemos reconocer múltiples alusiones a la teología del exilio, que corresponden también a la propia relación del autor con la palabra “Dios”. Exploraremos más a fondo el peculiar ateísmo de Jabès²⁹⁰, pero por el momento, basta con decir que se trata de una Ausencia primordial, de una Ausencia con mayúsculas, que da substancia y gravedad a la escritura.

«Dios es la ausencia de Dios. El exilio en el exilio»²⁹¹

Si Dios estuviera presupuesto, la fuerza interrogativa del libro se debilitaría. Para que la escritura sea realmente una escritura exiliaria, debe perder toda referencia al “centro”, a la totalidad y a la unidad, que remiten también a una cierta noción de Dios. Hay que romper pues con la certeza de Dios como totalidad, hay que des-centrarla. Lo cual no significa sin

²⁹⁰ Edmond Jabès, se presenta como ateo, sin embargo la palabra “Dios” con mayúsculas se encuentra presente a lo largo de todo *El libro de las preguntas* y en su obra en general. La cuestión de Dios tiene por tanto un lugar medular en esta poética de la pregunta que propone Jabès: “...es con la ausencia de Dios con mayúsculas con la que me topaba y no con el concepto de dios. Poco a poco, esta ausencia se hizo la AUSENCIA, nuestra ausencia en nosotros mismos, la ausencia de origen gracias a la que se funda toda creación. El abismo, en suma.” Jabès, *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit.p.98

²⁹¹Jabès *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p. 269

embargo en *El libro de las preguntas*, omitirlo. Dios es una palabra recurrente en todo el libro, es la recurrencia desesperada a una pregunta que no logra colmarse.

“—Dios se aparta para dejar al hombre gravitar en el vacío.”²⁹² Dialoga en *El libro de las preguntas* una voz sin nombre, que resuena de su propia oquedad, en el repliegue de la mirada, que se deja anegar por la ausencia de límites.²⁹³ Ese estar fuera que se funda en el exilio, abre también la posibilidad de que surja el espacio como exterioridad, como excedencia. El punto fugado al final del libro representa este desplazamiento, este exilio voluntario de Dios que es condición del acto creativo, como la ausencia del escritor es la condición de la escritura.

2.4. Exilio y deconstrucción

*(«A ti, que crees que existo,
¿cómo decir lo que sé
con palabras cuyo significado
es múltiple;»
Edmond Jabès²⁹⁴*

A partir de los ejemplos anteriores, hemos visto de qué manera la escritura queda afectada de Exilio. Hay que insistir sin embargo, sobre el hecho de que la relación poética con la palabra, sea cual sea la situación o residencia del autor, suponga una forma de ruptura anterior a cualquier exilio biográfico, una forma de Exilio anterior al exilio.

El ejercicio poético en principio es ya una relación de extrañeza radical, no sólo con la propia lengua, sino con el lenguaje en general. Para Eduardo Milán, cuyo exilio está determinado por una entrada *en* la poesía: “Escribir poesía es estar exiliado antes de salir al

²⁹² *Ibidem.* p.331

²⁹³ *cfr.* Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.331

²⁹⁴ *Ibidem.* p.45

exilio.”²⁹⁵ Estar “afuera del afuera” que compromete a la palabra, fuera de toda exterioridad. Tal descentramiento es un volver incisivo sobre la *ruptura*, como centro imposible: “Hay que estar/ muy herido para referirse, muy herido de lenguaje”²⁹⁶

Para Jabès la *ruptura* “está en el corazón de los libros, «igual que el hueso en la fruta»²⁹⁷, la ruptura es el único “núcleo” posible y su punto de quiebre. En palabras de Levinas el punto en que el aliento mismo se sobrepasa, “[...] hasta la inspiración que es el desenclaustramiento de todas las cosas, la *desnuclearización*²⁹⁸ del ser— o su trascendencia.”²⁹⁹ Al abrirse, el núcleo parece estallar multiplicado en fruto: “...del que nacerán otros frutos, otros árboles.”³⁰⁰ La *ruptura* es pues la máxima fertilidad de la escritura, desgaja al libro como conjunto, como unidad resuelta, para dejarlo infinitamente abierto e incompleto, para dejarlo propagarse.

Llevar el lenguaje a su punto de “fisión”, siguiendo la lectura que hace Levinas de la obra de Jabès, da lugar a un aliento compartido, donde la voz del autor rompe con la perspectiva del “yo”, sobrepasa el límite del comentario, para quedar anegada y proyectada hacia un sentido hereditario, hospitalario y heterónimo.

²⁹⁵ Milán, Eduardo, *Ensayos Unidos. Poesía y realidad en la otra América*, España, A. Machado Libros, 2011, p.161

²⁹⁶ Lo cual no quiere decir en lo absoluto resignarse al lamento del Exilio como pérdida. Para el poeta uruguayo, este exilio no quiere decir pérdida sino posibilidad de entrar en la poesía como resignificación. Milán, Eduardo *Errar*, México: El Tucán de Virginia, 1991

²⁹⁷ *Ibidem.* p.85

²⁹⁸ Las cursivas son mías

²⁹⁹ “[...] como si el decir poético sobrepasara este aliento hasta la respiración, en fin, profunda, hasta la inspiración que es el desenclaustramiento de todas las cosas, la desnuclearización del ser— o su trascendencia— que no carece sino del prójimo. «No soy más que palabra, dice Jabès. Me hace falta un rostro.» ” “[...] comme si le dire poétique surmontait cet essoufflement que est la déclausturation de toutes choses, la dénucléation de l'être —ou sa transcendance— à laquelle ne manque plus que le prochain. «Je ne suis que parole, dit Jabès. Il me faut un visage.»” Levinas, Emmanuel, “Edmond Jabès aujourd’hui”, entrevista para *Les Nouveaux Cahiers*, en *Noms Propres*, Paris, Fata Morgana, 1976, p.74

³⁰⁰ *Ibidem.*

Vista de esta manera, la del Exilio es la condición de lo abierto, la posibilidad que engendra la posibilidad, **la pregunta**, siempre abierta a un sentido múltiple, imposible de concretar.

A este “desenclaustramiento” del sentido, o a su liberación de la diada sausuriana del significado y el significante, se ha dedicado también la estrategia hermenéutica del deconstruccionismo, a la que pertenece el pensamiento de Jacques Derrida, para quien, los textos deconstruccionistas no están vinculados más que por un compartido “malestar en la escritura”,³⁰¹ podríamos decir, por una forma de desarraigo que trastoca la composición de la palabra en un juego de intervención³⁰² y descomposición, que pone de manifiesto la efervescente multiplicidad de significaciones y la crisis del “sentido” como totalidad³⁰³. Se realiza un desplazamiento del sentido que rechaza la literalidad, imponiendo al texto un conjunto de espaciamentos, de lugares y de vacíos, que convierten al texto en un horizonte hermenéutico dinámico, que se despliega a manera de *constelación*.³⁰⁴

Esta nueva forma de relación con la palabra a partir de la ruptura, puede verse también en la poesía vanguardista del siglo XX cuyo antecedente inmediato es

³⁰¹ Mier, Raymundo, “Incidencias: el deconstruccionismo en juego” en *Cábala y Deconstrucción*, Barcelona, Editorial Azul, 2005, p.208

³⁰² “[...]el nombre “deconstruccionismo” se resolvía en el punto inmaterial donde la lectura era al mismo tiempo un abandono a las incertidumbres de la letra, y una *intervención* sobre los arraigos de la significación, un acto capaz, literalmente, de *advenir en ese intervalo* que se abre entre los signos y sus incontables derivaciones”Ibídem.p.208

³⁰³La estrategia deconstruccionista no busca caer en un equivocismo absoluto que termine por relativizar el sentido, sino, a través de un análisis estructural del lenguaje que muestra cómo se han construido los conceptos a través del tiempo, liberar al “sentido” de la mera literalidad, a las palabras de su significado más evidente, para recobrar posteriormente una relación más auténtica con el lenguaje en toda su complejidad. No se trata de abandonar por completo el “sentido” como experiencia común, sino de reconocer su amplitud lingüística. Dice oportunamente Jabès: “¿acaso el escritor no se une a esta inquietud en su voluntad por devolver a la palabra la plenitud del sentido, un sentido, sin embargo, sobre el que conserva una muy amplia libertad? *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit.p.118

³⁰⁴Ibídem. p 211

Mallarmé³⁰⁵. En los textos de Mallarmé, por primera vez el espacio físico del poema, en sí mismo, cobra significatividad. Cada espacio en blanco, cada *interrupción*, sostienen una carga y una intención dentro de la composición del poema. Los signos forman más que palabras y oraciones, constelaciones, que a su vez intentan alcanzar, al menos gráficamente, las proporciones del universo. Sin embargo, la obsesión de Mallarme por el «libro absoluto», que culmina con *Un golpe de dados jamás abolirá el azar*, conforma un proyecto radicalmente distinto al que caracteriza a los libros de Edmond Jabès.

“Querer sintetizar todos los libros en uno solo; dominar todas las lecturas que se pudieran hacer de él, ¿no sería privar a este libro único de sus innumerables prolongaciones y, sobre todo, de aquellas que escapasen al propio autor? La proporción de un libro es lo que sobrepasa su propio intento Es la vida misma del libro ¿Cómo podría el autor integrarlo en su proyecto?”

Jabès advierte esta contradicción y sin dejar de lado la herencia deslumbrante de Mallarmé, se entrega a su propia búsqueda, dejándose tomar por el rumor de un libro que se excede a sí mismo, que se sobrepasa infinitamente y que se origina paradójicamente en la finitud, en la condición abierta e incompleta del lenguaje.

La obra de Edmond Jabès, a causa de su exilio en Paris, está situada dentro del contexto de las vanguardias históricas del siglo XX. Considerado como uno de los escritores franceses más importantes de este periodo, no se puede excluir su participación ni negar su relevancia dentro de dicho contexto, pero tampoco se puede asimilar ciegamente su trabajo, a los movimientos de vanguardia que lo acompañaron. Por eso Levinas

³⁰⁵Stéphane Mallarmé (1842-1898) Poeta y crítico francés que tuvo un lugar decisivo en la literatura del siglo XIX. Representa la culminación del simbolismo francés y es el antecedente principal de las vanguardias históricas de principios del siglo XX.

identifica en Jabès, la ausencia de lugar propia del poeta³⁰⁶ y da testimonio de su aparente anacronismo: “[...] me pongo ante sus textos olvidando que la escritura misma es el tema de su escritura [...] me olvido de que Jabès forma parte del mundo y de los modos de las letras modernas.”³⁰⁷

Ahora bien, la obsesión por el libro total, no es exclusiva de Mallarmé. Mucho tiempo antes de que hiciera aparición *Un golpe de dados jamás abolirá el azar*, por otras vías evidentemente distintas, los cabalistas habían pensado ya en un libro absoluto, libre de toda intrusión del azar. Este “Libro de la perfecta legibilidad”, en términos de Jabès, no podía ser más que el Libro de Dios, el libro en el que Dios se hace creación. Pero ¿Acaso no se escapa a Dios mismo la creación?³⁰⁸ se pregunta Jabès. Ese punto de fuga dentro de Dios mismo, este lugar libre para el error que rompe con su plenitud cerrada, es lo que nos permite alcanzarlo a través del fracaso.

³⁰⁶—¿Acaso un verdadero poeta ocupa un lugar? ¿No es éste quién, en el sentido eminente del término, *pierde su lugar*, cesa precisamente la ocupación y, entonces, es la apertura misma del espacio en la cual ni la transparencia ni el vacío—no más que la noche y los volúmenes de los seres— muestran todavía el sin-fondo, la ex-celencia(ex-celence), el cielo que en él es posible, su “caelumite” o su celestialidad, si nos es permitido recurrir a tales neologismos?” “1°Est-il sûr qu'un vrai poète occupe une place ? N'est il pas ce qui, au sens éminent du terme, *perd sa place*, cesse précisément l'occupation et, ainsi est l'ouverture même de l'espace dont ni la transparence, ni le vide — pas plus que la nuit et les volumes des êtres— ne montrent encore le sans-fond ou l'ex-celence, le ciel qui en lui est possible, sa «caelumité» ou sa «célestité», si on peut utiliser de tels néologismes?” Levinas, “Edmond Jabès aujourd'hui” *Noms Propres*, Ob. Cit. p.73

³⁰⁷ Ibidem.

³⁰⁸ *cfr.* “El proyecto de Mallarmé era profundamente consciente, tanto en su concepción general como en su organización minuciosa. Por mi parte, me pregunto si este libro ambicioso, destinado a sobrevivir a todas las obras, no haría decepcionado al propio Mallarmé y si, en el fondo, este libro no era tan efímero como los demás.

Querer sintetizar todos los libros en uno solo; dominar todas las lecturas que se pudieran hacer de él, ¿no sería privar a este libro único de sus innumerables prolongaciones y, sobre todo, de aquellas que escapasen al propio autor? La proporción de un libro es lo que sobrepasa su propio intento; lo que un libro ulterior y el lector están llamados a colmar. Es la vida misma del libro ¿Cómo podría el autor integrarlo en su proyecto?

Antes de Mallarmé—y por vías naturalmente diferentes—, los cabalistas soñaron ya con un libro absoluto que excluyese al azar, libro de la perfecta legibilidad.

¿Acaso no se escapa a Dios la creación? Esto es lo que nos permite crear y alcanzarle a través de este fracaso. Creo que la idea que personalmente me atormenta es más modesta. He soñado siempre con un libro que reprodujera el proceso de la vida. Nos prolonga primero, después nos sustituye. ¿Cómo imaginar que un niño pudiese tener algún día respuestas a todas las preguntas que su padre se planteó? Pensaba entonces que mis libros debían hacerse y deshacerse, indefinidamente, en beneficio del libro siguiente. Ciertamente, hay un límite, pero es el de mis posibilidades como escritor. Creo que esto no está incluido en mis libros.” *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. pp. 109,110

En Jabès, convergen estas dos influencias, alejadas en el tiempo y reunidas por una sola inquietud. Asimismo, el aspecto deconstructivo en la escritura de Jabès, está marcado decisivamente por la herencia exegética de la tradición judía, que a su vez descompone las palabras con la intención de extraer los significados ocultos contenidos en el texto. Algunos recursos interpretativos de la Cábala, no se encuentran tan lejos de lo que constituye el deconstruccionismo actual, aunque existan diferencias sustanciales en lo que concierne a la relación con Dios como aplazamiento y al sentido místico del exilio, que están claramente ausentes en el pensamiento deconstruccionista³⁰⁹. En el caso de la obra de Jabès, no podríamos colocarla de ninguno de los dos lados, por su particular relación con su herencia judía y con sus componentes místico y religioso y por su también compleja relación con la corriente deconstruccionista dentro del marco de la filosofía francesa. Sin embargo, podríamos decir que en la obra de Jabès se mezclan y dialogan, elementos de ambas tradiciones exegéticas.

Volviendo a la comparación con Mallarmé, en la escritura de Jabès los espacios en blanco no tienen una importancia menor, pero tampoco dominan la respiración del poema, subordinándola a una especie de materia blanca que reemplaza a la nada. Para Jabès, la *ruptura* que se impone a la escritura, va más allá de todo tipo de juegos o efectos formales que la palabra permita en su maleabilidad. Todo recurso visual, espacial, tipográfico, posicional de la palabra, da textura, pero no se convierte en el soporte del poema.

³⁰⁹“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 deconstrucción, en cambio, hace de este punto un vacío, un vacío que es necesario llenar de otra manera. [...]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 deconstrucción pretende hablar desde el desarraigo, desde un no lugar que, en última instancia, no es sino silencio y abismo.” Cohen, Esther, Introducción en: *Cábala y deconstrucción*, Ob. Cit. p. 16

Por otro lado, la analogía a la *constelación*, se refiere más que a una estructura determinada, a una dinámica de intermitencia, que hace del libro un espacio abierto, donde cada parte se conecta potencialmente a cualquier otra, donde el libro está urdido dentro de sí mismo o inserto en una trama mayor, que lo despliega, que lo comunica con otros libros, con otras voces. Esta disposición fragmentaria, lejos de buscar “la síntesis de todos los libros en uno”, asume como condición creativa el fracaso de la unidad, el fracaso del libro como totalidad. En esto radica el carácter exiliario de la escritura de Jabès, en romper con su propia relación de autoría, en apostar a la provisionalidad misma de la escritura como posibilidad de trascendencia. La infinitud auténtica del libro consiste en abrirlo a una lectura plural, a una lectura que des-escribe el libro una y otra vez para volverlo a crear, como “...las huellas que deja quien ha querido borrar las propias.”³¹⁰

En el fondo de esta forma exiliaria de escritura, hay un rechazo profundo a búsqueda de un saber absoluto. La amplitud de *El libro de las preguntas*, se refuerza en su poder dialógico. Por ello, el elemento deconstructivo por excelencia, en sus distintas expresiones, será **la pregunta**. A ello nos dedicaremos en el próximo capítulo.

³¹⁰ Levinas, *La huella del otro*, Ob.Cit.p.70

3. La Pregunta como Umbral

“–Hacer preguntas es romper, es establecer un adentro y un afuera. Es mantenerse unas veces en uno, otras en otro. En un afuera que sería, en relación con ese adentro el retroceso-la retirada-, el antepreludio, el primer *umbral*³¹¹ necesario para la interrogación; un espacio en el que la neutralidad no tiene cabida.”³¹²

Edmond Jabès

Una vez esbozada la relación paradigmática entre Morada y Exilio, podemos decir que la obra de Edmond Jabès es una poética del *límite*³¹³. ¿Límite en qué sentido? Más allá del confinamiento que circunscriben las fronteras de la razón, la pregunta cómo ha sido planteada aquí, es una *ruptura* con toda aspiración a la Totalidad, una ruptura que al mismo tiempo es *apertura*, fuerza dialógica que se abre a partir de este impase precisamente como **umbral**, como relación vital con el no-saber, que asume al riesgo como fertilidad, como condición de la escritura: «Donde no hay riesgo no puede haber escritura»³¹⁴.

La preeminencia de su aspecto dialógico, abre el sentido hospitalario de la pregunta, permite un diálogo abierto con corrientes de pensamiento divergentes, que no obstante

³¹¹ Las cursivas son mías

³¹² *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p. 97

³¹³ Para precisar lo que estamos entendiendo por *límite*, es importante señalar que no estamos tomando esta palabra en su sentido geográfico (En términos geopolíticos, los límites se entienden como líneas reales o imaginarias que definen un territorio con relación a otro, mientras que las fronteras se refieren a una región o franja de territorio situada en torno a estos límites. Las fronteras son por lo tanto lugares de tránsito, mientras que los límites son demarcaciones geográficas convencionales.) Nuestra aproximación a la noción de *límite* responde más bien a la *filosofía del límite* de Eugenio Trías, que a su vez parte la conocida antinomia kantiana: el “Yo pienso”, que es la condición de posibilidad de todo conocer, en tanto que unidad trascendental de todas las representaciones, no puede conocerse a sí mismo. Sin embargo, aunque sea inaccesible al “contenedor” conocerse como “contenido”, este problema es susceptible de ser pensado, lo cual lleva al pensamiento a una encrucijada, a una experiencia de *límite* que alimenta su inquietud. Para Trías, la existencia humana consiste en una ausencia de razón o fundamento que la sostenga, de modo que se experimenta como “exilio”. La persistente pregunta del hombre por su propio lugar, sólo puede ser formulada en la experiencia del *límite*, “El estar-en-el-límite es la condición de posibilidad necesaria pero no suficiente para el surgir de la pregunta [...]” Desde esta perspectiva, es esta ausencia la que mueve y da vida al pensamiento, al pensamiento que no determina ya lo pensado, sino que al reconocer sus propias fronteras, se abisma en el misterio. “si se quiere respetar el límite, si no se lo quiere hegelianamente superar en el acto mismo de ponerlo, entonces es preciso prohibirse cualquier afirmación absoluta. ¡Incluso la del límite! [...] la afirmación del límite es válida si se reconoce también a sí misma limitada, pero lo que aparece como límite bien puede ser ilimitado. Es el no saber lo que caracteriza al límite como límite.” *La filosofía del límite Debate con Eugenio Trías*, Eds. Jacobo Muñoz y Francisco Martín, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 39, 49

³¹⁴ *Edmond Jabès la transparencia escrita*, Preámbulo, selección de textos y traducción de Esther Seligson, Ob. Cit.

cohabitan en el espacio hospitalario del libro. En su condición de *apertura*, la pregunta se expresa como imposibilidad de clausura. La Pregunta es el perpetuo desmantelamiento de la casa, la provisionalidad de todo lenguaje, de todo pensamiento. Más que un posicionamiento, la pregunta impone un *desplazamiento*, labor deconstructiva del “sentido” que abre su carácter heterónimo.

La Pregunta que concierne a este libro va más allá de su carácter predicativo. El libro, no sólo enuncia interrogantes, nos abisma, hay una experiencia de vértigo detrás del impulso vital de la pregunta. Más allá de aquellas que aparecen enunciadas por los rabinos, la fuerza interrogativa del libro desborda sus interrogantes.

3.1 La Pregunta: Un habla inacabada

“«En el diálogo que pretendo, está abolida la respuesta; pero, a veces, la pregunta es el fulgor de la respuesta. Mi camino está cribado de cristales.»³¹⁵

Edmond Jabès

En los dos primeros capítulos se insistió sobre la disposición fragmentaria y aleatoria de *El libro de las preguntas* y se exploró su relación con el Exilio. Ahora bien, es la pregunta la que ejerce esta condición inacabada de la escritura.

El desarraigo de Jabès, rompe con la ambición de Totalidad. Lejos de aspirar al “Libro absoluto”, vive bajo la sombra de ese libro infinito que se despliega potencialmente en cada palabra, en cada letra. Sabe que el libro se propaga por sí mismo, que sus múltiples prolongaciones escapan a su autor.³¹⁶

³¹⁵Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.338

³¹⁶ “«Nuestros límites nos salvan. El ser una cosa, un pensamiento, una imagen a un mismo tiempo nos permite manifestarnos sin asomo de inconsciencia. Lo que se nos escapa nos arrebató a nosotros mismos y nos pierde. Yo busco lo que no puede buscarse. Yo soy el vacío abortado, la búsqueda más vana» Reb Kabor.” *Ibidem*. p.328

Dice Blanchot, que la pregunta es “[...] el habla que se realiza por el hecho de declararse incompleta.”³¹⁷ Análogamente al libro absoluto, la filosofía se ha dedicado a buscar esta última pregunta que pudiera sintetizar todas las otras, una pregunta más fundamental y más profunda, una pregunta del todo. Pero ni la pregunta por el Ser, ni la pregunta por Dios son lo suficientemente omniabarcantes. No porque no sean preguntas ampliamente problemáticas, sino porque cerrar todas las otras a una sola, por más amplia que ésta sea, sería una forma de clausurar la inquietud de la pregunta. La pregunta sobrevive justamente en su parcialidad, busca su centro de gravedad en ella misma. Centro que nunca acaba de colmarse porque la respuesta queda eternamente diferida.³¹⁸ De ahí el deseo implacable que mueve a la escritura de Edmond Jabès: “Quizás la pregunta solo espera la respuesta para renacer de sí misma. Ella es el único vehículo del pensamiento, la que pone a prueba, diría yo, al pensamiento hasta lo impensado que lo obsesiona”³¹⁹

La respuesta está ligada íntimamente a la demora.³²⁰ La pregunta es un motor vital que inhabilita la certeza, es fundamentalmente *desplazamiento* de lo que hay a lo que aún no es. “Merced a la pregunta, nos damos la cosa y nos damos el vacío que nos permite no tenerla todavía o tenerla como deseo. La pregunta es el deseo del pensamiento.”³²¹ Advierte Blanchot, porque preguntar es algo más que dudar, es buscar radicalmente, sondear, adentrarse, ir al fondo, ir a la raíz. Pero este abismarse que “retrocede infinitamente hacia

³¹⁷ Blanchot, “La pregunta más profunda” en *La conversación Infinita*, Oc. Cit. pp.12-13

³¹⁸ “La pregunta espera la respuesta, pero la respuesta no aplaca la pregunta e incluso, si le pone fin, no pone fin a la espera que es la pregunta de la pregunta.” *Ibidem*. p.14

³¹⁹ Jabès, *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p. 102

³²⁰ “La pregunta crea un vacío alrededor de ella. En este vacío es en el que yo trato de mantenerme. ¿Podemos entonces hablar de equilibrio? El equilibrio sería únicamente la aceptación de la caída.” *Ibidem*. p.104

³²¹ Blanchot, “La pregunta más profunda” en *La conversación infinita*, Ob. Cit. p.13

el horizonte de la pregunta” no tiene fondo. La pregunta “nos pone en relación con lo que no tiene fin”³²². Es la Ausencia³²³ la que agita su inquietud.

Para Bataille, otro autor al que Jabès integra en el seno de su escritura plural³²⁴, esta experiencia llevada al *límite*, está fundada en el no-saber, despoja al espíritu de todas las respuestas que creyó tener. “Una continua puesta en cuestión de todo priva de proceder por operaciones separadas, obliga a expresarse por medio de rápidos relámpagos...”³²⁵ Éste es el caso de *El libro de las preguntas*, donde cada fragmento es un breve atisbo donde se precipita el Libro en su infinito de posibilidades. Pero lo que distingue fundamentalmente a este horizonte, es el principio de *apertura*. Al reconocerse como “habla inacabada”, la pregunta abre al libro en su aspecto dialógico, lo conecta potencialmente con otros libros y por ello también con una infinitud heterónoma.

La Pregunta es el punto de “fisión” de la *desnuclearización* señalada por Levinas. Ruptura con el centro que regresa pulverizado a su fragmentariedad inasible. Tanto la afirmación como la negación aspiran a concretar una Totalidad, una respuesta. La Pregunta en cambio, introduce el vacío dentro de la oración, desplaza su deseo de conclusión a un deseo infinito de réplica. “Es como si el ser al interrogarse– el «es» de la interrogación– abandonase su parte estrepitosa de afirmación, su parte tajante de negación y, allí donde surge en primer lugar, se liberase de sí mismo, abriéndose y abriendo la frase de tal modo que en esta apertura dicha frase ya no parezca tener su centro en sí misma, sino fuera de sí–

³²²Ibíd. p.23

³²³ Dice Derrida: “Es esencialmente la ausencia de destinatario. Se escribe para comunicar algo a los ausentes. La ausencia del emisor, del destinatario, en la señal que aquél abandona, que se separa de él o continúa produciendo efectos más allá de su presencia y de la actualidad presente de su querer decir, incluso más allá de su vida misma, esta ausencia que sin embargo pertenece a la estructura de toda escritura.” Derrida, Jacques, *Firma, acontecimiento, contexto*, Edición electrónica de:

www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS pdf. p .5

³²⁴ En *El libro de los márgenes. Eso sigue su curso*. Trad. David Villanueva, editado por Arena Libros también aparece la voz de George Bataille.

³²⁵ Bataille, George, *La experiencia interior*, Trad. Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1973. p.39

en lo neutro.”³²⁶ Nunca en lo “neutro” sin embargo como neutralización del conflicto, sino como punto de quiebre entre afirmación y negación, como salida de sí, que aviva un ejercicio de cuestionamiento radical. Ir más allá de sí es dejarse interpelar, dejarse mover de la quietud de la certeza.

Ir hacia el *límite*, para Bataille, significa “que el *límite* que es el conocimiento como fin sea franqueado.”³²⁷ Esto no significa que preguntar no sea una vía de conocimiento³²⁸, sino que no caminamos en realidad hacia éste, como si fuera algo a lo que se pudiera arribar. Al final de todas las preguntas no nos espera una última pregunta, sino lo desconocido en sí mismo: “«La pregunta más profunda » siempre queda en reserva”³²⁹, es el *habla como desvío*. Aquello que no puede ser captado como afirmación o negación, pero que tampoco encuentra ya asilo en la pregunta, es desviado del habla. La pregunta profunda es aquella que ya no puede ser planteada.

En un fragmento de *El regreso al libro*, podemos ver articulados Morada (Refugio) y Exilio (Rechazo) en la inmensidad elocuente de una sola frase “«Nos refugiamos en el rechazo, como los astros en la infranqueable distancia. De ese modo, somos inalcanzables en nuestra reverberación.»”³³⁰ Parte esencial del hombre, dice Blanchot, consiste en huir y en arrastrar consigo todas las cosas en la “realidad pánica de la huida.” Pero entonces, es la huida misma la que persigue al hombre como imposibilidad de refugio.

Rosenzweig, recuerda la huida de Adán y Eva tras haber comido del fruto del Árbol del conocimiento del bien y del mal, huida pánica que busca esconderse del llamado de

³²⁶ Blanchot, “La pregunta más profunda” en *La conversación infinita*, Ob. Cit. p.14

³²⁷ Bataille, *La experiencia interior*, Ob. Cit. p.18

³²⁸ El conocimiento es un proceso vivo, en constante devenir. No se apoya en certezas absolutas sino en la constante formulación de preguntas.

³²⁹ Blanchot, “La pregunta más profunda” en *La conversación infinita*, Ob. Cit. p.18

³³⁰ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p. 383

Dios.³³¹ La pregunta: «¿Dónde estás?»³³² es el primer “llamado”, el primer momento en el que Dios se exterioriza buscando a un “tú”³³³, afirmando su Yo a través del reconocimiento del otro.³³⁴ Pero sólo cuando Dios llame al hombre por su nombre, éste responderá sin reservas, abierto por completo a la interpelación. «Aquí estoy»³³⁵, es la respuesta del hombre, que según la exégesis de Rosenzweig, se concretará hasta un segundo momento del Génesis, cuando Abraham³³⁶ sea interpelado en su propio nombre, en el nombre que Dios mismo ha creado para él, en el nombre como irrupción del Otro en el mismo, que lo obliga a salir de los confines del “yo” hacia lo desconocido. Así, “lo llamado resulta lo incapaz de huir.”³³⁷ El nombre, nos llama fuera nosotros mismos, nos expone y al mismo tiempo nos abre al incesante hallazgo de nuestro destino.

En palabras de Blanchot: “La fuga es el engendramiento del espacio sin refugio.”³³⁸

Intemperie radical, desnudez sin sombra ni puntos de referencia, el desierto es una

³³¹ “La pregunta por el Tú queda en mera pregunta. El hombre se oculta; no responde; permanece mudo [...] A la pregunta divina por el Tú no contesta un Yo, un *yo soy*, un *yo lo he hecho*. El hombre se objetiva a sí mismo como «varón»: la mujer, y completamente objetivada como mujer, que ha sido «dada» al hombre, lo ha hecho. Y ésta echa la culpa al Ello último: ha sido la serpiente.” Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ob. Cit.p.221

³³² “Y llamó Jehová Dios a Adán, y le dijo: ¿Dónde estás tú?” Génesis III,9

³³³ “Sólo cuando el Yo reconoce al Tú como algo exterior a él mismo o sea sólo cuando del monólogo se pasa al diálogo auténtico se torna este Yo que hemos pretendido hace un momento que es el No originario pronunciado en alta voz. El yo del monólogo no es todavía un *pero yo...*, sino un yo enfático, un yo que, como meramente el del monólogo, resulta un yo autocomprendible y, por tanto, como hubimos de reconocer a propósito del *hagamos* del relato de la Creación, no es aún de veras un yo patente, sino un yo oculto todavía en el secreto de la tercera persona. El Yo auténtico, no autocomprendible, enfático y subrayado, se pronuncia por primera vez al descubrir el Tú” Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ob. Cit.p.220

³³⁴ En su análisis gramatical de Génesis 1,26, Rosenzweig explica como en el último acto creador que reza: “*Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza*” Dios habla en plural, porque entabla un diálogo en Él mismo: “[...] suena en la única boca que hasta ahora habla en la creación, en vez de un *ello*, un *yo*, y más que un yo: con el yo, simultáneamente un *tú*, un tú que el yo se dice a sí mismo.” *La estrella de la redención*, Ob. Cit.199

³³⁵ “Y aconteció después de estas cosas, que probó Dios a Abraham, y le dijo: Abraham. Y él respondió: Heme aquí. Génesis” 22,1, Reina Valera, Ob. Cit.

³³⁶En Génesis 17:5, Dios hace un pacto con Abram una vez que nace su primer hijo, Ismael, hijo de Agar, criada egipcia de su esposa Saraí. Este pacto, queda sellado simbólicamente en la “h” que Dios le añade a su nombre: “Y no se llamará más tu nombre Abram, sino que será tu nombre Abraham, porque te he puesto por padre de muchedumbre de gentes.”Reina Valera, Ob. Cit.

³³⁷ Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ob. Cit. p. 221

³³⁸ Blanchot, “La pregunta más profunda” en *La conversación infinita*, Ob. Cit. p.25

experiencia que arranca con todas las respuestas, con todas las prendas del entendimiento y nos deja abiertos, cara a cara al abismo insondable del no-saber.

3.2 La hospitalidad y la Pregunta: el sentido vital de la pregunta

*"Y, sin embargo, a la pregunta '¿Para quién escribes?', no había respondido acaso espontáneamente: 'para nadie, para el silencio, quizá, que es siempre espera de alguien'".*³³⁹

Edmond Jabès

«Un acto de hospitalidad no puede ser más que poético»
Jaques Derrida³⁴⁰

Profundizar sobre el sentido de la Pregunta, significa indagar hacia qué o hacia *quién* se dirige la interrogación. Se ha insistido a lo largo de este trabajo sobre el carácter hospitalario de la obra de Edmond Jabès y será este carácter hospitalario el que determine la orientación de la Pregunta.

Antes que nada, el acto de preguntar supone a un interlocutor. Es el otro quien en el sentido más fundamental del término nos interpela. Preguntar significa salir de uno mismo, pues es la conciencia de este otro, de su existencia frente a la nuestra la que nos incita, una y otra vez, a desplegar preguntas.

La escritura manifiesta de igual manera este ímpetu por salir, por darse al otro en el sentido más genuino y entrañable. Por ello, en cierta medida, la Pregunta abre el rostro del discurso. Estamos de nuevo frente al “cara a cara” descrito en el primer capítulo. Solamente si el texto es capaz de hablarnos, de interpelarnos, solamente si despierta en nosotros esta

³³⁹ *Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format.* París, Gallimard, 1989, citado en Block de Behar, Lisa: “Edmond Jabès: una poética del vacío”, Revista Nadja Inquietante cultura, Ed. Enrique Bianchi, No.3. Rosario, Argentina.

³⁴⁰ «Un acte d'hospitalité ne peut être que poétique.» Derrida, Jacques, *De l'hospitalité, un entretien avec Anne Dufourmantelle*, Calmann Lévy, 1997. (Collection Petite bibliothèque des idées, dirigée par Anne Dufourmantelle)

inquietud, es susceptible de romper con su esterilidad, de rebasar sus propios límites, de convertirse en diálogo.

Aquí, la Pregunta tendrá un sentido ético originario. Siguiendo a Levinas, no podemos pensar la propia génesis del lenguaje sin esta “intención” ética³⁴¹ de por medio. El lenguaje es ya la expresión de esta *apertura* dialógica en el ser humano, la puesta en común de un mundo irreductiblemente plural, heterogéneo que compartimos antes siquiera de adjudicarnos el pronombre “yo”.

Aún el autocuestionamiento supone un desdoblamiento de la subjetividad que no es fortuito, si vemos detrás de esta “subjetividad” un amasijo fragmentario de vida y de memoria, habitado por una multiplicidad de voces. De este cuestionamiento del “yo” como totalidad cerrada, de su *desnuclearización* que rompe con la ilusión de autosuficiencia, surge una escritura heterónoma, una escritura que a propósito —y no por ello de forma menos natural— no termina de coincidir consigo misma. Una escritura renuente a la certeza individual por participar en la infinita búsqueda de una verdad colectiva:

“(La verdad es incesante invención porque se contradice a sí misma y porque sólo lo que es provisional es cierto, sólo lo que puede ser compartido [...])”³⁴²

Hay una necesidad de poner al propio pensamiento en discusión, de quebrar la duración del discurso. A través de las voces de los rabinos y personajes anónimos que parecen emerger del propio flujo discursivo, la trama se interrumpe, se fragmenta, se comparte.

³⁴¹ “El acontecimiento ético en la base de la generalización, [...] es la intención profunda del lenguaje” Levinas, *Totalidad e Infinito*, Ob. Cit. p. 191

³⁴²Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.176

El sentido hospitalario de la pregunta consiste en invitar al lector dentro del relato, en cederle la responsabilidad de un espacio que ya no pertenece a su autor. La narración queda des apropiada, abierta, incompleta, disgregada, a la espera de un lector que intente, provisionalmente, dar coherencia a los pedazos.

Esta ética de la pregunta, se sostiene en una renuncia y en un rechazo al ideal del “saber absoluto”, a la certeza que al darse por definitiva se auto-clausura. Parte de una desconfianza ante la yerma seguridad que aspira a permanecer, para comprometerse con la fragilidad difícil de la incertidumbre, que no obstante encierra en su seno más fuerza y más vida.

«La certeza es región de muerte; la incertidumbre, valle de vida.»³⁴³ advierte Jabès. *Curarse de respuesta*³⁴⁴ es una forma de no morir en vida, una forma de *anticiparse* al inevitable colapso de la certeza: “...permanecer atento al futuro, a lo que llegará a hacer tambalear la certeza de hoy, ¿no es ser fiel a la vida?”³⁴⁵ pregunta Jabès ¿No es en esta provisionalidad, donde el pensamiento refuerza y renueva su avidez?

“La verdad no se opone a la mentira, sino a otra verdad. El drama es que el ardor de hacer preguntas siempre ha sido quebrado por una respuesta que quería ser sin apelación”³⁴⁶

La pregunta surge precisamente de una urgencia de apelación, está ligada a una actitud cuyas implicaciones no sólo alcanzan una dimensión ética fundamental, sino también y necesariamente, una convicción política³⁴⁷:

³⁴³Ibídem.p.270

³⁴⁴Jabès, *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p. 104

³⁴⁵Ibídem. 102

³⁴⁶ Ibídem. p. 103

³⁴⁷ En esto Jabès difiere de Levinas, quién se negó a dar el salto a lo político desde su *Ética Heterónoma*, por considerar la política como un mal que había que soportar. Derrida por su parte, se encarga de trasladar la ética levinasiana al plano político. Rabinovich, Silvana, “Palabra inspirada palabra proferida: heteronomía y

“Solo los regímenes totalitarios son los que garantizan esta respuesta autoritaria.[...]Por ello, no es tanto en sí la injusticia sobre la que se apoyan estos regímenes lo que, en primer lugar, debería alertarnos, sino la ciega aceptación por el pueblo de una verdad que le habría sido impuesta y que, por no haber podido enfrentarla a una idea diferente, aceptará de buena fe. Idea que no tolera ser superada y con la que está obligado a seguir viviendo: es la quiebra del preguntar.”³⁴⁸

Así, la pregunta se convierte en una forma de resistencia contra la inmunidad de la certeza, contra la tiranía de los supuestos absolutos. No hay violencia mayor que la *evidencia* perpetuada, labrada sobre el mutismo de la obediencia.³⁴⁹ Es en esta inercia que nos volvemos cómplices de la masacre cotidiana, cómplices en el cinismo y en la indolencia.

“En aquella época, la evidencia era la reina. Se la podía admirar, aplaudir. Cada día iba engordando un poquito más. Tenía su guardia personal y su ejército. Tenía sus cortesanos y sus ministros.

lenguaje (Levinas-Derrida).” En *Levinas Confrontado*, Eds. Julia Urabayen (Univ. De Navarra) y Jorge Medina (UPAEP) México, DF, Porrúa, 2013

Para Jabès, una convicción política sólo puede sostenerse en una actitud crítica y en la aceptación solidaria del otro: “—Hoy, ya no se puede ser un militante a ciegas. Ninguna causa soporta la ceguera y es preciso, creo, desconfiar más que nunca de las ideologías cualesquiera que sean. Sigo considerándome un hombre de izquierda. ¿Cómo conciliar tal sentimiento con una actitud política? [...] Pienso que no hay una verdadera pertenencia política si no es crítica. Tal actitud, en mi opinión, no daña a la causa que se defiende, la purifica. No hay pertenencia total sin renegar de sí mismo. A mi modo de ver, toda solidaridad pasa primero por la aceptación de sí mismo y por la aceptación del otro. Hay que ser capaz en todo momento de tomar la medida exacta de su presencia.” Jabès, *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p.45

³⁴⁸ *Ibíd.* p. 103

³⁴⁹ Hannah Arendt ha sido una de las voces dentro del pensamiento filosófico y el análisis sociopolítico que más claramente han expuesto el problema de la trivialización de la violencia y la opresión social. En *Eichmann en Jerusalén. Un análisis sobre la banalidad del mal*, observa a detalle el juicio del teniente coronel Adolf Eichmann, responsable directo de la “Solución Final” durante la Segunda Guerra Mundial. Lo que Arendt hace notar en este estudio, es la total ausencia de problematización crítica en torno a un asunto de enorme complejidad. El juicio se limitó a concentrarse en la figura individual de Eichmann y dejó de lado la gravedad de sus actos insertos en un contexto aún más preocupante, sobre todo considerando que la defensa del exnazi consistió en negarse personalmente como antisemita y explicar su participación en los crímenes del holocausto como una cuestión de mera y automática obediencia. Al pasarse de largo este asunto como si se tratara de una cuestión autoevidente y al canalizarse toda la atención del juicio a la sentencia a muerte de un sólo responsable del crimen, se está solapando la misma violencia en nuestra ceguera, se olvida que el problema verdadero está enraizado en nosotros y por lo mismo es susceptible de seguirse perpetuando.

En aquella época, las cenizas de los judíos enviados a los hornos servían para sazonar sus alimentos.

«Cerrad los ojos», aconsejaban las almas sensibles.

«No apartéis la mirada», suplicaban los torturados.»³⁵⁰

Lo más desastroso de la *evidencia* consiste en trivializar lo terrible, su perversidad en hacernos ajenos a fuerza de costumbre: “La evidencia ha matado a la sorpresa. Entonces todo se ha hecho evidente.”³⁵¹

La poética de Jabès, no es una poética refugiada en la neutralidad o en la ambigüedad. En *El libro de las preguntas*, “la neutralidad no tiene cabida”. Herencia compartida con Max Jacob³⁵², la escritura de Jabès asume la responsabilidad de una *libertad justa*.³⁵³ La Pregunta no esconde su aspecto político, al contrario, asiste al desmantelamiento que descubre la impermanencia y la fragilidad de todo discurso, así mismo y antes que nada, la pregunta es una forma de prevenir la tiranía en uno mismo, en el propio uso de la palabra. Esto es ya una acción política.

Por tratarse de una pregunta poética, está implicado también un “diálogo poético con el silencio”, pero no en el sentido heideggeriano donde se está siempre a la escucha del Ser.³⁵⁴ En *El libro de las preguntas*, la pregunta no está subordinada al Ser, tampoco a la Nada. Menos aún se trata de reemplazar al “Ser” por la palabra “Dios”. La Pregunta es un

³⁵⁰ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p. 166

³⁵¹ *Ibidem*.p.166

³⁵²“—Descubrí la obra de Max Jacob en 1930 o 1931. Tenía dieciocho o diecinueve años. Fue ciertamente una revelación, pero lenta. No capté de inmediato la gravedad que se ocultaba detrás de sus desórdenes verbales, de su humor, de la aparente facilidad de sus textos, de esa voluntad cuajada de angustia por asumir la lengua hasta el estallido, de esa *libertad justa*, en suma, a la que por primera vez me veía enfrentado.” *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p.28

³⁵³ “El horizonte de la palabra profética siempre fue la justicia, una justicia exigente e infinita, no distributiva, incalculable [...] El profeta bíblico deplora la falta de justicia desde una palabra que se expresa como mandamiento recibido[...].” Rabinovich, Silvana, “Palabra inspirada palabra proferida: heteronomía y lenguaje (Levinas-Derrida)” en *Levinas confrontado*, Ob. Cit. p.315

³⁵⁴ Para Heidegger, todas las preguntas estarían encaminadas a una sola pregunta: “... la pregunta por la esencia de la verdad del Ser”. Esta última pregunta, al definir al Ser como su objeto, clausura su potencial dialógico, lo neutraliza.

descentramiento en el sentido más radical, un desfase de la dominación de cualquiera de estos tópicos. Tras las preguntas compulsivas de Jabès, está la Pregunta misma como *apertura*. No hay Pregunta final porque no hay *reposo admisible*: “La respuesta nunca es otra cosa más que fatiga, una extrema laxitud, un abandono”³⁵⁵

¿Pero el silencio no es otra forma de renuncia, otra forma de impune resignación? El riesgo mayor es el de la inhumanidad del silencio³⁵⁶ que ha señalado Levinas, del silencio que amordaza, del silencio impuesto. Esa carga de violencia es la que condena a callar, la interdicción de un grito asfixiado en su propio dolor. Es el silencio del sastre al que acude Yukel, personaje principal de *El libro de las preguntas*: un hombre que le pide a su mujer que calle, que se guarde sus penas, que renuncie a sus preguntas que remueven el tormento: “[...] Deja todo eso al silencio que no deja de remachárnoslo. Y, dirigiéndose a Yukel:

—Cuando uno no puede callarle la boca al silencio, debe resignarse a renunciar a la palabra, ¿verdad?”³⁵⁷

¿No es esta renuncia la que persuade también a la afamada frase de Adorno que clausura la poesía después de Auschwitz?³⁵⁸ El ilustre pensador de la escuela crítica de Frankfurt se pregunta, si después de un cisma histórico como el Holocausto, cualquier intento por acudir a las palabras, para nombrar, para explicar algo que de hecho no tiene

³⁵⁵ Jabès, *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p. 104

³⁵⁶ “[...] el silencio es también el agua encantada, el agua que dormita donde se estancan los odios, los designios solapados, la resignación y la cobardía. Olvidamos el silencio penoso y pesado; aquel que emana de sus «espacios infinitos», aterradorante para Pascal. Olvidamos la inhumanidad de un mundo silencioso.” (“le silence est aussi l’eau stagnante, l’eau qui dort où croupissent les haines, les desseins sournois, la résignation et la lâcheté. On oublie le silence pénible et pesant ; celui que émane de ces «espaces infinis», effrayent pour Pascal. On oublie l’inhumanité d’un monde silencieux.”) Levinas, Emmanuel “Parole et Silence”, en *Lévinas Vol. 2: Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Editorial Grasset, 2011, p.69

³⁵⁷ *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p. 302

³⁵⁸ “La crítica cultural se encuentra frente al último escalón de la dialéctica de cultura y barbarie: luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema, y este hecho corroe incluso el conocimiento que dice por qué se ha hecho hoy imposible escribir poesía.” Adorno, Theodor, *Prismas. La Crítica de la cultura y de la sociedad*, Trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Editorial Ariel, 1962

nombre, no sería a fin de cuentas un acto de barbarie. Efectivamente, no parece haber forma justa de responder a la tortura y a la muerte de más de 6 000 000 de seres humanos en campos de exterminio, más que callar. La vergüenza se impone inevitablemente como mutismo. Sin embargo son voces directamente afectadas por este silencio, las que deciden interpelarlo. En estas palabras se expresa Jabès: «Después de Auschwitz³⁵⁹ nosotros *debemos* escribir poesía... pero con palabras heridas»³⁶⁰ Es inevitable que dicho antecedente imponga una transformación profunda³⁶¹, la poesía como todo lo que concierne al género humano, queda irremediablemente afectada. Sin embargo, es esta capacidad poiética³⁶² de la palabra la que puede también, en determinado momento, restituirla.

Después de un cisma histórico como el holocausto judío o como cualquiera entre los múltiples genocidios alrededor del mundo, el silencio no es excusable bajo ninguna circunstancia. Desenterrar el grito, hacerlo audible tras el aturdimiento, es la labor que define a la obra de Edmond Jabès.

Conviene hacer caso de la advertencia de Kafka: “[...] las sirenas poseen un arma mucho más terrible que su canto: su silencio”³⁶³ Una fuerza sigilosa que se filtra a pesar de

³⁵⁹ “A la afirmación de Adorno: «No se puede escribir poesía después de Auschwitz» que nos invita a un replanteamiento global de nuestra cultura, sentiría la tentación de responder: sí, se puede; e, incluso, se debe. Es necesario escribir a partir de esta fractura, de esta herida constantemente reavivada.” *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p.87

³⁶⁰ Edmond Jabès citado en Gubar, S. “Lo largo y lo corto del verso Holocausto” En Mariano Horestein, *Lo que debe llevar el habla sin decirlo Notas sobre la interpretación después de Auschwitz 1*, Revista uruguaya de Psicoanálisis (en línea) (113): 29-54, 2011, p.33

³⁶¹ “—Auschwitz ha cambiado radicalmente nuestra visión de las cosas. En sí, no es tanto el hecho de que semejante grado de crueldad fuese antes impensable. Fue la casi total indiferencia de la población alemana y la de los aliados que consintieron Auschwitz, la que lo era. Esta indiferencia sigue desafiando toda noción anterior de lo humano. Después de Auschwitz se amplió considerablemente el sentimiento de soledad que existe en el fondo de cada ser.” Jabès, *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p. 86

³⁶² De poiésis, del griego ποιέω, que significa “crear” o “producir”.

³⁶³ Kafka, Franz, *El silencio de las sirenas*, Ediciones La Cueva.

http://www.ict.edu.mx/acervo_humanidades_filosofia_kafka_El%20silencio%20de%20las%20sirenas_F%20Kafka.pdf

toda resistencia y artilugio (de los cuales se ha servido Ulises para combatir la seducción devastadora del canto). No obstante, este mismo silencio es condición inseparable de la escucha. Siguiendo a Bataille “La experiencia no puede ser comunicada sin lazos de silencio.”³⁶⁴ La tarea del poeta consiste en introducir las pausas necesarias para moldear el grito, para hacerlo audible a oídos del lector.

En la palabra poética también ha hecho sitio al vacío³⁶⁵. Está ya desde un principio, incompleta, abierta, desviada del habla común. Como el silencio mismo, el lenguaje poético es prenda de su destrucción.³⁶⁶ Interrumpe y al mismo tiempo abraza al silencio, la pausa se convierte en el lugar mismo de la transmisión “Para quien presta oídos [...]” dice Jabès “[...] el silencio es surco revelador.”³⁶⁷ Es la manera en cómo nos posicionamos ante éste, lo que extraemos del mismo, lo que define su opresión o su fertilidad. Intervalo generoso, el espacio en blanco no está del todo vacío, se colma de encuentro, revive en el aliento del otro. En Jabès, el silencio tiene también su acento en la hospitalidad:

*“(Las palabras lo atropellan todo, quieren, una tras otra, convencer. El verdadero diálogo humano, el de las manos, el de las pupilas, es un diálogo silencioso.”*³⁶⁸

En la intimidad del encuentro sobran las palabras, el “cara a cara” no admite mediaciones. Por ello Rosenzweig ha distinguido entre la necesidad de apelación que implica la actividad

³⁶⁴Bataille, George, *La experiencia interior*, Ob. Cit. p.39

³⁶⁵ Siguiendo a Blanchot: “...en la interrogación ha hecho sitio el vacío...” *La conversación infinita*, Ob. Cit. p.13

³⁶⁶ “... la palabra *silencio*. Tal palabra es ya, antes lo dije, la abolición del ruido que es la palabra; entre todas las palabras es la más perversa o la más poética: ella misma es prenda de su muerte.” Bataille, George, *La experiencia interior*, Ob. Cit. p. 26

³⁶⁷Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.366

³⁶⁸ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p. 69

política y el lugar fundamental del silencio en otras áreas de la vida judía³⁶⁹: “El saludo es esa suprema señal de silencio: callan los que se saludan, porque ya se conocen.”³⁷⁰ La complicidad es un silencio compartido, lo mismo en el saludo, como en la plegaria— porque sólo en el silencio se está aunado: la palabra une, pero los unidos callan—³⁷¹ Experiencia hospitalaria del silencio, que se aleja del principio solipsista, es decir, de una existencia centrada en la Ipseidad que funda su plenitud en ella misma.

La hospitalidad de la pregunta consiste en mantener abierta la cuestión de la diferencia, en admitir las contradicciones como parte fundamental de un habla plural y dialógica, que se asume discordante por incompleta y participa de la renovación colectiva de la verdad.

La pregunta afecta de igual manera la relación con la fe. La imposibilidad de coincidencia en Jabès, se refleja en la ambigüedad con la que aparece de manera recurrente, incluso obsesiva, la palabra “Dios”. Con todo y su “ateísmo”, a lo largo de su obra, no hay un solo momento en que Dios deje de ser problema. El ateísmo de Jabès no es un ateísmo resuelto porque sería otra forma de traicionar a la pregunta, lo mismo que cerrar su interpretación a un sentido teológico. Como cada pregunta de este libro, la pregunta por Dios no puede cerrarse, ni en su afirmación ni en su negación. Queda desesperadamente abierta, tendida a la más radical incertidumbre, que por ello mismo anima la fuerza inquisitiva del libro.

³⁶⁹Rosenzweig señala el lugar del silencio como parte fundamental de la liturgia y de la educación: “Es la palabra misma la que debe llevar al hombre a aprender a callar en común. El principio de esta educación es aprender a oír.” También los actos de comer y beber son actos silenciosos en los cuales se experimenta este sentido de comunidad y el renacer de la vida consciente. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ob. Cit. pp.367,374

³⁷⁰Ibídem. p. 382

³⁷¹ Ibídem. p.367

En esto Jabès se acerca a lo que enuncia G. Bataille: “Si yo dijese decididamente: «He visto a Dios», lo que veo cambiaría. En lugar de lo desconocido inconcebible — salvajemente libre ante mí, dejándome ante él salvaje y libre— habría un objeto muerto y la cosa del teólogo— a lo que lo desconocido estaría sometido, pues bajo la especie de Dios, lo desconocido oscuro que el éxtasis revela está *esclavizado* a *esclavizarme*.”³⁷² Para Bataille, la experiencia interior se adentra en la noche del no-saber, en un grado de máxima incertidumbre en el que incluso la palabra Dios es una forma de determinación: “Dios difiere de lo desconocido en que una emoción profunda, que proviene de las profundidades de la infancia, se une previamente en nosotros a su evocación. Lo desconocido nos deja por el contrario fríos, no se hace amar antes de haber derruido en nosotros toda cosa, como un viento violento.” A esta desnudez radical, despojada de mediaciones, está sujeta la Pregunta en la obra de Edmond Jabès. Al menos desde mi lectura sí se puede hablar de una dimensión “mística” en *El libro de las preguntas*, pero en el encuentro con lo incalificable, la pregunta está siempre jugada como *límite*. Para Bataille en cambio, la puesta en cuestión nos arroja a la experiencia del éxtasis.

Por otro lado, parece que Jabès, recupera dentro del tejido dialógico de su escritura, el mismo problema que preocupaba a los filósofos y cabalistas de la edad media. La teología negativa de Maimónides, que partía de la condición limitada de la mente humana³⁷³, asumía a estos límites como fronteras más allá de las cuales el conocimiento era inaccesible. Por ello sostenía que hablar de atributos positivos con respecto a Dios, más que acercar alejaba a quien intentaba aproximarse. Por el contrario, proponía un proceso de

³⁷²Bataille, *La experiencia interior*, Ob. Cit. pp. 14,15

³⁷³ “La mente humana tiene indudablemente sus fronteras que no puede trasponer. Se sabe que al otro lado de la linde, hay cosas inaccesibles a la comprensión humana, y que el hombre no muestra deseos de alcanzar, ora convencido de que le es imposible tal conocimiento, ora percatado de que no posee los instrumentos que vencen la dificultad.” Maimónides, *Guía de los descarriados*, Selección española y estudio preliminar de Fernando Valera, México, Editorial Orión, 1947

sustracción a través de la negación de los atributos divinos, para llegar a la verdadera esencia de Dios³⁷⁴. La máxima profundidad de este proceso deconstructivo, llegaba a pensar a Dios como lo opuesto de todo lo negativo, es decir la negación de la Negación. Así se explica Maimónides en la *Guía de los perplejos*, que se diga de Dios que está vivo.³⁷⁵

Por su parte, Rosenzweig hace el recorrido inverso a la Teología negativa³⁷⁶, en lugar de pensar al no-saber como punto final de un proceso sustractivo de los atributos divinos, lo asume como punto de partida. No se trata de igualar a Dios con la Nada, sino más bien, de tomar a la nada como “lugar virtual”³⁷⁷ de nuestro saber, de partir de un total desconocimiento como posibilidad de conocimiento: “De Dios no sabemos nada. “ dice Rosenzweig “Pero este no saber es no saber de Dios. Como tal es el principio de nuestro saber de él.”³⁷⁸ En efecto, no se puede empezar por enunciar atributos determinados sobre lo indeterminable, hay que tomar en principio a Dios como una Nada, de la cual irá emergiendo el Algo como irrupción de todo lo que Él es.³⁷⁹ Para salir de esta nada hacia lo que no es nada, Rosenzweig propone dos vías, la vía de la afirmación asevera lo buscado, la

³⁷⁴ “Claramente comprenderás ahora que cada vez que de manera probada estableces la necesidad de excluir algo, con referencia a Dios, tú reconocimiento de él se perfecciona. En cambio, cada vez que afirmas una nueva característica positiva, te lanzas en pos de tu imaginación y te alejas del verdadero conocimiento de Dios.” Maimónides, *Guía de descarriados*, Ob. Cit.

³⁷⁵ “Maimónides [...] en su *Guía de perplejos* sintió la necesidad de preguntar: ¿Cómo es posible decir de Dios que está vivo? ¿No supone esto una limitación de ser infinito? Él sostiene que las palabras «Dios está vivo» significan solamente que no está muerto, es decir, que Dios es lo opuesto de todo lo que es negativo. Él es la negación de la negación.” Scholem, *Las grandes tendencias de la Mística Judía*, Ob. Cit. p.31

³⁷⁶ “El no saber como final y resultado de nuestro saber ha sido el pensamiento básico de la «teología negativa» que disolvía y despachaba cuantas afirmaciones sobre las «propiedades» de Dios se encontraba, hasta que sólo quedaba como esencia de Dios el No de todas estas propiedades. [...]Nosotros no recorreremos ese camino que lleva de un algo con que nos encontramos a la Nada, y en cuyo final el ateísmo y la mística pueden tenderse la mano, sino el camino opuesto: de la Nada al algo.” Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ob. Cit. p.63

³⁷⁷ *Ibidem*. p.66

³⁷⁸ *Ibidem*. p.63

³⁷⁹ “Como morador de la nada, el algo es la profusión entera de cuanto no es nada; luego es Dios [...] es toda la profusión de cuanto es en él. [...] como fugitivo que acaba de quebrar la prisión de la nada, el algo no es sino el acontecimiento de esta liberación de la nada [...] De la nada mana, pues, sin fin la Esencia, y, es clara delimitación respecto de ello, el Acto rompe la nada.” *Ibidem*. p.64

no-nada, mientras que la vía de la negación, descarta lo presupuesto, es decir, la nada³⁸⁰. Al final se trata de procurar un descentramiento que rompe con la unidad y la totalidad³⁸¹ del concepto de Dios. Dios se libera de su nada, negando la negación, pero no termina de resolverse para el hombre como problema: “Seguimos sin saber nada de Dios. Todavía estamos en el tajo o chapuza del saber, en su obra de fragmentación. Seguimos en la **pregunta** no en la respuesta.”³⁸²

Es precisamente en la pregunta donde se sitúa el escritor, donde se aloja también, esta nada anterior a la afirmación y a la negación. En su libertad poética, Jabès hace una recuperación de su propia tradición y del sentido judío de la pregunta, sobre todo como exigencia de una relación directa con Dios, sin tregua, sin lugar para la obediencia sumisa de una fe dogmática: “La palabra de Dios no es mandamiento, sino correspondencia”³⁸³ aparece escrito en *El libro de las preguntas*. En el incesante buscar de un “cara a cara” con Dios, incluso la duda es un medio legítimo, el más humano de los medios: “¿Dudar, no es rechazar cualquier espiga de creencia para creer sin cesar, por vez primera?”³⁸⁴

3.3 Del sentido judío de la Pregunta

“A toda pregunta, el judío
responde con otra pregunta. Reb Lema”
Edmond Jabès ³⁸⁵

Si algo destaca dentro de la tradición judía es su inherente propensión a las preguntas. Hacer preguntas es más que una práctica una urgencia, la más humana y extenuante de las necesidades. La pregunta abre una forma de relación con la propia vida que impide su

³⁸⁰Ibíd. p. 64

³⁸¹ “Hemos destrozado el Todo; cada pedazo es ahora por sí un todo.”Ibíd. p.66

³⁸²Ibíd. p. 70

³⁸³Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.324

³⁸⁴Ibíd. p.295

³⁸⁵Ibíd. p.120

clausura. Por ello preguntar se vuelve imperativo, define la forma en que se vive y ejerce dicha tradición.

Quizás desde esta urgencia nos hablen las palabras de Nahmán de Braslav, sabio hasídico de finales del siglo XVIII y principios del XIX, al enunciar la controvertida sentencia: «¡Prohibido ser viejo!»³⁸⁶, que bajo la lectura de Ouaknin, alude a una necesidad vital de renovación. Recordando la eminencia y el respeto asociados a la edad, en el Levítico 20:32³⁸⁷, esta “vejez” por supuesto no tendría nada que ver con un deterioro físico sino anímico, con la misma forma de resignación y de fatiga advertida por Jabès. La juventud está asociada con una inquietud insaciable, con un hambre vital de renovación: “El niño, poco goloso de respuestas, se alimenta en él de preguntas.”³⁸⁸ dice Jabès. En él, todo es nuevo porque se reactualiza a cada instante en el impulso de la pregunta.

Renunciar a renovarse, cerrarse a la posibilidad de ser afectado, interpelado, cuestionado infinitas veces en el almacén de los propios principios, re-significado a través del diálogo por la presencia ineludible del otro, sería también en cierta medida renunciar a la vida: “...aferrarse a una respuesta que ya no volvería a plantear la pregunta.”³⁸⁹

En la tradición judía la interpretación heterónoma de los textos sagrados participa de esta necesidad de renovación. Leer es interpelar, instigar al texto por medio del comentario. Sólo en la práctica de una lectura activa y compartida, el sentido vital de la ley se reactualiza. “¿Comentar [...]” dice Jabès “[...] no es forzar a Dios a hablar hasta en su

³⁸⁶Ouaknin, *El libro quemado. Filosofía del talmud*. Ob. Cit. p. 11

³⁸⁷ “Delante de las canas te levantarás, y honrarás el rostro del anciano, y de tu Dios tendrás temor” (Levítico XX, 32)

³⁸⁸Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.355

³⁸⁹Ouaknin, *El libro quemado. Filosofía del talmud*. Ob. Cit. p.11

silencio o, más bien, hacer resonar esta palabra de tal forma que el diálogo jamás sea interrumpido?”³⁹⁰

La relación con la tradición, debe mantenerse como un diálogo abierto, vivo, en el que cada lector participa en forma parcial, en la medida en que hace del Libro su Morada. Además del imperativo de leer *bejavruta*, podemos señalar en el ejercicio de la lectura lo que Rosenzweig describe como una forma de “aprender a callar en común”.³⁹¹ Refugiado tras el inmenso tejido del libro, el lector se ha retirado tras la palabra leída³⁹²: Anegado en una experiencia de escucha, de “atención extrema”³⁹³ que lo lleva más allá de sí mismo, “incluso el orador [...] sólo es un interlocutor”³⁹⁴, conversa con el texto que revive en el ejercicio rítmico de su respiración.

Con relación a este sentido vivencial de la lectura, Silvana Rabinovich evoca una imagen de un enorme poder sensible: “Dicen los sabios del Talmud que leer las Escrituras es como soplar “cenizas ardientes”³⁹⁵, saber leer es insuflar adecuadamente, en la medida justa, a fin de permitir que se produzca lo aparentemente irreversible, esto es, que de las cenizas (que no de brasas, cuya proximidad quema) vuelva a encenderse el fuego.”³⁹⁶

³⁹⁰ Jabès, *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p. 98

³⁹¹ Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ob. Cit. p.367

³⁹² En el Decir más que en lo Dicho en términos de Levinas: “Mientras lo Dicho es palabra proferida y tematizada, el Decir como “prólogo de las lenguas, es proximidad de uno a otro, compromiso de acercamiento, uno para el otro, la significancia misma de la significación. Antes que palabra proferida, el Decir— magma de la significación— es *escucha*, irrupción del otro que conmina a responder por él, atención extrema, “dedicación al otro”. En este sentido, el Decir equivale a la escucha del mandamiento, palabra del otro que interpela y sujeta a un yo que se revela descubierto, incapaz de fugarse.” Rabinovich, Silvana, “Palabra inspirada palabra proferida: heteronomía y lenguaje (Levinas-Derrida)”, en *Levinas confrontado*, Ob. Cit. p. 313

³⁹³ *Ibidem.* p. 309

³⁹⁴ Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ob. Cit. p.367

³⁹⁵ Recordemos que la imagen bíblica de la *revelación* se expresa como fuego que no consume: “Y le apareció el Ángel de Jehová en una llama de fuego en medio de una zarza: y él miró, y vio que la zarza ardía en fuego, y la zarza no se consumía.” (Éxodo III, 2)

³⁹⁶ Rabinovich, Silvana, “Heteronomía y traducción (o cuando traducir es padecer las cuatro locuras platónicas)” Ob. Cit. pp. 143-156

En la experiencia de la lectura el aliento es huésped de una memoria ancestral, colectiva, que cobra vida por medio del aliento. La lectura es un ejercicio marcado por la *heteronomía*, que para Levinas es “la marca propia de lo humano”³⁹⁷. El hombre, “animal capaz de inspiración”, “animal profético”,³⁹⁸ tiene la capacidad de recibir algo otro venido de una exterioridad³⁹⁹. Así, la palabra profética se convierte en “...palabra hospitalaria que presta su voz para dejar hablar a Otro”⁴⁰⁰ Por ello, el filósofo lituano, apoyándose en Rosenzweig, ha revitalizado la concepción judía de “verdad”, no ya como *develamiento* sino como *revelación*, como irrupción de lo absolutamente otro.

a) La temporalidad de la Pregunta: *Anticipación* y Promesa

*No esperar nada y, cada día, morir de una espera infinita.*⁴⁰¹
Edmond Jabès

“La eternidad no es un tiempo larguísimo,
sino un mañana que podría perfectamente ser también hoy.”⁴⁰²
Rosenzweig

Como ya se ha dicho, preguntar para Jabès es fundamentalmente un acto de fidelidad a la vida. Se traiciona a la vida cuando se intenta fijar su temporalidad, cuando se encierra en un intento de permanencia. Al ser “el deseo del pensamiento”, la pregunta está ligada inseparablemente al cambio, es un germen de tiempo. “—Toda pregunta está unida al devenir. El ayer interroga al mañana, como el mañana interroga al ayer, en nombre del

³⁹⁷ Rabinovich, Silvana “Palabra inspirada, palabra proferida. Heteronomía y lenguaje (Levinas- Derrida)”, en *Levinas Confrontado*, Ob. Cit. p. 309

³⁹⁸ “Cabe preguntarse si el hombre, el animal dotado de palabra, no es ante todo, animal capaz de inspiración, animal profético” Emmanuel Levinas, “La lectura judía de las escrituras” citado en *Ibíd.*

³⁹⁹ Rosenzweig evoca también el Génesis II,7: “Formó, pues, Jehová Dios al hombre *del* polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida; y fue el hombre un alma viviente.”) y aclara que en este momento el hombre todavía no es un ser dotado de palabra, pues la Creación tiene más anchura que la Revelación y hay mucho en ella que aún no se ha revelado como presagio. El hombre ha sido creado mudo, hasta que se produce el milagro. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ob. Cit. pp. 198-199

⁴⁰⁰ *Ibíd.* p. 309

⁴⁰¹ Edmond Jabès citado en: Héctor Schmucler, “H. A. Murena” No° 10 (1994), revista *La Caja*:
<http://es.scribd.com/doc/194287893/Murena-x-Schmucler>

⁴⁰² Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ob. Cit. p.273

futuro siempre abierto.”⁴⁰³ Siempre en tránsito, la pregunta se entrega a lo incierto. Es la incertidumbre misma la que pone en movimiento al pensamiento. Por ello la fuerza de la pregunta consiste en *anticipar*, en insistir sobre el futuro como apertura.

“Tal vez haya también en mí una parte de incapacidad por no poder vivir en el instante, en la respuesta, sin ser inmediatamente consciente de lo que acabará con ellas”⁴⁰⁴ admite Jabès. Sin embargo, al adelantarse al inevitable colapso de la certeza, la pregunta abandona el presente como permanencia para colocarse en el *límite* del “instante” como inminencia, como tiempo crítico, infinitamente abierto.

El acento en la *anticipación* es inherente a la concepción judía del tiempo. Para Jabès «*judaísmo y escritura son una misma espera, una misma esperanza, un mismo desgaste*». ⁴⁰⁵ Nos concentraremos en estos tres matices a la *anticipación*.

En *La estrella de la redención*, el tiempo se articula en Creación-Revelación-Redención no como categorías aisladas sino como aspectos de una sola realidad.⁴⁰⁶ Situado en un tiempo fuera del tiempo, el acto creativo constituye un proceso dentro de Dios, en el que Él sale de su indiferenciación negando su Nada⁴⁰⁷ y se exterioriza por medio de su propia creación. El acto creador inaugura la realidad como temporalidad. En la esfera de la

⁴⁰³ Jabès, *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p. 101

⁴⁰⁴ *Ibidem.* p. 102

⁴⁰⁵ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.305

⁴⁰⁶ “En realidad, Creación, Revelación y Redención no son categorías. Las categorías jamás constituyen una serie: a lo sumo, pueden poner las bases sobre las que cabe que se forme en realidad una serie. En cambio, la Creación, la Revelación y la Redención son ellas mismas, como serie Creación-Revelación-Redención, una realidad [...] Si todo lo real está ya, como sostenemos nosotros, contenido en las tres como en la realidad, como en el transcurso real del Día del Mundo.” Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ob. Cit. p.235

⁴⁰⁷ Rosenzweig advierte que la palabra-raíz de la Creación es *bueno*, puesto que se repite siete veces en el transcurso del Génesis. Este adjetivo calificativo tiene un carácter de afirmación, que añade un Sí tras cada acto creativo. El último momento corresponde a la Creación del hombre, que como hemos visto al principio de este capítulo está formulada en la forma gramatical del “nosotros”: *Hagamos al hombre*. Pero además hay un matiz que define a este último acto de creación. El hombre es la única criatura diferenciada por Dios desde el principio por medio de una comparación. Dentro del Sí universal hay un Sí mayor que corresponde al hombre en tanto que ya no sólo es *bueno*, sino *muy bueno*. Rosenzweig señala que este “muy” añadido lleva además la carga de la muerte, que se asume como parte del cumplimiento de la vida y desplaza a la Creación al pasado y la vuelve así “callada predicción del milagro de la revelación.” “*Muy*, enseñan nuestros ancianos, es la muerte.” *Ibidem.* p.200

Creación, Dios aún no tiene nombre⁴⁰⁸, habla, pero lo hace como si aún algo hablara a través de Él. El tiempo de la Creación es en principio mudo. La Creación, dice Rosenzweig “tiene más anchura que la Revelación. Hay mucho en ella que no se ha revelado como presagio. Nadie sabe cuánto habrá que esperar hasta que todo lo creado abra su boca y se deje oír.”⁴⁰⁹

Este segundo momento corresponde a la Revelación, en ella el pasado se hace visible sólo a la luz del presente.⁴¹⁰ La revelación es concebida como un acto de amor, en el que Dios al entregarse, afirma su “Yo”⁴¹¹ al momento de hacerse patente para el hombre. Puesto que el amor sólo conoce el presente, la Revelación es el presente mismo, irrumpe en el tiempo como acontecer, con toda la fuerza del instante. Así, aunque Dios se revela por primera vez en el acto creativo, este primer acontecimiento requiere una segunda irrupción, una segunda Revelación que ya no esté subordinada a la creación, que ya no valga como testimonio de una revelación sucedida, sino como irrupción que sale de su pasado esencial para insertarse cada vez en el presente vivo.⁴¹² La Revelación expulsa la permanencia del mundo porque ocurre en el “ahora mismo”, en la fugacidad de cada instante que nunca puede fijarse tampoco como presente. Es la imagen de la Merkaba⁴¹³ que se le revela a Ezequiel con la fuerza intempestiva de un relámpago.

⁴⁰⁸ “El sujeto divino es el único que no tiñe de personalidad su predicado. Y para más asegurar esta pura objetividad del *creó*, el Creador no debe tener nombre: es tan sólo y sin más Dios.” *Ibíd.* p.196

⁴⁰⁹*Ibíd.* 198

⁴¹⁰*Ibíd.*p.232

⁴¹¹Según Rosenzweig, la palabra-raíz que aparece en el Génesis como propia de la Revelación es el pronombre “Yo”.

⁴¹²*Ibíd.*pp.206-207

⁴¹³ La Merkaba es la gloria de Dios que se presenta a Ezequiel en la imagen teriomorfa del carro: “Y miré, y he aquí un viento tempestuoso venía del aquilón, una gran nube, con un fuego envolvente, y en derredor suyo un resplandor, y en medio del fuego una cosa que parecía como de ámbar, Y en medio de ella, figura de cuatro animales. Y este era su parecer; había en ellos semejanza de hombre. Y cada uno tenía cuatro rostros, y cuatro alas. Y los pies de ellos eran derechos, y la planta de sus pies como la planta de pie de becerro; y centelleaban á manera de bronce muy bruñido. [...] Cuanto á la semejanza de los animales, su parecer era como de carbones de fuego encendidos, como parecer de hachones encendidos: discurría entre los animales; y

El instrumento privilegiado de la Revelación es precisamente el profeta, pero no como mediador entre Dios y los hombres, sino como apertura a través de la cual Dios mismo habla: “No, es en absoluto que él deje hablar a Dios, sino en cuanto abre la boca, ya está Dios hablando.”⁴¹⁴ El profeta, absorto por la irreductible presencia del Otro, no solamente está enteramente abierto, dispuesto a la escucha, la experiencia del Otro lo impele a proferir. Si la Creación se caracterizaba por la afirmación de Dios en lo creado, la Revelación se distingue por un emerger sonoro de la palabra, que despierta al mundo de su mutismo. En la Revelación la creación abre la boca y se hace audible, “...en el mundo de la Revelación todo se vuelve palabra, y lo que no puede hacerse palabra esta o antes o después de este mundo.”⁴¹⁵

El despertar de la palabra se expresa como un grito, con toda la urgencia de la súplica: “El alma grita: Ojalá rasgaras el cielo y bajaras.”⁴¹⁶ Pero el tiempo de la Revelación es el tiempo de un deseo incumplido. No está en él aliviar el grito. La respuesta está más allá del alcance del presente. El acontecimiento de la Revelación⁴¹⁷ se impone

el fuego resplandecía, y del fuego salían relámpagos. Y los animales corrían y tornaban á semejanza de relámpagos. [...]Y estando yo mirando los animales, he aquí una rueda en la tierra junto á los animales, á sus cuatro caras. Y el parecer de las ruedas y su obra semejábese al color del topacio. Y las cuatro tenían una misma semejanza: su apariencia y su obra como rueda en medio de rueda. [...] Esta fué la visión de la semejanza de la gloria de Jehová. Y luego que yo la hube visto, caí sobre mi rostro, y oí voz de uno que hablaba.” Ezequiel 1,1-28

⁴¹⁴Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ob. Cit. p.224

⁴¹⁵ “La obediencia del mandamiento no puede permanecer muda. Tiene también que sonar; tiene que hacerse palabra. Pues en el mundo de la Revelación todo se vuelve palabra, y lo que no puede hacerse palabra está o antes o después de este mundo.”Ibíd. p.224

⁴¹⁶Ibíd. p. 231

⁴¹⁷“La propia imagen antigua del mundo no había sido de ninguna manera mágica, sino completamente autocomprendible: porque en aquel mundo, y sólo en él, se estaba como en un hogar y se sentía uno, pues, por entero en la intimidad. Pero una vez que se entró en el mundo de la Revelación [...] este cosmos platónico-aristotélico, se convirtió de pronto en un mundo sin intimidad, no hogareño sino inquietante.” Ibíd. p.269

como corte, como *ruptura* en la continuidad de la experiencia. El tiempo de la Revelación es el tiempo de la **pregunta**.⁴¹⁸

“La revelación” dice Jabès “...es siempre una partida. Vamos, de duda en duda, alejándonos gradualmente de la realidad— que es, precisamente, el pasado— con objeto de revivirla.”⁴¹⁹

La esperanza está puesta por lo tanto en una última cara del tiempo: la Redención, que tiene su acento en el futuro, pero sólo como *anticipación*⁴²⁰, como “...porvenir, que sin dejar de ser porvenir, está, sin embargo presente.”⁴²¹ Para Rosenzweig, el segundo mandamiento⁴²² complementa al primero y encierra el sentido humano de la Redención: el “Yo” de la Revelación amplificado en un *nosotros*⁴²³ que se eleva en la oración colectiva por la venida del Reino⁴²⁴. La Revelación, abría al hombre, ojos y oídos ante la verdad de Dios, pero aún lo dejaba ciego y sordo para el resto del mundo. En el amor al prójimo, el

⁴¹⁸ “Que el alma tenga el valor de desear así, de preguntar así, de gritar así, tal perfección de la confianza amparada en Dios es la obra de la revelación. Pero ya no está en su poder cumplir el deseo, responder a la pregunta, acallar el grito. Lo que le es propio es lo presente; hacia el futuro tan sólo puede lanzar el deseo, la pregunta y el grito.”Ibíd. 231

⁴¹⁹ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.295

⁴²⁰ “mientras que el presente es para la Revelación un concepto fundamental y por tanto, aparecía en el mismo comienzo del *diálogo*, y mientras que el pasado era para la Creación el concepto que la cierra y, por lo mismo, el objeto de todo el *relato*, para la Redención el futuro aparece únicamente en medio de ella y casi como cosa secundaria [...] para el futuro es decisivo poder y tener que ser anticipado.” Rosenzweig, *La estrella de la redención*. Ob. Cit. p.284

⁴²¹ Ibíd. p.273

⁴²² “El mandamiento: *Debes amar al Eterno, tu Dios con todo el corazón y toda el alma y con todas tus fuerzas*.”Ibíd. p.222

⁴²³ “Cuando de esta manera sele del círculo mágico de la Revelación y entra en el Reino de la Redención, y amplía al *nosotros* suyo—que había sido entregado bajo la Revelación—, es cuando lo suyo propio regresa a él, sólo que no como lo suyo propio—ya no como su patria, sus amigos y su parentela—, sino como lo propio de la nueva comunidad que Dios le muestra[.]” Ibíd. p. 303

⁴²⁴La venida del Reino de Dios se refiere al punto en que toda la existencia llegue a completarse, al momento en que todo en el mundo llegue a ser “viviente”. Pero mientras el hombre siga sujeto a sus propios sufrimientos, este cumplimiento sigue estando lejos: “Todavía no es posible, no le es posible a la comunidad ni le es posible al hombre en la comunidad, rezar únicamente por la venida del Reino. Esta oración se halla todavía oscurecida y perturbada por muchas otras peticiones: el perdón de los pecados, la maduración de los frutos de la tierra; en suma, por todo cuanto los rabinos llaman, muy profundamente, las necesidades del hombre solo.”Ibíd. p.284

alma amada cumple el mandamiento del amor⁴²⁵, ama ella misma ya no sólo como amada sino como amante, haciendo de lo más lejano lo más próximo⁴²⁶, poniéndolo al alcance a cada instante⁴²⁷. Según Rosenzweig, la Redención es lo más inherente a Dios, en la medida en que en ella no sólo redime al mundo sino también se redime a sí mismo.⁴²⁸

La noción de Redención en Rosenzweig, se acerca al *Ticun* anteriormente mencionado en la cábala de Yitshac Luria. La imagen del mundo roto, hecho añicos en el acto de Creación, hace que cada esfuerzo humano esté dirigido a una coparticipación en la reparación del daño. Rosenzweig⁴²⁹, parte de la idea de que el mundo aún no está acabado. “Aún hay en él risas y lágrimas”⁴³⁰ dice. Al estar sujeto a la muerte, la condición propia de todo lo existente consiste en renovarse, pero nunca en alcanzar su acabamiento. La Redención, que abraza al futuro como *anticipación*, hace efectiva la futuridad del instante, haciéndose cargo de una reparación activa del pasado. Su labor redentora se concentra en el “ahora mismo”, no se posterga a la llegada de un futuro inmóvil, situado al final del camino.

Lo que caracteriza sobre todo a esta concepción del tiempo, es su marcada oposición a la historia como progreso, como sucesión homogénea. La Creación se sitúa en un pasado ahistórico, la Revelación en un presente fuera del presente y la Redención como *anticipación* de un futuro que se realiza en la reparación del pasado. Así, los tres tiempos

⁴²⁵ “Cierto que el amor no se puede mandar [...] El mandamiento del amor sólo puede venir de la boca del amante [...] En su boca el mandamiento del amor no es un mandato ajeno, sino nada más que la propia voz del amor.” *Ibíd.* p.222

⁴²⁶ “el prójimo [...] significa el que en cada caso, el que precisamente en el instante del amor está más próximo.” *Ibíd.* p.266

⁴²⁷ “Lo más lejano es lo que se espera a cada próximo momento, se pone a cada instante al alcance.” *Ibíd.* p.277

⁴²⁸ *Ibíd.* p.289

⁴²⁹ “El mundo tiene que llegar a ser todo viviente. La existencia ha de ser vida punto a punto. El hecho de que aún no lo sea significa que el mundo aún no está acabado.” *Ibíd.* p. 272

⁴³⁰ *Ibíd.* p.267

del judaísmo están irreductiblemente desplazados, fuera de sitio y fuera de toda linealidad. El tiempo, a cada instante abierto por la irrupción del Otro, está siempre cargado de porvenir.

“Sin esta anticipación y sin la interna premura por ella; sin que se quiera traer al Mesías antes de tiempo⁴³¹, y sin la tentación de forzar el reino de los cielos⁴³², el futuro no es el futuro, sino un pasado estirado en una longitud infinita y proyectado hacia adelante.”⁴³³

El tiempo de la pregunta es un tiempo de tensión absoluta que se desborda en la futuridad de la espera, y no obstante sabe que ninguna respuesta colmará su deseo. La espera es una forma de suspenso, de interrupción en la continuidad de la experiencia. Por lo tanto, la capacidad anticipatoria de la pregunta no sólo está en relación con el movimiento. Preguntar significa también ser capaz de detenerse, dar un paso hacia atrás en el flujo discursivo del pensamiento, para vulnerar la estabilidad de la certeza. Que la pregunta sea al mismo tiempo devenir y detención significa que se abre en un momento de atención extrema, su impulso reside en su pasividad, en su capacidad receptiva.

Este estado de suspenso, nos remite inmediatamente a una experiencia de angustia, que el mismo Jabès coloca en el origen de su búsqueda poética y en el fondo de su experiencia humana “...hacer preguntas no es un juego del espíritu. Para mí, la angustia siempre estuvo en el punto de partida. Esta angustia siempre desemboca en una angustia más amplia.”⁴³⁴ Sin embargo, aunque la angustia sea un componente esencial del cuestionamiento radical que subyace a la escritura de Jabès, *El libro de las preguntas* no es

⁴³¹ (Talmud: Baba Meziá 85b.)

⁴³² (Cf. Mt. 11, 12)

⁴³³ Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ob. Cit. p.276

⁴³⁴ Jabès, *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p. 102

una poética de la desesperanza, la misma fidelidad a la vida, revitaliza la noción de esperanza como alimento espiritual de la vida humana.

Hay que insistir aquí sobre el franco rechazo de Jabès a todas las formas de arraigo, que lo lleva también a renunciar a la promesa como expectativa. También en la promesa se juega una forma de arraigo, en la medida en que el objeto prometido, en este caso la tierra, ata al ser humano a su cumplimiento, al momento en que el deseo, alimentado largamente por la espera, sea finalmente saciado y superado en este fin. Así, la tierra se ha convertido en la meta buscada y codiciada durante siglos. En el espectro utópico de la promesa, la vida se traiciona a sí misma, se encierra en la determinación de un fin, le pone límites a la esperanza.

La pregunta, que rompe constantemente con la expectativa de un futuro cerrado, rompe también con la inmovilidad de la postergación. Si se puede hablar de “tiempo mesiánico” en Jabès, éste no tendría nada de utópico, si entendemos utopía⁴³⁵ desde una concepción homogénea del tiempo que renuncia a su presente a la espera de un futuro irrealizable. Lejos de ser la entumecida espera del futuro como salvación, en la pregunta, el presente está cargado de porvenir. El mañana es el reflejo y la sombra de lo que ahora, está en nuestras manos. El futuro se agita a cada instante en el batir de las páginas. Para Jabès, la fuerza redentora de la esperanza se encuentra en la vida misma:

-La esperanza se encuentra en la siguiente página. No cierres el libro.

⁴³⁵ El término utopía, acuñado por primera vez en 1516 por Thomas More, se refiere a la representación de un mundo ideal o irónico en contraste con el mundo existente. La utopía plantea un orden político, económico y social sustentado en la justicia, pero al mismo tiempo lo concibe como irrealizable. La palabra utopía, juega con el doble significado que sugiere su raíz etimológica: del griego *οὐτοπία* (*οὐ*, no; *τόπος*, lugar) se trata por un lado de aquello que no está en ningún lugar, es decir, que no existe, y por el otro *εὐτοπία* (*εὐ*, buen; *τόπος*, lugar) se refiere a un lugar o tiempo bueno, idealizado, al que se aspira como meta. Ahora bien, en su condición de no-lugar, lo utópico puede entenderse también como cruce y apertura temporal, que se compromete con una búsqueda efectiva de la justicia, desde la futuridad del instante, más cercano a la manera en la que Walter Benjamin retoma la concepción mesiánica del tiempo.

-He pasado todas las páginas del libro sin topar con la esperanza.
-La esperanza quizá sea el libro...”⁴³⁶

b) La pregunta como irrupción: El nombre propio

¿Qué otra cosa podría representar con mayor contundencia la irrupción del otro en el yo, que el nombre propio? El nombre, en la mayoría de los casos, es la *huella*⁴³⁷ de un pasado en el que no estuvimos presentes. Forma parte entrañable de nuestra existencia y al mismo tiempo soporta una extrañeza radical.

En el caso particular de Edmond Jabès, el hecho de haber sido registrado dos días antes de su nacimiento⁴³⁸, redobla el sentimiento de *ausencia* que lleva por sí misma la marca del nombre: “lo que se plantea es, en el fondo, lo arbitrario del nacimiento. ¿Cuándo nacemos verdaderamente? ¿Cuándo abandonamos la muerte de la cual procedemos? En realidad, la verdadera muerte precede a la vida ya que la otra, al menos deja huellas. ¿Nacemos en el instante en que rompemos a llorar o bien, más razonablemente, en el momento en que los padres eligen para nosotros un nombre?”⁴³⁹

El nombre, dado siempre por el otro, inaugura nuestra participación en la vida social. El acto de poner nombre a otro, lleva implícita la necesidad de llamarlo, de solicitar su presencia o de evocarla cuando se encuentra ausente. Este sonido ligado en adelante a la persona, es una marca de identidad que la distingue al tiempo que la inscribe en un legado común. A través del nombre como sujeción comienza también una relación con uno mismo

⁴³⁶ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.338

⁴³⁷ Levinas define la *huella* como “La inscripción del espacio en el tiempo, el punto en el cual el mundo se inclina hacia un pasado y un tiempo” Levinas, *La huella del otro*, citado en Rabinovich, *La huella en el nombre*, Ob. Cit. p. 51

⁴³⁸ “...«Nacido el 16 de abril en El Cairo—dice usted—mi padre, por inadvertencia, me inscribió en el registro el 14 del mismo mes... Así, la primera manifestación de mi existencia fue la de una ausencia que llevaba mi nombre».” Marcel Cohen cita a Edmond Jabès en *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. pp. 20-21

⁴³⁹ *Ibíd.* p. 21

a partir de la posibilidad de llamarse: en el verbo francés *s'appeler* persiste la raíz latina presente en el vocabulario del llamado: apelar⁴⁴⁰ e interpelar⁴⁴¹ son formas de requerir al otro. Asimismo, al ser simultáneamente un rasgo de identidad y de extrañeza, el nombre es un modo de la Pregunta.

Para Rosenzweig⁴⁴², el nombre se expresa en dos sentidos⁴⁴³, por un lado está el nombre de familia que es la herencia de un pasado colectivo. Estamos sujetos al apellido⁴⁴⁴ como a un destino que queda suspendido; por otro lado, en el nombre propio se asoma lo que seremos, se rompe con los límites de un destino inscrito, que se proyecta hacia un destino que está por encontrarse. Jabès encuentra en el nombre, la libertad de una pregunta

⁴⁴⁰“**apelar**. (Del lat. *appellāre*, llamar.) intr. *Der.* Recurrir al juez o tribunal superior para que revoque, enmiende o anule la sentencia que se supone injustamente dada por el inferior. || 2.fig. Recurrir a una persona o cosa en cuya autoridad, criterio o predisposición se confía para dirimir, resolver o favorecer una cuestión. Ú. menos c. prnl. || 3. p. us. Incidir, recaer sobre algo.” RAE, España, 1992.

⁴⁴¹“**interpelar**. (Del lat. *interpellāre*.) tr. Implorar al auxilio de uno o recurrir a él solicitando su amparo y protección. || 2. Requerir, compeler o simplemente preguntar a uno para que dé explicaciones o descargos sobre un hecho cualquiera.” RAE, España, 1992.

⁴⁴² “Pues el nombre es doble, consta del nombre familiar, al menos el apellido por parte del padre, y del propio nombre. A través del apellido familiar el hombre está inmerso en el pasado. Todo lo que para él es obligación está reunido en este nombre. En la medida en que sobre él pende un destino, este destino sabe que dicho nombre es la inscripción sobre una puerta que nunca puede ser cerrada del todo y a través de la cual puede mandar a sus fuerzas de asalto para que penetren en el hombre. El otro nombre es el nombre propio. Con él ya han puesto los padres que lo dieron una barrera al poder del destino. El nombre de pila significa que éste debe ser un nuevo hombre; reivindica un presente para el hombre. Lo hace poniendo un futuro ante sus ojos. (...) El nombre mismo ya remite al hombre fuera de sí mismo, dándole como provisiones para el camino la palabra obligativa del recuerdo y la palabra liberadora de la esperanza. Ahora no puede de ningún modo quedarse a solas consigo mismo (...)”. Franz Rosenzweig, *El libro del sentido común y enfermo*, citado en Rabinovich, *La huella en el nombre*, Ob. Cit. p. 51

⁴⁴³ “-El judío ha estado siempre en el origen de un doble interrogante: el suyo y el del *otro*. En verdad, no tiene ninguna posibilidad de evitarlos. Como apenas se le deja la facultad para dejar de ser judío, se ve obligado a plantearse la cuestión sobre la identidad. De esta forma está, de repente, enfrentado al discurso del *otro* y su propia vida con frecuencia depende de ello.

Tal vez, ahí resida la especificidad judía.

De ahí, la apertura del cuestionar judío y lo que puede tener de universal.” *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*, Ob. Cit. p.105

⁴⁴⁴“**apellido**. (De *apellidar*.) [...] **apellidar**. (Del Lat. *appellitāre*, frec. de llamar, proclamar) Formado con el prefijo ad-(hacia) y el verbo *pellitare*. La d del prefijo ad- se transforma en p (*appellitare*) por asimilación. El verbo *pellitare* es el frecuentativo de *pellere* (empujar, poner en movimiento)- Del ahí también la palabra apelar de *appellare*= empujar a uno con la palabra, hablar con una autoridad. El verbo latino *pellere* viene de la raíz indoeuropea *pel* poner en movimiento.

que inste sobre su renovación: “*Mi nombre es una pregunta y mi libertad está en mi inclinación por las preguntas.* Reb Eglal”⁴⁴⁵

Al participar de una memoria colectiva, encarnamos un pasado que sigue reconfigurándose en carne propia. Lo que somos está siendo cuestionado incesantemente por una perpetua transformación, la cuestión de quienes somos está y estará siempre por responderse. Ouaknin reconoce una “filosofía del sujeto” dentro de la tradición talmúdica, que plantea la necesidad vital de autodescubrimiento: “Cada hombre ha de intentar hacer emerger lo que de único hay en él, aquello por lo que es el poseedor de una pregunta.”⁴⁴⁶

Esta pregunta, puede llevarse también al plano antropológico: “A la pregunta ¿Que es el hombre?” advierte Ouaknin “los maestros del Talmud responden que es un ¿qué? un ¿qué es?”⁴⁴⁷

No es casual que Martin Buber abra su libro citando una anécdota de otro rabino hasídico, vinculándola a las cuatro preguntas kantianas⁴⁴⁸. Bunam de Prysucha (1765–1827), en cierta ocasión expresó a sus discípulos: “Pensaba escribir un libro cuyo título sería *Adán*, que habría de tratar del hombre entero. Pero luego reflexioné y decidí no escribirlo.”[...]”⁴⁴⁹ El sabio se percató inmediatamente de la desproporción de su proyecto. Parece que el mismo Kant, incluso en su propia antropología, tampoco consideró prudente

⁴⁴⁵ *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.120

⁴⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁴⁷ Ouaknin, *El libro quemado. Filosofía del talmud*. Ob. Cit. p.17

⁴⁴⁸ “Kant ha sido quien con mayor agudeza ha señalado la tarea de la antropología filosófica. En el *Manual* que contiene sus cursos de lógica [...] distingue una filosofía en el sentido académico y una filosofía en el sentido cósmico (*in sensu cosmico*). Caracteriza a ésta como la “ciencia de los fines últimos de la razón humana” [...] Según él, se puede delimitar el campo de esta filosofía en el sentido universal mediante estas cuatro preguntas: “1.—¿Qué puedo saber? 2.—¿Qué debo hacer? 3.—¿Qué me cabe esperar? 4.—¿Qué es el hombre? A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología.” Y añade Kant: “En el fondo, todas estas disciplinas se podrían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones revierten en la última.” Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?*, Trad. De Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 12

⁴⁴⁹ *Ibidem*. p11

aventurar una respuesta a la pregunta formulada.⁴⁵⁰ Otros pensadores⁴⁵¹ en cambio, tomaron esta omisión de Kant como un problema en el modo de la pregunta, e intentaron redirigirla y resolverla a su manera.⁴⁵² Igualmente problemático resulta que el hombre mismo pregunte por el ser del hombre, a que un “yo” particular pregunte por su “yo”. La paradoja es autoevidente, la pregunta por el hombre nos lleva a un *límite*, pero en este *límite* radica precisamente el valor de la pregunta, en quedar irremediabilmente abierta, inclausurable.

Para Buber está claro que no hay forma de resolver racionalmente el problema, no hay respuesta satisfactoria para la pregunta. La única forma honesta y congruente de abordar aquello que sea el hombre es a través de un “estar-dos-en-recíproca-presencia”⁴⁵³

⁴⁵⁰ “Ciertamente Kant no ha respondido ni siquiera intentado responder a la pregunta que enderezó a la antropología: ¿Qué es el hombre? [...] Pero la formulación de la misión que asignó a la antropología filosófica que propugnaba constituye un legado al que no podemos renunciar.” *Ibíd.* p.16

⁴⁵¹ Es precisamente la interpretación de la cuarta pregunta Kantiana lo que se puso en juego durante el debate entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger la primavera de 1929 en Davos, Suiza. Mientras que la preocupación central de Cassirer consistió en recuperar la revolución copernicana de Kant, para emprender un estudio del hombre y de la relación del hombre con el mundo, en toda la complejidad y matices de sus configuraciones culturales, a través del mundo de las formas simbólicas; la de Heidegger consistió en señalar el carácter inadecuado de la pregunta, replanteándola en términos de la ontología fundamental, que termina por responderse tautológicamente en la esencia del Da-sein: “Cuando Kant dice que las tres preguntas fundamentales hay que remitirlas a una cuarta pregunta: ¿qué es el hombre? Hay que decir que esa pregunta en su mismo carácter de pregunta se ha hecho cuestionable. Yo intenté mostrar que no es tan evidente que se pueda partir de un concepto de logos sino que la pregunta por la posibilidad de la metafísica exige ella misma una metafísica del ser-ahí como posibilidad del fundamento de una pregunta por la metafísica. De esta forma, la pregunta por lo que sea el hombre no debe ser respondida en el sentido de un sistema antropológico, sino que propiamente debe ser primero alcanzada con relación a la perspectiva en la cual se la quiera proponer.” De esta manera, en Heidegger la pregunta por el hombre queda enteramente subordinada a la-pregunta-por-el-ser: el ser del Da-sein consiste fundamentalmente en ser, en estar abierto a la verdad del ser. En cambio, Cassirer define en principio al ser humano como un “animal simbólico” y se dedica a estudiar en su amplitud el lugar de las formas simbólicas en la vida del hombre. *cfr.* Ernst Cassirer y Martin Heidegger, *Debate de Davos*, edición digital: www.bdigital.unal.edu.co/23294/1/20091-67239-1-PB.pdf p.97.

⁴⁵² “Martin Heidegger, que se ha ocupado (en su *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929) de esta extraña contradicción, la explica por el *carácter indeterminado* de la cuestión o pregunta “que sea el hombre” Porque el modo mismo de preguntar por el hombre es lo que se habría hecho problemático.” Buber *¿Qué es el hombre?* Ob. Cit. p. 14.

⁴⁵³ “Podemos aproximarnos a la respuesta de la pregunta “¿Qué es el hombre?” si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo “estar-dos-en-recíproca-presencia” se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del “uno” con el “otro”.

Ibíd. p.151

en un reconocimiento del otro en su irreductible alteridad, interpelación que me descubre y deja desnuda, expuesta por completo, mi humanidad.⁴⁵⁴

La obra de Edmond Jabès, como hemos observado, guarda en su seno la huella de una lectura heterónoma, asimismo y por encima de todo, alcanza un grado de escritura profundamente humano. En el sentido ético y vital de la pregunta, resuena también un clamor enigmático:

«El mar, al retirarse, dejó a la arena que se encargase de responder a la única interrogante del hombre: ¿Qué es la muerte? Pero esa pregunta que escapa al oído, la mente la recibe en forma de pregunta: ¿Qué es el hombre? [...]»⁴⁵⁵

Mar, fuerza iterativa, desgaste, inmensidad incontenible. Desierto: ¿acaso un *océano incendiado donde se ha amontonado polvo de sol*⁴⁵⁶? Reducto inmemorial sin-fondo de todas las preguntas. No hace falta intentar responder por qué la muerte. El mar es la muerte anterior, el “antes de mi nacimiento”. El sentido existencial de la demora descansa en la continuidad imposible de estas dos imágenes. Si el desierto es la huella del mar, de su repetición, del incesante borrado de sus trazos en la infinidad multiplicada de la arena, esta huella es el recuerdo pulverizado de la fuerza devoradora del mar. Lo ininteligible arroja una pregunta que no puede ser retenida. En la pregunta llevada al *límite*, sólo responde la ausencia.

⁴⁵⁴“Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador.” *Ibíd.* p.145

⁴⁵⁵Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.268

⁴⁵⁶“Y habló del desierto que rodea a su país. Y Yukel dijo que el desierto era un océano incendiado en el que se había amontonado polvo de sol.” Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.291

Llevar al *límite* el pensamiento por medio de la pregunta es abismarse también en lo que ya no puede ser enunciado. Scholem⁴⁵⁷ habla de tres estadios de la pregunta en el universo simbólico de la Cábala teosófica.⁴⁵⁸ Se trata de una forma de acercamiento a Dios por medio de la interpelación, que hace de la ya mencionada tendencia judía a hacer preguntas, una forma de apoteosis. En un primer estadio es posible interpelar a Dios y recibir respuestas a las preguntas formuladas mientras estas se mantengan en el plano de la diferenciación⁴⁵⁹, es decir, en el plano de los “atributos divinos”; en un segundo estadio sólo es posible formular la pregunta pero la pregunta misma se ha convertido en la respuesta, deja de ser viable ir más allá de la pregunta; finalmente en la esfera más alta de la divinidad la pregunta ya no puede ser planteada, porque la experiencia ha rebasado el plano del pensamiento objetivo, la pregunta se revela en su máxima oquedad.

⁴⁵⁷ “Entre las manifestaciones de Dios hay una – que los cabalistas, por diversas razones identifican con *Biná*, la Inteligencia divina –en la que Él aparece como sujeto eterno, en el sentido gramatical del término, como el gran *Quién –mi*, en hebreo– que se encuentra al final de cada pregunta y de cada respuesta; concepto que sugiere la idea de una apoteosis de la conocida tendencia judía a hacer preguntas. Hay ciertas esferas de la Divinidad en la que es posible hacer preguntas y obtener respuestas, a saber, las esferas de «esto y aquello», de todos los atributos de Dios que el *Zóhar* llama simbólicamente *elé*, vale decir, el mundo que puede determinarse. Pero al final la meditación alcanza un punto en el que aún se puede preguntar «quién», si bien ya no es posible obtener una respuesta; mejor dicho, la pregunta misma constituye la respuesta. Y si bien el dominio del *mi*, el gran *Quién* en el que Dios aparece como el sujeto de la evolución del mundo, puede al menos dar lugar a preguntas, la esfera superior de la sabiduría divina representa algo positivo fuera del alcance de las preguntas, algo que ni siquiera el pensamiento abstracto puede concebir.” Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Ob. Cit. pp. 244-245

⁴⁵⁸Scholem se refiere concretamente a las descripciones simbólicas del *Zohar*, sobre la Manifestación de Dios en su revelación y la creación a partir de *Nada*. La creación, “primer acto íntimo”, tiene lugar *en* Dios mismo, pero fuera del mundo de las Sefirot, se describe como una crisis del *En-sof* que pasa del reposo al acto en el proceso de la creación. A este respecto se señala un juego de palabras: *ain* que quiere decir “nada”, comparte las mismas consonantes con *aní* que quiere decir “yo”. El “Yo” de Dios se concibe como “la etapa final en la emanación de las sefirot en la que la personalidad de Dios, en una síntesis simultánea de todas las etapas anteriores, se revela a su propia creación.” Símbolo místico de la transformación de la Nada al Ser, a través de la manifestación de sus atributos (representados en las 10 sefirot). Este proceso ha sido explicado a partir de un punto primordial que emerge de la profundidad oculta del *En-sof*. En el *Zohar* y en la obra de otros autores relacionados con la Cábala teosófica, este punto es identificado con la sefirá *Hojmá*, símbolo de la Sabiduría divina. En *Biná*: Inteligencia, la sabiduría indiferenciada de Dios, pasa a la diferenciación y división entre sujeto y objeto. *cfr.* *Ibidem.* pp.241- 244

⁴⁵⁹Scholem precisa el significado de la sefirá Bina “[...] no sólo como «inteligencia» sino también como «aquello que separa las cosas», es decir, diferenciación.”*Ibidem.* p. 243

3.4 La pregunta como Umbral

«El error es el desvío del luto que lleva a la verdad; el zócalo y el umbral.» Reb Sottar

Edmond Jabès⁴⁶⁰

Tras haber dedicado las páginas precedentes a la relación paradigmática entre Morada y Exilio y al papel de la Pregunta en esta relación, en qué sentido vinculamos la Pregunta con la figura simbólica del Umbral, será el último punto que concierna a este primer acercamiento al universo poético de *El libro de las preguntas*.

Elegí la palabra Umbral por formar parte de un vocabulario presente en *El libro de las preguntas* y por el fuerte contenido simbólico que abraza este vocablo en relación a la problemática que nos interesa.

En la simbólica del templo, el Umbral es un lugar de tránsito entre lo de dentro y lo de fuera, entre lo sagrado y lo profano⁴⁶¹. Esta condición de paso es la que le confiere su carácter liminal. En el Umbral, simultáneamente se da el encuentro y la separación de dos mundos, de dos estados, de dos dominios. Por ello, al no ubicarse ni dentro ni fuera, sino precisamente en el *límite*, el Umbral es una suerte de oquedad que interrumpe la continuidad del espacio.

⁴⁶⁰ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.219

⁴⁶¹ “La significación esotérica del umbral proviene de su papel de paso entre lo exterior (lo profano) y lo interior (lo sagrado). Simboliza a la vez la separación y la posibilidad de una alianza, de una unión, de una reconciliación. Esta posibilidad se realiza si el que llega es acogido en el umbral e introducido al interior: se aleja si permanece en el umbral y si nadie lo recibe. Por esta razón los umbrales están decorados con todas las insignias de la ++ casa o del ++ templo, esculturas (Cristo, Virgen, etc.), ornamentos, pinturas, que indican la significación de la andadura y de la acogida. Mantenerse en el umbral es manifestar deseo de adherirse a las reglas que rigen la morada; pero un deseo que no es aún ni completo, ni definitivo, ni está ratificado; expulsar a uno del umbral de la casa es renegar de él y rechazar su adhesión. Ponerse sobre el umbral es ponerse también bajo la protección del amo de la casa: dios, dignatario, o simple payés. Cruzar el umbral exige cierta pureza de cuerpo, de intención y de alma, que simboliza por ejemplo la obligación de descalzarse en el umbral de una mezquita o de una casa japonesa.”, Jean Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, Ob. Cit. p.103

La palabra francesa *Seuil*⁴⁶², se refiere en su origen etimológico a la parte inferior de la puerta, por aludir explícitamente al lugar que se pisa al entrar o salir de un recinto. Resulta significativo que en varias tradiciones, el Umbral lleve también la carga de lo intocable⁴⁶³, ya sea como espacio sagrado o como espacio maldito⁴⁶⁴. Cruzar el Umbral exige descalzarse⁴⁶⁵ en señal de pureza, o bien cruzar de una zancada sin siquiera pisarlo. Este matiz redobla la ambivalencia del símbolo, haciendo patente la tensión que concentra su condición de *límite*. Por otra parte, la simbólica de la puerta⁴⁶⁶, asigna un valor

⁴⁶² “SEUIL [sœj] n. m.—v. 1352; *seuil*, fin XII ; lat. *solea* «sandale», et «plancher» en bas. lat. 1. Dalle ou pièce de la bois, formant la partie inférieure de la baie d’une porte. [...] Entrée d’une maison ; sol qui entoure la porte d’entrée. →1 pas (de la porte).” (Del latín *solea* «sandalia » y « suelo » en la parte inferior, 1. Loza o pedazo de madera que conforma la parte inferior del vano de la puerta. [...] Entrada de una casa; suelo que rodea la puerta de entrada→ paso (de la puerta).»)Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire Alphabétique et analogique de la langue française, Paris, Petit Robert, 2001

⁴⁶³“En numerosas tradiciones el umbral del templo, del santuario o del mausoleo, es intocable. Hay que poner cuidado en atravesarlo de una zancada, sin que el pie lo toque. Uno se postra ante él y lo besa. La costumbre se extiende también al umbral de la casa solariega o de la yurta en las civilizaciones del Asia central y de Siberia. Se la vuelve a encontrar igualmente en el ritual que rodea los santuarios vudú de Haití (METV). Los sufíes de obediencia chiíta del Asia menor dicen Mohamed es la cámara, AH es el umbral. Entre los bambara del Malí el umbral es uno de los lugares sagrados de la casa ligado al culto de los ancestros. Se los llama golpeando el umbral con un bastoncillo que los representa. Cada año se les ofrecen sacrificios sobre el altar familiar, situado sobre el pilar central de la casa y sobre el umbral (OIEB).”, Jean Chevalier *Diccionario de los símbolos*, Ob. Cit. p. 855

⁴⁶⁴UMBRAL. En hebr. *Saf, miftán*; el umbral, en la entrada o puerta de una casa o ciudad se indicaba las más de las veces con una o varias piedras grandes, que a veces tenían un reborde, contra el cual chocaban los batientes de la puerta, y agujeros que servían de quicio. La importancia del umbral se ponía de relieve en los palacios (1Re 14, 17; cf. Est 2,21;6,2) y en el templo de Jerusalén, en que un grupo de sacerdotes o levitas eran «custodios del umbral» (2 Re 12,10; 22,4; 23,4,25,18; etc.). En Asdod, el umbral del templo de Dagón tenía una especie de maleficio, de modo que evitaban pisarlo, saltando por encima (1 Sal 5,5) El profeta Sofonías parece sublevarse contra una práctica similar en Jerusalén (Sof 1,9)” Diccionario Enciclopédico de la Biblia, Barcelona, Editorial Herder, 1993

⁴⁶⁵Recordando el encuentro de Moisés con la revelación de Dios a través de la imagen de una zarza ardiendo, cuando él se acerca a mirar, Dios lo detiene: “No te llegues acá: quita tus zapatos de tus pies, porque el lugar en que tú estás, es tierra santa.”(Éxodo 3:5). El acto simbólico de descalzarse implica el acceso a un estado nuevo de conciencia, o a una experiencia de lo trascendente que irrumpe en la continuidad del tiempo y el espacio. A pesar de que no esté la puerta como tal, en este pasaje bíblico, es el punto de diferenciación que se impone a la experiencia, lo que constituye en sí la presencia simbólica del Umbral.

⁴⁶⁶“Los pórticos de las iglesias y los templos son la abertura del peregrinaje sagrado, que conduce hasta la *cella*, hasta el *Sancta Sanctorum*, lugar de la presencia real de la divinidad. Resumen el simbolismo del propio santuario...” Jean Chevalier *Diccionario de los símbolos*, Ob. Cit. p. 855

específico a cada una de sus partes: umbral, jambas y dintel ordenan las cuatro direcciones cósmicas reunidas en la puerta a manera de *axis mundi*.⁴⁶⁷

(«El universo se encuentra en el umbral del Libro, decía Reb Ammar; más allá, están los vocablos en pos del universo. Al abrir los ojos hallamos el mundo y, ahora, lo buscamos»)⁴⁶⁸

La puerta dice Bachelard, es un cosmos de lo entreabierto,⁴⁶⁹ en ella se compromete todo el universo. Lo que pone en juego la figura cosmizante del Umbral, es precisamente el paradigma del centro.⁴⁷⁰ La puerta tiene una doble función, concentra las fuerzas cósmicas y al mismo tiempo, rompe con su continuidad al abrir su interioridad a la penetración de lo externo. En el Umbral, el *límite* se colma de tensión, porque no solamente se marca un punto de diferenciación, sino que además, este punto por sí mismo se sustrae del espacio. El Umbral es el no-lugar por excelencia, el punto de quiebre en la totalidad del sistema.

“[«Mil lugares, un lugar los contiene todos: el no ha lugar. Tú vives en él y es tu patria.» Reb Assor”⁴⁷¹

Aquí se expresa con total contundencia la relevancia del Umbral en la inseparable relación Morada-Exilio. La paradoja que nos ha ocupado desde el principio de este trabajo, consiste en la disposición exiliaria de la Morada como condición de posibilidad de su

⁴⁶⁷“**Centro.** [...]2. Mircea Eliade (ELIT, 316) discierne este símbolo, de manera general, en {{tres conjuntos solidarios y complementarios: 1) en el centro del mundo se encuentra la ~ Montaña sagrada, es allí donde se encuentran el cielo y la tierra; 2) todo templo o palacio y, por extensión, toda ciudad sagrada o residencia real se asimilan a una montaña sagrada y son así promovidos a centro; 3) a su vez el templo o la ciudad sagrada, por ser el lugar por donde pasa el *Axis mundi*, se consideran como el punto de unión entre Cielo, Tierra e Infierno». En el centro del mundo es igualmente donde se eleva el árbol de la vida. Observemos que las imágenes de centro y de ~ eje en la dinámica de los símbolos son correlativas y no se distinguen más que por el punto de vista: una columna vista desde su cima es un punto central; vista desde el horizonte, en la perpendicular, es un eje. Así el propio lugar sagrado, que busca siempre la altura, es a la vez centro y eje del mundo; también es el sitio privilegiado de las teofanías.” *Ibidem*. p. 273

⁴⁶⁸ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.255

⁴⁶⁹ “La puerta es todo un cosmos de lo entreabierto. Es por lo menos su imagen *princeps*, el origen mismo de un ensueño donde se acumulan deseos y tentaciones, la tentación de abrir el ser en su trasfondo, el deseo de conquistar a todos los seres reticentes. La puerta esquematiza dos posibilidades fuertes, que clasifican con claridad dos tipos de ensueño.” Bachelard, *La poética del espacio*, Ob. Cit. p. 193

⁴⁷⁰ “El umbral es la frontera de lo sagrado, que participa ya de la transcendencia del centro (_puerta).” Jean Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, Ob. Cit. p. 855

⁴⁷¹ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.380

existencia. Pero es la Pregunta, la que ejerce esta *deconstrucción* de la permanencia, al *anticipar* el Exilio que precede y alcanza todo intento humano de morar. Se trata, no obstante de un proceso deconstructivo y no destructivo. La Morada alberga el fondo entrañable de la vida humana, todo lo que el hombre hace y produce se vuelca en este esfuerzo. No se trata pues, de abolir sino de sostener la Morada en su inherente provisionalidad, de guardar una actitud crítica ante todo objeto de cultura y sobre todo, de asumir a cada producto humano como un proceso abierto, compartido y en constante devenir. La Pregunta, al no colocarse ni dentro ni fuera, se mantiene en el Umbral, es el no-lugar a partir del cual se restituye y renueva la relación con el lugar, con el espacio forjado en su disposición abierta.

Y bien, ¿Qué significa exactamente que el escritor se mantenga en el Umbral? Desde las primeras páginas de *El libro de las preguntas* el escritor se presenta como el Ausente. El escritor es tan sólo un pasador cuyo destino consiste en: “— Abrir el libro.”⁴⁷² A la manera de un barquero cuya presencia va y viene, sólo introduce al lector en libro y luego lo abandona. El sentido de este tránsito se apoya en la consigna que atañe a toda escritura: la infranqueable distancia. Jabès sabe desde un principio que *no hay verdadera legibilidad sin alejamiento*⁴⁷³. Por ello el escritor es el único que se excluye de su propio relato, su ausencia de lugar lo mantiene en el Umbral.

El Umbral (la Pregunta) se abre siempre al otro, es por sí mismo la inclusión del otro en su alteridad insuperable. Sólo en su capacidad de hospedar, de dar entrada al otro, el libro se despliega como Morada, no obstante como Morada exiliaria, sustraída de la permanencia. El lector, acompaña al libro en su disposición errante y queda también,

⁴⁷²Ibídem. p.23

⁴⁷³“Es necesario un espacio para la lectura del mundo. La legibilidad reside en el alejamiento. «No podemos ver a Dios, escribía Reb Assor, porque está en todas partes.»”Ibídem. p. 371

afectado, preñado de preguntas: “Escribo al pie del instante que esquivo, a rastras de una pregunta preñada de preguntas.”⁴⁷⁴

Si bien el Umbral guarda una relación de origen con el centro⁴⁷⁵, conforma también una forma de ruptura con el mismo. El centro es también el luto⁴⁷⁶, advierte Jabès, reposa sobre su propia ruina. En torno al centro se rinden ofrendas de sangre y ceniza. La violencia del centro radica en intentar erigirse como absoluto, en tomar potestad de una verdad y replegar la Morada a sus confines. El centro se cierra al momento de circunscribirse. En el rechazo al otro se anula también a sí mismo. En el centro se dan encuentro todas las contradicciones humanas en torno a la más grande de las contradicciones: el empeño de colmar una Totalidad. Como advierte Bataille, el hombre se aleja de sí mismo al querer serlo todo, en lugar de abrazar la infinitud viviente de su parcialidad⁴⁷⁷

“El centro es el fracaso.” Advierte Jabès “El Creador es arrojado de la creación. Esplendor del universo. El hombre se destruye al crear.”⁴⁷⁸ La pregunta renace sin embargo de cada fracaso, revive de los escombros de las verdades devastadas. “El último obstáculo, el último mojón es, ¿quién sabe? el centro.”⁴⁷⁹ El Umbral es la condición de lo abierto, el tranco que atraviesa por el hombre mismo y lo pone en cuestión, sobrepasándolo infinitamente, llevándolo al *límite* de sí mismo, pero nunca colmando su interrogación.

“A las tres pirámides corresponden las pirámides escalonadas de Sakkarah; pero ¿y la esfinge? Cada cascote de ídolo interrogó al dios antes de

⁴⁷⁴Ibíd. p.239

⁴⁷⁵“El centro es el umbral.” p.351

⁴⁷⁶ “¿Dónde está el centro?

—Bajo la ceniza.» Reb Selah [...] El centro es el luto.” Ibíd. p.352

⁴⁷⁷ “La experiencia en el punto extremo de lo posible exige [...] una renuncia: dejar de querer serlo todo.” Bataille, *La experiencia interior*, Ob. Cit. p.32

⁴⁷⁸Jabès. *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.351

⁴⁷⁹Ibíd. p.351

abolirse en el oscurecimiento de las arenas. El hombre domó al monstruo al interrogarse a sí mismo.”⁴⁸⁰

Saltar incansablemente sobre el Umbral, significa también que todo final se vuelva principio. Como bien la ha descrito Derrida, la escritura de Edmond Jabès es una escritura *loca de origen*⁴⁸¹, una escritura que se abisma al sobrepasarse, que se desboca a cada instante en un nuevo origen, en “un origen por el que nada ha comenzado”⁴⁸² sino que todo está, cada vez, por comenzar: “Escribir es sentir pasión por el origen; es tratar de llegar al fondo. El fondo siempre es el comienzo.”⁴⁸³ Comienzo no obstante fuera del esquema de la circularidad. Final y principio no son dos extremos atados de un mismo lazo. Todo principio desata, rompe abruptamente con el engaño del círculo. El Umbral es un centro des-centrado. Dispuesto como un lugar de paso, se sustrae de ser tocado, se sustrae de ser arribado.

“Abandonar el libro...” dice Jabès “...es dejarse prender del deseo del libro futuro.”⁴⁸⁴ La escritura es un acto de distancia, una desappropriación e ineludiblemente un ejercicio temporal. No se escribe sólo desde el presente, sino también desde un futuro *anticipado*, desde la urgencia que habita a cada instante en la materia viva de la palabra. La palabra poética es un acto de deseo, persecución incesante de un lenguaje que está siempre, lo hemos dicho antes, a punto empezar. El libro es siempre un libro por venir, la apertura infinita a lo que queda aún por ser leído. El compromiso con el Libro, exige dejar atrás a la

⁴⁸⁰ *Ibíd.* p.293

⁴⁸¹ Derrida, *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit. p. 403

⁴⁸² “Pero lo que la afecta de esa manera, se sabe ahora, no es el origen sino lo que está en su lugar; no es tampoco lo contrario del origen. No es la ausencia en el lugar de la presencia, sino una huella que reemplaza una presencia que no ha sido presente jamás, un origen por el que nada ha comenzado. Ahora bien, el libro ha vivido de ese engaño; de haber dado lugar a creer que la pasión, al estar originalmente apasionada por *algo*, al final podía quedar apaciguada mediante el retorno de eso. Engaño del origen, del final, de la línea, del bucle, del volumen, del centro.” *Ibíd.* p. 403

⁴⁸³ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.321

⁴⁸⁴ *Ibíd.* p.322

palabra para reencontrarla en forma de Pregunta, exige un acto de desprendimiento. **A las puertas de la obra que se está por terminar, ningún libro está rematado, pero tampoco ha comenzado aún.** “[...] escribir no significa detenerse en la meta sino sobrepasarla sin cesar.”⁴⁸⁵

En la escritura de Jabès la Pregunta realiza un movimiento elíptico, se precipita infinitamente hacia un centro hipotético, pero siempre termina por desviarse: “...el retorno al libro es por esencia elíptico.”⁴⁸⁶ La pregunta nos regresa incesantemente al principio, abre al libro siempre por vez primera. Al desviarnos infinitamente del centro, el último punto de *El libro de las preguntas*, es todo menos punto final. El vértigo es el trazo fugado de un punto que se prolonga en bucle.

“El centro es, quizá, el desplazamiento de la pregunta.

No hay centro donde el círculo es imposible.”⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ Ibídem. p.321

⁴⁸⁶ Derrida, *La escritura y la diferencia*, Ob. Cit. p. 404

⁴⁸⁷ Jabès, *El libro de las preguntas*, Ob. Cit. p.350

Aperturas: últimos trazos para una primera lectura de *El libro de las preguntas*

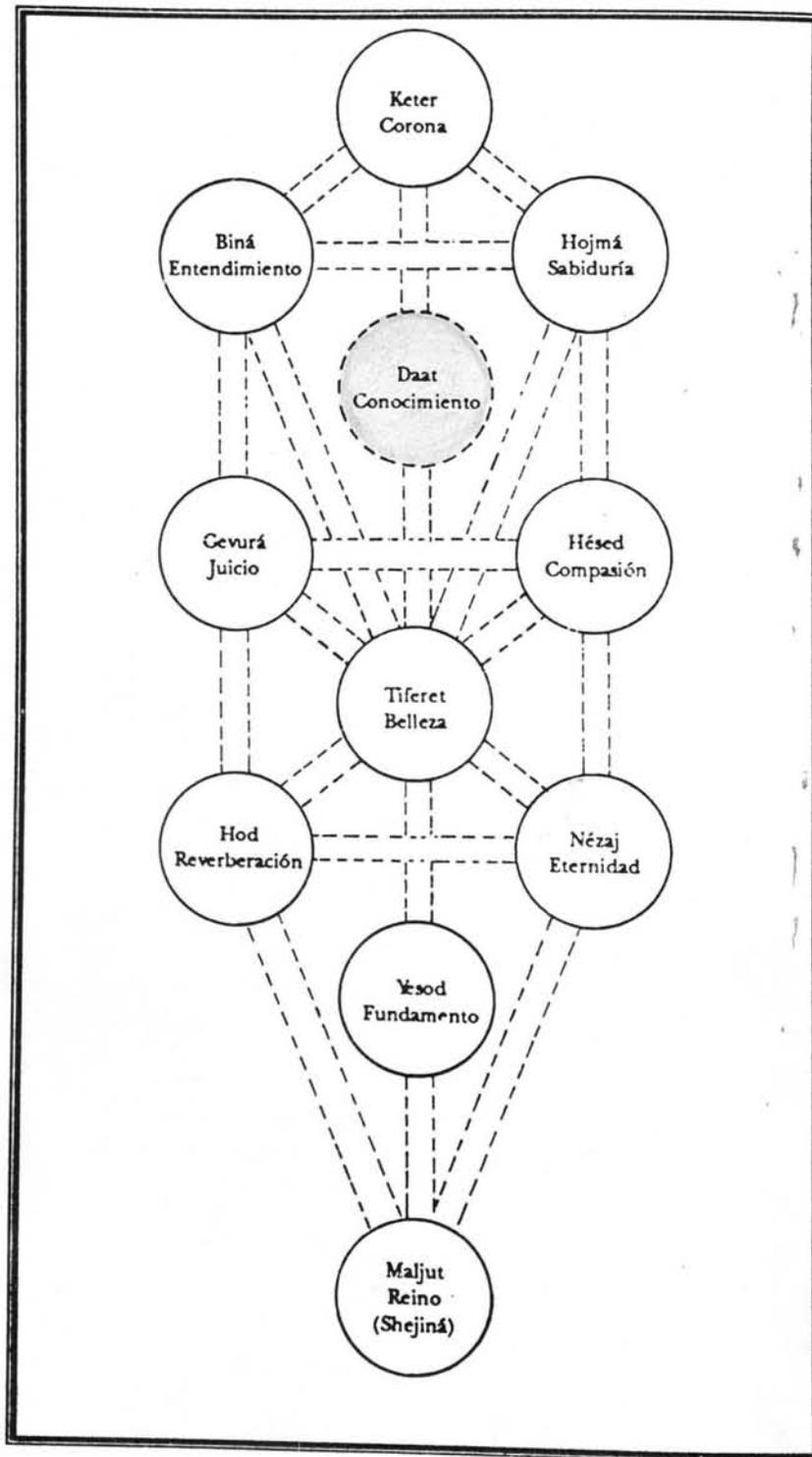
Porque el libro excede sus propias fronteras; porque entre más nos acercamos al borde, más estamos siempre, de nuevo, al principio de una nueva interrogante; porque el libro se propaga a través e incluso a pesar de nosotros; porque nos devuelve incesantemente al origen; porque nos desvía infinitamente del centro; porque acercarse a la escritura es acercarse a lo incolmable; intentar enunciar conclusiones sobre *El libro de las preguntas*, sería claramente traicionarlo, querer forzar lo inclausurable, el principio de apertura que el libro nos convida al momento de albergarnos.

Esta lectura se reconoce como incompleta y procura intencionalmente mantenerse así, en una disposición heterónoma, en la conciencia de que todo intento por aproximarse a *El libro de las preguntas*, no consigue respuestas sino preguntas, queda insaciablemente abierto, prendido del deseo que lo sobrepasa, de la pasión por todo aquello que sale de su alcance.

Es mucho lo que escapa a este primer ensayo y es precisamente su desproporción lo que permite mantener abierto el libro a posteriores interpretaciones. Entre las múltiples tentativas que asoman a este primer acercamiento, queda pendiente poner en diálogo este libro con obras anteriores y posteriores del autor en su relación abierta de *constelación*; seguir profundizando sobre la noción de *imagen* en toda su complejidad y rastrear el tema de la escritura como *subversión* en la tradición judía; abordar el contenido simbólico del anagrama Yael-Elya-Aely que designa a tres de los últimos tomos de *El libro de las preguntas*; seguir profundizando sobre el sentido creativo del exilio y la ausencia del escritor, a partir de la noción de *desobra* en Maurice Blanchot; complementar la lectura de Jabès con un abordaje más profundo del pensamiento de otros filósofos como Walter

Benjamin o Hannah Arendt; explorar la relación de Jabès con la obra de otros escritores y poetas como Paul Celan o Paul Auster; por mencionar algunos de los temas a los cuales no pudimos hacer suficiente justicia en la extensión de estas páginas. Quedan estas y muchas otras inquietudes como motivación para un abordaje más amplio que siga nutriendo el diálogo emprendido. Queda el anhelo y la incalculable esperanza de que estas páginas sigan siendo interpeladas, de que también el lector, afectado de origen, abra con sus preguntas el espacio hospitalario de la conversación.

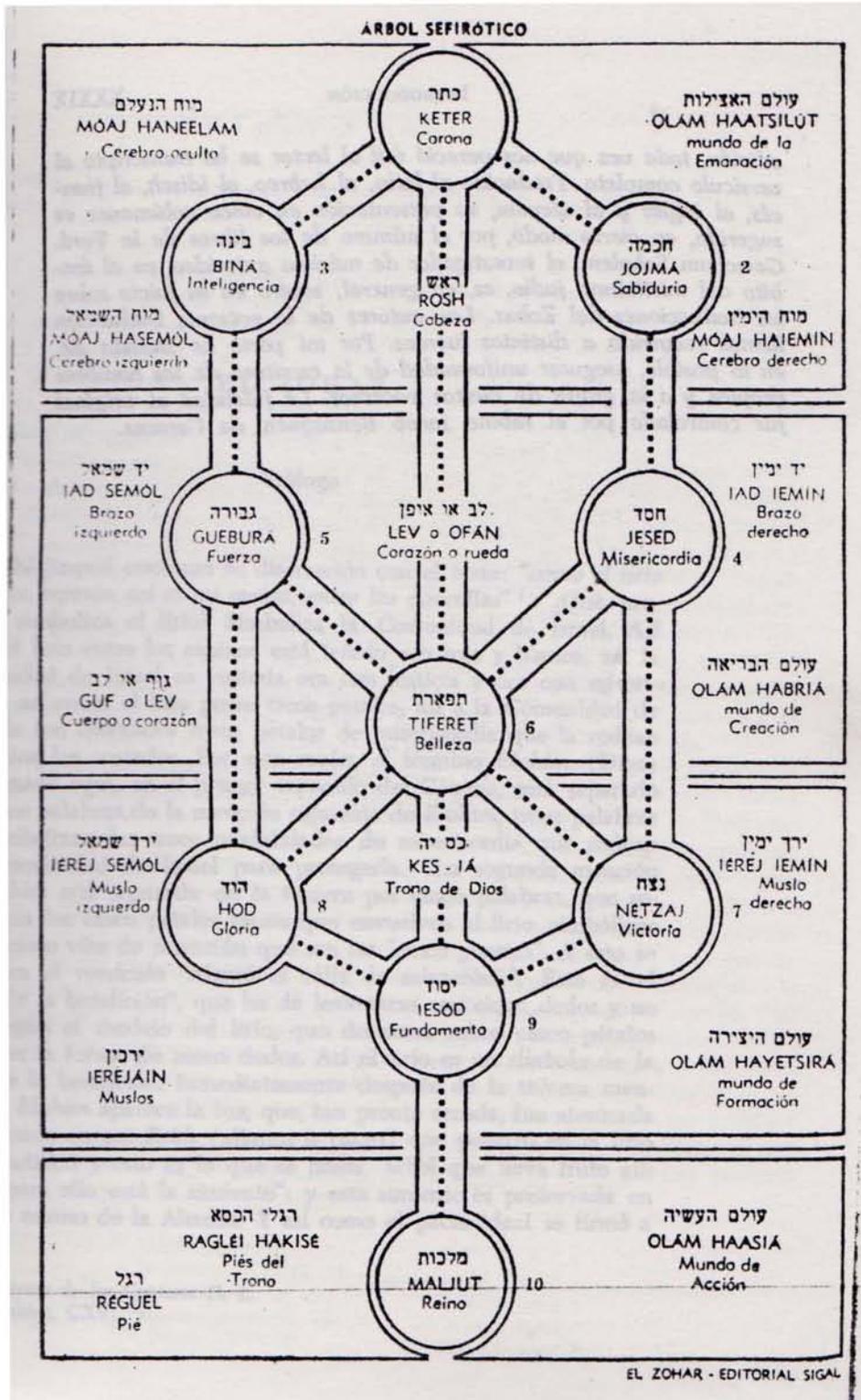
Anexo 1.



El árbol sefirótico.

En: Muñiz Huberman, *Las raíces y las ramas, fuentes y derivaciones de la Cábala hispanohebraica* Ob. Cit.

Anexo 2.



En: *El Zohar, Vol I, Ob Cit.p.XXXIX*

Bibliografía

- Adorno, Theodor, *Prismas. La Crítica de la cultura y de la sociedad*, Trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Editorial Ariel, 1962
- Bachelard, *La poética del espacio*, Trad. Ernestina de Champourcin México, Fondo de Cultura Económica, 2000
- Bataille, George, *La experiencia interior*, Trad. Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1973
- Benjamin, Walter *Libro de los Pasajes*. Trad. L. Fernández Castañeda, I. Herrera, F. Guerrero, Madrid, Akal, 2005.
- Blanchot, Maurice, *La amistad*, Madrid, Editorial Trotta, 2007
- Blanchot, Maurice, *La conversación infinita*, Madrid, Arena libros, 2008
- Blanchot, Maurice, *La escritura del desastre*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1987
- Block de Behar, Lisa: *Edmond Jabès: una poética del vacío*, Revista Nadja Inquietante cultura, Ed. Enrique Bianchi, No.3.Rosario, Argentina.
- Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?*, Trad. De Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1949
- Buber, Martin, *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*, Trad. Silvana Rabinovich sobre el original hebreo *Erez lishrei anim*, (ed. Paul R. Mendes- Flohr, 1988) Salamanca, Ediciones Sígueme, UNAM, 2009
- Buber, Martin, *Yo y Tú*, Trad. Carlos Díaz, Col. Espirit, Madrid, Caparrós Editores, 1993
- Cassirer, Ernst y Martin Heidegger, *Debate de Davos*, edición digital: www.bdigital.unal.edu.co/23294/1/20091-67239-1-PB.pdf
- Cohen, Esther, Introducción en: *Cábala y deconstrucción*, Ed. E Introducción de Esther Cohen, Barcelona, Editorial Azul, 2005
- Derrida, Jacques, *De l'hospitalité*, un entretien avec Anne Dufourmantelle, París, Calmann-Lévy, 1997
- Derrida, Jaques, *La escritura y la diferencia*, Trad. Patricio Peñalver, Barcelona, 1989, Anthropos. Ob. Cit. p.98

- Derrida, Jacques “La lengua no pertenece”, Entrevista con Évelyne Grossman. Publicada en la edición que el mensuario Europe consagró a Paul Celan (axo 79, n° 861-862/ enero-febrero 2001) Trad. de Ricardo Ibarlucía publicada en *Diario de Poesía* (n°58, primavera 2001) Edición digital de Derrida en castellano :<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/celan.htm>
- Derrida, Jacques *El monolingüismo del Otro o la prótesis del origen*, Trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997. Edición digital de *Derrida en castellano*: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/monolingüismo.htm>
- Derrida, Jacques, *Firma, acontecimiento, contexto*, Edición electrónica de: www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS pdf.
- Derrida, Jacques, “Sobre la hospitalidad”, Entrevista en *Staccato*, programa televisivo de France Culturel producido por Antoine Spire, 19 de diciembre de 1997, trad. Cristina de Peretti y Francisco Vidarte, en DERRIDA, J., *¡Palabra!*, Edición digital de *Derrida en castellano*: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/hospitalidad.htm>
- Ducrós, Franc Seminario *El espacio en la poesía*, impartido en la capilla de Loreto de la biblioteca Iberoamericana “Octavio Paz”, del 8 al 12de mayo de 2000.
- Durand, Gilbert “El hombre y sus símbolos” en *Tratado de antropología filosófica. Los orígenes del homo religius*, Vol. 1, Cord. Julien Ries, Madrid, Trotta, 1995
- Fathy, Safaa, *D’ailleurs Derrida* (Por otra parte Derrida) documental, La Sept ARTE, Gloria Films Production, 1999, www.jacquesderrida.com.ar
- Gubar, S. “Lo largo y lo corto del verso Holocausto” En Mariano Horestein, *Lo que debe llevar el habla sin decirlo Notas sobre la interpretación después de Auschwitz I*, Revista uruguaya de Psicoanálisis (en línea) (113): 29-54, 2011
- Guénon, René, *Sobre Kabala y Judaísmo*
- Jabès, Edmond *Del desierto al libro*, entrevista con Marcel Cohen, Madrid, Mínima Trotta, 2000
- Jabès, Edmond, *El libro de las preguntas*, Trad. Julia Escobar, Barcelona, Siruela,1990,
- Jabès, Edmond, *El libro de los márgenes I, Esto sigue su curso*, Madrid, Arena Libros, 2004
- Jabès, Edmond, *Le livre des questions*, Francia, Gallimard, 2010

- Kafka, Franz, *El silencio de las sirenas*, Ediciones La Cueva.
http://www.ict.edu.mx/acervo_humanidades_filosofia_kafka_El%20silencio%20de%20las%20sirenas_F%20Kafka.pdf
- Levinas, Emmanuel, *La huella del otro*, México, Taurus, 2000
- Levinas, Emmanuel, *Noms Propres*, Paris, Fata Morgana, 1976
- Levinas, Emmanuel, *Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Paris, Editorial Grasset, 2011
- Levinas, Emmanuel *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002
- Maimónides, *Guía de los descarriados*, Selección española y estudio preliminar de Fernando Valera, México, Editorial Orión, 1947
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta De Agostini, 1994
- Mier, Raymundo, “Incidencias: el deconstruccionismo en juego” en *Cabala y Deconstrucción*, Barcelona, Editorial Azul, 2005
- Milán, Eduardo, *Crítica de un extranjero en defensa de un sueño*, España, Huerga & Fierro editores, La rama dorada, 2006
- Milán, Eduardo, *Ensayos Unidos. Poesía y realidad en la otra América*, España, A. Machado Libros, 2011
- Milán, Eduardo *Errar*, México, El Tucán de Virginia, 1991
- Moshe Idel, *On Abraham Abulafia*: <https://www.youtube.com/watch?v=tHPCYrEimq0>
- Muñiz-Huberman, Angelina, *Las raíces y las ramas, fuentes y derivaciones de la Cábala hispanohebraica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993
- Ouaknin, Marc-Alain, *El libro quemado*, Barcelona, Riopiedra, 1999
- Rabinovich, Silvana, *Gestos de la letra aproximación a la lectura y escritura en la tradición judía*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, Acta poética (1-2) Primavera- Otoño, 2005
- Rabinovich, Silvana, “Heteronomía y traducción (o cuando traducir es padecer las cuatro locuras platónicas)” en Adriana de Teresa (Coord.) *Tránsitos y umbrales de los estudios literarios*, México, Bonilla-Artigas Editores-UNAM, 2012.
- Rabinovich, Silvana, *La huella del palimpsesto. Lecturas de Levinas*, UACM, México, 2005

- Rabinovich, Silvana, *La huella en el nombre*, Revista Nadja, lo inquietante en la cultura. No. 3
- Rabinovich, Silvana, “Palabra inspirada palabra proferida: heteronomía y lenguaje Levinas-Derrida” en *Levinas confrontado*, eds. Julia Urabayen (Univ. De Navarra) y Jorge Medina (UPAEP) eds., México, DF, Porrúa, 2013
- Rosenzweig, Franz, *La estrella de la redención*, Slamanca, Ediciones Sígueme, 1997
- Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1945
- Seligson, Esther, selección, Preámbulo y traducción, *Edmond Jabès o la transparencia escrita*, Fractal, Revista trimestral: <http://www.mxfractal.org/F5jabes.html>
- Scholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Barcelona, Siruela, 1996
- Sucasas Alberto, “El exilio, experiencia judía ” en *Políticas del Exilio. Orígenes y vigencia de un concepto*, Eds. Marcelo G. Burello, Fabián Ludueña, Romandini, Emmanuel Taub, Argentina, Editorial de la Universidad Nacional del Tres de Febrero, 2011
- Schmucler, Héctor “H. A. Murena” No° 10 (1994), revista *La Caja*: <http://es.scribd.com/doc/194287893/Murena-x-Schmucler>
- Trias, Eugenio, *La filosofía del límite Debate con Eugenio Trías*, Eds. Jacobo Muñoz y Francisco Martín, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005
- Villalobos, J. Waldo “Ficción e identidad. Demeure de Jacques Derrida”, en *Jacques Derrida, Pasiones Institucionales I*. Ed. Esther Cohen, México, IIFL, UNAM, 2007

Fuentes de consulta:

- *El Zohar*, Vol. I. Trad. de León Dujouvne, Buenos Aires, Editorial Sigal.
- *La Santa Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento*, Versión Reina Valera 1909
- *Diccionario RAE*, España, 1992.
- *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, Editorial Herder, 1993
- *Enciclopedia Judáica*, Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik, Vol. 7, EU, ed. Detroit: Macmillan Reference, 2007. p460-483. Edición digital: <http://go.galegroup.com/ps/retrieve.do?sgHitCountType=None&isETOC=true&inPS=true&prodId=GV>

[RL&userGroupName=imcpl1111&resultListType=RELATED_DOCUMENT&contentSegment=9780028660974&docId=GALE|CX2587507178](#)

- *Diccionario de los Símbolos*, Dir. Jean Chavalier, Barcelona, Editorial Herder, 1986.
- Escudero, Jesús Adrian, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009
- *Diccionario Superior Frances-Español, Español-Frances*, España, 1980, Biblograf.
- *Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire Alphabétique et analogique de la langue française*, Petit Robert, Paris, 2001