

La restitución mesiánica de la naturaleza metafísica del lenguaje y la existencia desde la visión del misticismo de Walter Benjamin

The messianic restitution of the metaphysical nature of language and existence from the vision of mysticism of Walter Benjamin

Natalia Donoso Pardo
natalia.donosos2@mail.udp.cl
Santiago de Chile

Resumen

Este artículo comienza desde el diagnóstico nihilista de la modernidad que describe el mundo contemporáneo como el producto de una historia de fragmentaciones. En él se argumenta que esta crisis tiene un origen metafísico que se remonta a La Caída del individuo fuera del Jardín del Edén relatada en el Génesis y que ella representa una escisión en la naturaleza trascendental del lenguaje. Se muestra además que la fractura del lenguaje disocia la realidad metafísica que sirve de fundamento para la realidad y la dimensión experiencial del mundo. Por último, se busca argumentar a partir de una concepción no dualista de la metafísica basada en la interpretación del misticismo de Walter Benjamin que una superación de la crisis antropológica y existencial que acompaña al individuo moderno solamente puede lograrse por la vía de una restitución mesiánica de la naturaleza del lenguaje y la historia.

Palabras Claves: Nihilismo, Metafísica, Lenguaje, Misticismo, Walter Benjamin, Mesianismo.

Abstract

This article starts from the nihilistic diagnosis of modernity that describes the contemporary world as the product of a history of fragmentation. In it it is argued that this crisis has a metaphysical origin that goes back to The Fall of the human being out of the Garden of Eden recounted in The Genesis and that it represents a fracture in the transcendental nature of language. It is also shown that the fissure of language dissociates the metaphysical reality that serves as the foundation for reality and the experiential dimension of the world. Finally, it seeks to argue from a non-dualist conception of metaphysics based on the interpretation of the mysticism by Walter Benjamin that an overcoming of

the anthropological and existential crisis that accompanies the modern individual can only be achieved through a messianic restitution of the nature of language and history.

Keywords: Nihilism, Methaphysics, Languaje, Mysticism, Walter Benjamin, Messianism.

Introducción

Con la llegada de la modernidad, la experiencia humana de la realidad se vio alterada en gran medida por las contradicciones de un mundo que, habiendo sido despojado de las verdades que daban a la experiencia individual un referente y un sentido, se transformó en un horizonte abierto de probabilidades inagotables pero excluyentes; el devenir individual se vio entregado desde entonces a la arbitrariedad de una historia que excede por completo a su control. El individuo moderno, en definitiva, enfrenta una ambigüedad que se instala en su experiencia del mundo y que, aparentemente, en ninguna otra época se había experimentado. Nietzsche (2016a) lo experimentó en carne propia con un nihilismo que lo llevó a la radical convicción de que la experiencia humana era la del enfermo sin salvación. Las contradicciones del mundo moderno, en este sentido, vinieron a separar a la experiencia humana -y al individuo mismo- de su esencia trascendental, socavando hasta la más mínima idea de divinidad, encantamiento o fundamento metafísico.

Scholem (2006) diría que este problema acá expuesto, nace como parte de la corrupción que experimenta el lenguaje con la ya aparentemente inamovible idea de que la lengua no designa nada más que una relación entre un signo y un significante definido por el arbitrio azaroso de una cultura que, producto de la caída del hombre desde el Jardín del Edén, ya no obedece a nada más que a sí misma. Esto sin duda nos hace volver al primer punto: ¿la ambigüedad experiencial del hombre, entonces, ha sido una constante desde que el mundo es mundo? ¿Por qué, entonces, atribuirle semejante culpa la modernidad? Como dirá Heidegger (1994) más adelante, el advenimiento de la técnica nos ha subyugado y nos ha hecho olvidar y desplazar la esencia del ser. Pero ¿el olvido del ser, y el desarrollo de la técnica, es algo exclusivo de la modernidad?

No podemos, sin embargo, decir que la modernidad no haya tenido, efectivamente, una influencia especial en este desarraigo del orden encantado, o si se quiere, mágico de las palabras y las cosas. La evidencia más clara de esto es la ausencia de Dios y la consecuente transmutación de los valores en

la propuesta filosófica de Nietzsche, autor fundamental para el desarrollo del pensamiento de la modernidad. El nihilismo vivido llevó a Nietzsche a repensar su posición en el mundo y a buscar con desespero -luego de haberla perdido- la razón de la existencia. Pero este padecimiento existencial que la modernidad ha llamado depresión, ¿no es similar acaso a la contradicción que experimenta quien ha sido despojado de toda experiencia de la verdad, en su sentido trascendental? Sin duda Nietzsche trató de pensar esta transformación o pérdida de fundamento, como un logro antropológico que conduciría a la liberación definitiva, sin embargo, pese a ello, él mismo siguió durante toda su vida volviendo contantemente a la pregunta por la esencia del ser humano, de la que había querido despojarse, mostrándose con ello como una víctima más de la ambigüedad y las contradicciones del mundo de la aleatoriedad de los significados y los significantes.

Es de hecho, por la idea anterior, que la figura de Nietzsche podría servir para expresar con bastante claridad el resultado de la experiencia de vivir en la ambigüedad de un mundo contradictorio; Nietzsche padece, así lo muestra tanto su desespero, como la búsqueda intuitiva de una verdad que le hace falta pero que no logra obtener. Y esto lleva a pensar el problema de la pérdida del sentido ya no como culpa, sino más bien como una condición paradójica de la existencia que, además, conduce a la siguiente pregunta: ¿Por qué el ser humano, que, a través de su sensación de vacío se confronta consigo mismo buscando respuestas, termina distanciándose de las verdades encantadas, o si se quiere, místicas?

El misticismo judío y la cábala ofrecen pautas e ideas que unifican y problematizan este sentir experiencial paradójico de la carencia de sentido. Atendiendo al problema, el misticismo abandona cualquier tipo de limitación o abstracción conceptual que pudiera hacer al individuo prescindir del orden cosmológico del cual deriva toda la realidad. Walter Benjamin (2018), haciendo eco de aquello, encuentra una conexión en la idea del lenguaje como revelación y el lenguaje como razón de comunicación: el universo y el individuo se expresarían como un todo que unifica la experiencia del mundo con el sentido que éste tiene. Para la cábala, la reducción del sentido del lenguaje a los “nombres” es también una muestra de ello.

Como consecuencia de lo anterior, sería lógico asumir que la esencia y el sentido del mundo y de los seres que lo habitan, en definitiva, vendrían dados, más que por la negación de las contradicciones del mundo, por la unificación de las contradicciones que la modernidad presenta, y la aceptación, en términos nietzscheanos, del “amor *fati*” de la ambigüedad de la realidad: el cómo se vive la vida y se busca respuestas que ayudan a aceptar lo que la vida presenta serían vehículos para la autoredección.

Ahora bien, tanto para Benjamin (2018) como para el misticismo, el problema de acceder a la esencia misma desde el lenguaje no se soluciona en el presente y no depende únicamente de la voluntad. En ambos casos, la solución se asocia a una era mesiánica que le devolverá al lenguaje su carácter original y que permitirá, por lo mismo, acceder a la verdad que contiene “la palabra”, en tanto emanación de Dios. De ahí que para Benjamin el lenguaje, y en especial el hebreo, tengan un carácter espiritual, y que la palabra se constituya como una entidad lingüística divina.

Teniendo en cuenta todo esto, se vuelve imprescindible ahondar en la estructura lingüística del hebreo y la idea bíblica de la naturaleza revelada del lenguaje, si se quiere comprender con claridad los problemas del mundo moderno y las vías a transitar para su solución. El misticismo y la cábala invitan, a propósito de ello, a expandir y superar el entendimiento del lenguaje tal como lo conocemos, o sea, reducido solamente a un medio para la comunicación que no supone, en su estructura, ningún fin o carácter real. Pero esto, a simple vista, supone un problema: nos lleva, aparentemente, a la imposibilidad existencial de trascender la estructura cultural del lenguaje y la literalidad de sus signos. Sin embargo, lo que no percibimos, es que la invitación es metafórica y que alude a destruir las barreras y las ideas preconcebidas de nuestras lenguas, que nos impiden acercarnos a la realidad tal como es. Este ha sido, justamente, el esfuerzo de la cábala y del misticismo.

Lo que se quiere decir, en definitiva, cuando se plantea la necesidad de destruir las limitaciones de la lingüística actual, es que es necesario ampliar nuestra capacidad de captar el sentido que damos a las palabras y a la unidad del lenguaje, para comprenderlas, ya no como una mera expresión arbitraria y azarosa de la cultura, sino como un aspecto de la realidad que nos ayuda, en tanto expresión de la singularidad de los entes, a conducirnos a nuevas formas de comprensión de nuestro mundo, y, por lo tanto, a nuevos límites. Cabe señalar que estos límites, para la cábala, no son estructurales, o sea, no forman parte del lenguaje como creación humana ni de su proceso evolutivo comunicacional, pues desde ahí ya se ha trascendido al lenguaje como estructura. Mas bien, los límites dependerán, y, por tanto, se expanden o contraen según la capacidad de pensamiento que tengamos.

Ciertamente, la expansión metafórica del lenguaje implica situar al margen las verdades que nos delimitan. Existen patrones que limitan y guían la manera de aproximarnos a la realidad, conceptos que posicionan el conocimiento casi como un objeto que podemos tomar y moldear y ellos deben trascenderse. El lenguaje, para el pensamiento judío, a diferencia de cómo se entiende tradicionalmente, parece representar una esencia extraterrenal y supra-real, que representa a la divinidad misma. Asimismo, la cábala permite que el lenguaje, compuesto por las 22 letras del

alfabeto hebreo, sea un objeto de meditación y concentración que promete liberar al individuo y ayudarlo a comunicarse con Dios. En la medida en que profundizamos en esta concepción reveladora del lenguaje y tratamos de acceder a la realidad directamente, o si se quiere, menos delimitada conceptualmente, el conocimiento acumulado por la humanidad se vuelve insípido, las palabras, los conceptos y las ideas dejan de encontrarse demarcadas y encasilladas, y se abandona la inflexibilidad, la precisión y la esquematización del conocimiento mundano.

Ahora bien, ¿no implica este impulso hacia la deconstrucción del lenguaje, una manera de desplazar u ocultar la ambigüedad propia de la modernidad, o al revés, nos devuelve a la concepción de la ambigüedad como un estado propio del ser humano? Un intento de responder dicha pregunta conduciría a la premisa de que la deconstrucción del lenguaje hace que transitemos hacia la salida del sinsentido de la crisis moderna, del problema de la técnica y de todas las consecuencias negativas del cambio de estado, producto de la recomposición del sentido. Pero lo aquí propuesto no trata solamente de la deconstrucción de la estructura del lenguaje, sino que la comprensión de que la realidad, derivada, tal como enseña el misticismo y la cábala, de Dios, le devuelven al hombre su esencia original extraviada en el horizonte de la existencia. Con la evolución y comprensión espiritual del lenguaje, la persona se vuelve más susceptible al componente místico de su esencia, la que conduce finalmente a la plena convicción de que la esencia es al creador como el creador es al lenguaje y que, por lo mismo, el lenguaje tiene una naturaleza bidimensional, es tanto que es medio de la comunicación, así como prueba de la revelación.

Estas ideas quedan expresadas en la concepción de que el lenguaje hebreo funciona como un medio para el acceso al conocimiento y a la realidad. Para Abulafia, el objetivo del *Tseruf*- un método basado en la combinación de las letras del alfabeto hebreo que se expresa en la Gematría, ciencia que tiene en cuenta que las letras a la vez que son letras también son números, y que la combinación de estos permiten establecer una correspondencia entre palabras o conceptos- es “liberar al alma de las imágenes mentales que la mantienen sometida al mundo inferior, impidiéndola...el retorno a su origen, que es uno, sin ninguna dualidad y que incluye la multiplicidad” (Abulafia citado en Sabán, 2018: 204). En definitiva, el objetivo de los estudios bíblicos y del lenguaje según Abulafia, está destinado a “transformar el corazón cautivo del hombre y darle un conocimiento que le dará libertad. El primer y más importante punto de partida de la concepción espiritual de Abulafia es que estamos sellados, anulados, trabados, y que, por lo tanto, debemos deshacer cada nudo de nuestro ser” (Sabán, 2018: 204).

De haber sido contemporáneos, quizás Heidegger no podría haber estado más de acuerdo con Abulafia en este dilema. Si bien Heidegger (1994) encuentra una solución alternativa en el significado de la muerte, que deriva de la imposibilidad de vivir en un mundo tecnificado sin perder algo o, dicho de otra forma, sin pagar el costo de la promesa de la modernidad, el sinsentido y la pregunta por el ser que ambos se hacen proviene de la misma raíz: el nudo que supone existir luego de haber perdido la capacidad de interrogarse por el origen de todo. En cualquier caso, en ambas concepciones el problema del ser aparece como una constante antropológica, que no se da solamente por el advenimiento de la modernidad, sino porque desde el principio, al hombre arrojado al mundo, se le hizo necesaria la comprensión esotérica de lo que significa el universo y sus misterios para entender su situación en el mundo. Es por eso por lo que Abulafia presenta el método de *Tseruf* y lo vincula con la idea del intelecto agente instanciado en el ser humano:

El hombre, cruzando sus diferentes niveles de la realidad cósmica y de sí mismo, tiene contacto con su principio supraindividual y se hizo uno con él. Este principio universal es lo que Maimónides y los filósofos escolásticos árabes y herederos cristianos de Aristóteles llamaron “*intelecto agente*”, que es equivalente al intelecto superior, o *Buddhi*, de la tradición hindú, y al Ángel de la gnosis islámica de Sohrawardi” (Abulafia citado en Sabán, 2018: 205).

Por lo tanto, este proceso de deconstrucción del lenguaje viene acompañado por la necesidad de la búsqueda que el individuo emprende en un mundo que ha desvalorizado el devenir y el mundo sensible, búsqueda que intenta asimilar el porqué de la existencia con una esencia extra-terrenal. Dicha búsqueda no debería extrañarnos: la naturaleza del ser es ir detrás de las respuestas a las preguntas por la existencia, que la propia existencia pone por delante. Las respuestas son las que varían. Nietzsche encontró respuestas a través de la crítica a la moral cristiana, desde donde se desprende la transmutación de todos los valores. Heidegger con el *dasein* (2009), y así innumerables autores. ¿Qué tienen en común estas respuestas? La limitación de pensamiento que solo se queda en el diagnóstico del problema, sin resolverlo, a pesar de que lo intenta. Teniendo en cuenta lo expuesto, el objetivo central de ésta artículo será tratar el problema de la bidimensionalidad del lenguaje y la posibilidad de una restitución metafísica de la experiencia del mundo luego del fenómeno de La Caída. Para apoyar esta propuesta, se utilizará de guía el proyecto místico y filosófico de Walter Benjamin -y las herramientas que tanto la cábala y el misticismo, ofrecen para expandir la comprensión del problema básico del existir y mostrar que la redención mesiánica debe consistir, en parte, en restituir el sentido de la historia a partir de una concepción no dualista de la metafísica y el lenguaje.

Existencia y lenguaje

Uno de los principales aportes del judaísmo a la historia de las religiones es la idea de que existe una indisoluble relación entre la experiencia humana y la revelación de la verdad posibilitada por medio del lenguaje. Esta revelación, que viene dada a través de la palabra de Dios, se manifiesta en la capacidad que posee el individuo de interpretar el sentido del texto bíblico una vez superados los aspectos estructurales del lenguaje como medio de comunicación a la vez que los condicionantes contextuales del proceso dialógico. Dicho de otra manera, la visión del judaísmo sostiene que el individuo debe introyectar, o sea, reencontrarse internamente con la dimensión espiritual del lenguaje por medio de la trascendencia de la lengua como producto de la interacción comunicativa entre seres concretos, con el objetivo de develar el carácter místico del lenguaje, o lo que Scholem denomina “la cara interna” del lenguaje (2006: 12).

Con respecto a lo anterior, si el lenguaje es más que un signo y más que el mero ejercicio de la comunicación, ¿Cuál es la particularidad de la denominada «dimensión secreta» del lenguaje, en la que al menos algunas religiones del medio oriente -como el islam y el judaísmo- sostienen su existencia? En el caso del pensamiento judío, se remite al relato de la creación que aparece en el Génesis para explicar la existencia de un lenguaje que es parte constitutiva del individuo y que, por lo tanto, posee un carácter inmanente, o sea innato. En el texto, para explicar esto, se recoge la idea de que el individuo en el jardín del Edén experimentó dicha dimensión en toda su capacidad, pudiendo con ello acceder al conocimiento divino ilimitadamente. El lenguaje, en realidad, desde su emergencia no constituyó una forma de comunicación, ni mucho menos contiene como parte de su esencia la relación signo/significante atribuida desde la cultura. El lenguaje es, según la interpretación cabalística, la propia emanación del creador, y en su dimensión práctica no expresa otra cosa que el poder divino de la «palabra» instanciada en los entes.

Ahora bien, la explicación de por qué, pese a que el lenguaje es una expresión del poder divino, la verdad no se encuentra simplemente dada al individuo portador de la lengua se encuentra en el episodio de La Caída del hombre, que supuso su salida del Jardín del Edén. Este episodio, que es también llamado por diversos autores el episodio de «el pecado originario» fue el momento, tal como lo dice el relato del Génesis, en el que el hombre, tiempo después de haber sido creado y haber

habitado el Jardín pensado para dicho fin, después de haber «existido» en plenitud, y con ello, de haber accedido a la dimensión inmanente del lenguaje, terminó por comer del fruto que le había sido prohibido, lo que le significó al hombre ser desterrado del *pardes*¹. Esto es lo que comúnmente se conoce como «la caída del hombre», que, en realidad refleja, a través de la metáfora de la ingesta del fruto prohibido, la pérdida del estatus que el creador le había conferido al individuo como producto de su creación y portador de su lenguaje.

En este sentido, este hecho metafórico representa, no solamente una caída de carácter material, no se trata solamente de que Dios haya vuelto su espalda al hombre. La caída es también de carácter experiencial, en el sentido de que, en vista de que se lo ha despojado de todo lo que había sido dispuesto para su existencia, el individuo se distancia, no solo de la experiencia plena de la vida cerca de Dios, sino que también de la sustancia mística del lenguaje que servía de soporte para una vida coherente con lo divino, o sea, libre de cualquier aleatoriedad. El ser humano es, por lo mismo, un ser que vive en la búsqueda de respuestas en un mundo que ha sido vaciado de ellas, pero que ofrece sin embargo caminos y vías de acercamiento.

Por esto mismo, para algunos cabalistas, este episodio reveló la incapacidad que tiene el individuo de entender lo que los místicos quieren decir al explicar que “(...) la lengua ha de ser a la vez lengua de revelación y lengua de razón humana” (Scholem, 2006: 15). Tras el distanciamiento del individuo de Dios, del ser humano se hizo incapaz reconciliar estas dos funciones del lenguaje. En cualquier caso, lo sustancial de esto, es que «La Caída» refiere principalmente al hecho que distanció al individuo de su «esencia misma». Y el efecto de esto está en el hecho de que los individuos no seamos conscientes, al menos inmediatamente, de que el lenguaje presenta en su estructura una doble capacidad que es aparentemente paradójica: al configurarse como un lenguaje de revelación, este lenguaje es capaz de comunicar lo incommunicable, o sea lo que es incondicionalmente verdadero, porque es divino, a la vez que permite comunicar aquello que es propio de la experiencia práctica mundana y que es, por lo tanto, contingente, finito y condicional a la dimensión lingüístico-comunicacional del lenguaje. Esta bidimensionalidad se expresa en la idea de que:

Creación y revelación son ante todos y esencialmente representaciones de Dios, en las cuales, por tanto, como corresponde a la naturaleza infinita de la divinidad, están inscritos momentos de lo divino, que en lo finito y determinado de toda

¹ Paraíso. Cfr. *El Laberinto* de Esther Cohen (p. 79-80): “*Pardes* es el acróstico del que se sirve la cábala para nombrar los diferentes niveles de interpretación en el Texto. Al mismo tiempo, *Pardes* significa literalmente paraíso, el “lugar” por excelencia.

criatura solo se puede comunicar con símbolos. De ello depende inmediatamente el concepto siguiente, que el lenguaje es la esencia del mundo (Scholem, 2006: 16).

Como conclusión de aquello, se infiere que, las estructuras lingüísticas que moldean y que han dado forma hasta ahora a las sociedades, como deduce, por ejemplo, Foucault (2010), vendrían a ser una expresión superficial de todo lo que es, en realidad, el lenguaje, un aspecto secundario destinado a la comunicación y el entendimiento cotidiano que sirve, por lo mismo a la reproducción de la cultura y de la tradición en términos cognoscitivamente mundanos. Cabe señalar que, dado que las religiones en gran parte se cimentan a partir de la tradición, esta función de la lengua no es en ningún caso irrelevante. Sin embargo, si se sigue la visión de Scholem, es claro que éste apunta a la dimensión espiritual del lenguaje, que aparece más allá, es decir, como fundamento, de la dimensión simbólica de las estructuras lingüísticas y dialógicas. De modo que, la particularidad y la importancia del lenguaje radica en el componente místico que organiza, por ejemplo, el proceso práctico de exégesis bíblica en las sinagogas y que coordina y da sentido, aunque lo ignoremos, al mundo.

Considerando lo anterior, podríamos aseverar que la interpretación y el desentrañamiento de la revelación por medio de la exégesis se encuentra en estrecha relación con el modo en como el ser humano concibe su propia existencia en el mundo, de modo tal que la relación entre existencia/lenguaje estaría cruzada por la capacidad de pensamiento y reflexión del individuo, quien al estar situado y ser consciente de su posición epistemológica es capaz de acceder a la dimensión espiritual del lenguaje por medio, tanto del estudio de la Torá como de la interrogación respecto a su propia situación y el lugar que la revelación ocupa en su vida. Tal como Scholem menciona, las sinagogas funcionan a partir de la lectura de porciones insertas en la torá, percibidas acústicamente por los individuos, siendo «revelación» la palabra de Dios en la medida en que esta sea escuchada.² Según señala Scholem (2006), la caracterización del lenguaje trasciende la exégesis del texto bíblico y explica el fundamento de la organización del mundo. La revelación no es un dato sobre la existencia sobre el cual no cabe más que la aceptación, parte de su realidad supone la potencia de afectar la vida de modo efectivo:

Mas allá del espíritu de Dios, todo lo real encierra, pues, elementos lingüísticos y es opinión patente del autor que todo lo creado tiene una esencia lingüística que

² «El principio [o también: la esencia] de tu palabra es la verdad» reza un dicho del salmista (119, 160) repetidamente citado en la literatura de la cábala. En el sentido que fue primeramente acuñado por el judaísmo, la verdad era la palabra de Dios en cuanto perceptible acústicamente, es decir, hablada. Según el concepto doctrinal de la sinagoga, la revelación es un suceso acústico, lo sensorial” (Scholem, 2006: 11).

consiste en alguna combinación de aquellas letras originarias. Es más, el autor no solo atribuye a cada letra *funciones* fijas, sino también objetos, en el cielo los planetas y signos zodiacales, en el año los días de la semana y los meses, y en el cuerpo humano los órganos principales. Macrocosmos y microcosmos están así claramente vinculados uno a otro en su esencia lingüística, y todas las esferas de la creación respiran el mismo espíritu del lenguaje que se ha expresado forma asequible para nosotros en la lengua santa (Scholem, 2006: 39).

Efectivamente y debido a la doble significancia que la visión de Scholem y autores como Benjamin (2018) y Moshé Idel (1989) sostienen que debe tener el lenguaje, en tanto que es fundamento de la vida, en la propia vida los aspectos metafísicos del lenguaje deben expresarse. En la teoría de Abulafia, como veremos más adelante, se ofrecen modos de aproximación a estos elementos lingüísticos y sus manifestaciones, desde el supuesto de que el componente místico del lenguaje se encuentra en el proceso de combinación de letras del alfabeto hebreo y lo que ellas representan.

Ahora bien, según como observa Idel, el sentido y el significado del mundo y de la revelación, dado en las escrituras, aunque son uno sólo, no deben pensarse como un fundamento que se expresa explícita y estáticamente, sino como algo que es, en todo momento, al menos para el entendimiento humano, aquello que es, que está siendo y que puede llegar a ser la realidad. La cábala concibe a la torá como un ente dinámico del que el *talmid*³ debe extraer su significado para transmitirlo a una comunidad que, antes que todo, escucha y experimenta la revelación y de ahí que exista una correspondencia, simetría y dependencia entre el mundo terrenal de la experiencia contingente y lo que del mundo metafísico puede mostrarse al entendimiento.

Frente al problema que supone la bidimensionalidad del lenguaje y la consecuente vinculación entre la experiencia y la revelación que la tradición mística, como se ha explicado, concibe, cabe preguntarse por qué la filosofía y en especial los autores del existencialismo no han llegado a los postulados que la cábala y el misticismo judío ofrecen, o por qué, si bien, algunos autores como Nietzsche se han acercado a nociones metafísicas y místicas afines, han terminado por negarlas o por pasarlas por alto. Cosa particularmente importante, si se tiene en cuenta que, en el diagnóstico que éste mismo autor hace de la modernidad y el estatus que asigna a la individualidad, parece transitar por un camino que es afín con el esbozado hasta acá.

³ Interprete, aprendiz, discípulo, estudiante.

Como se mostrará a continuación, Nietzsche, pese a realizar una búsqueda declarada por el sentido de la existencia y a hacer referencia, a veces explícita, a veces implícita, a los elementos trascendentales de la realidad del ser, ha terminado por reafirmar un dualismo que, aunque esboza la existencia de la doble dimensionalidad del lenguaje y la realidad, no logra reconciliar del todo su dimensión práctica con la dimensión místico-trascendental que la interpretación cabalística del origen del lenguaje hace posible, dando pie con ello a un mesianismo autorreferente que falla en la tarea de recomponer lo mundano con lo extraterreno.

El diagnóstico ambivalente de Nietzsche: la enfermedad moderna

Desde el comienzo de sus trabajos, Nietzsche (2016a) ya declaraba la necesidad de comprender la existencia del individuo y sus implicancias ontológicas en línea con la tradición cristiana. El giro en su pensamiento hacia una interpretación crítica de la moral cristiana, después de haber estado gran parte de su vida escribiendo y reescribiendo pensamientos que reflejaban en él a un fiel creyente, manifestó, por lo mismo, un punto de inflexión que terminaría por expresarse en sus obras de madurez y moldeando todo su pensamiento (2016b). Ahora bien, aunque Nietzsche fue uno de los filósofos más críticos hacia la tradición judeocristiana, nunca dejó de ver en su idea de lo que era la existencia, una orientación a la vez mesiánica y catártica que lo llevó a sostener que el individuo debía pasar por incesantes procesos de metamorfosis que le permitieran reinterpretar su existencia y encontrar un camino. Dado lo anterior, y pese la decisión declarada de Nietzsche de suprimir cualquier aproximación metafísica para entender el sentido de la experiencia humana, en sus obras pueden encontrarse miradas e intuiciones que podrían servir de insumo para reinterpretar parte de sus planteamientos, desde la perspectiva del misticismo, y comprobar si acaso logra sepultar realmente a la metafísica.

Para poder ilustrar algunos de los aspectos principales del pensamiento de Nietzsche, se vuelve necesaria una aproximación a la idea de *pathos* en su dimensión vivida y experiencial, desde una doble significancia. Primero, el *pathos* como enfermedad o padecimiento del cual Nietzsche logra servirse para expresar la pasión por la vida mediante el sufrimiento que conlleva una enfermedad liberadora. En suma, la comprensión de la existencia humana como un sufrimiento, que exige la reinterpretación del padecimiento y el avocamiento al vivir: una vez que el individuo supera la

enfermedad, lo que emerge de esta marcaría el devenir de la experiencia humana. De este modo, el protagonismo del individuo frente a la enfermedad permite reinterpretar lo trágico como algo esencialmente favorable para la existencia, pues la enfermedad obliga al individuo a enfrentar el abismo de la muerte, y lo impulsa a tomar elecciones y con ello, a un sufrimiento que a fin de cuentas se transforma en una fortaleza, debido a que cumple con el mandato de la semántica de la naturaleza, que obliga al individuo a trascender la debilidad, para emerger con vitalidad. Esta idea se expresa en *El Nacimiento de la Tragedia*:

¿Es el pesimismo *necesariamente* el signo de declive, de la ruina, del fracaso, de los instintos fatigados y debilitados? – como lo fue entre los individuos, como lo es, según todas las apariencias, entre nosotros, los humanos y europeos «modernos»? ¿Existe un pesimismo de la *fortaleza*? ¿Una predilección intelectual por lo duro, espantoso, malvado, problemático de la existencia, predilección que es fruto del bienestar, de la salud desbordante, de la *plenitud* de la existencia? (Nietzsche, 2016a: 329-330)

Una segunda significancia del *pathos* apunta a la innata caracterización del individuo nietzscheano como singular, como individuo reinterpretaor de la enfermedad como signo de sufrimiento a la vez que proceso de liberación. Siguiendo a Nietzsche (2016a), con la afirmación de la singularidad, o sea, con la constatación de que es el yo, la base y el fundamento de la propia libertad, el *pathos* transforma al individuo y lo hace comprender que la enfermedad posibilita en él una sensibilidad activa, un devenir, una metamorfosis. Esto mismo, Spinoza (2003) lo explicaría mediante la metáfora del individuo como una obra de arte, es decir, como el producto de una autoproducción transfiguradora. Nietzsche (2016a), por su parte, acuña el termino de “voluntad de poder” para expresar esta función productiva del sufrimiento y concluye que el mundo es una experiencia estética que solo puede afirmar su sentido y existencia en quien lo vive.

Con respecto a lo anterior, una manera de reinterpretar el argumento de Nietzsche a favor de una concepción metafísica del *pathos* podría servirse de la comprensión de la enfermedad como padecimiento productivo, que éste tiene. La cábala, y en general gran parte de las religiones del mundo han recogido la noción de que la enfermedad supone un grado de sufrimiento virtuoso, que en la medida en que sea introyectada positivamente, ayuda a que, de la superación del padecimiento, pueda emerger un sujeto renovado y transformado. En el cristianismo, por ejemplo, la enfermedad es concebida como una “prueba” enviada por Dios que el ser humano debe enfrentar -con el presupuesto de la existencia de la fe y todo lo que ello conlleva- a pesar de que, a diferencia de lo que piensa

Nietzsche, el destino y el resultado de esa prueba queda antes en manos del Dios omnipotente que en las manos del propio individuo.

Una visión cercana, aunque alternativa, es la de la cábala, que a partir de la comprensión de la vida por medio del esquema sefirótico, sostiene que la enfermedad es una parte necesaria de la renovación individual.⁴ En este esquema, se explica la existencia como parte de un proceso de causa/efecto que relaciona la enfermedad con la constitución corporal, mental y espiritual del individuo, y ofrece herramientas para la recuperación de esos ámbitos. De este modo, la puesta en práctica de dichas herramientas provenientes desde la cábala sirve como una expresión de la autonomía y de la singularidad del individuo, que para Nietzsche se manifiesta a través de la “voluntad de poder”, y que para la cábala no sería más que el reclamo que hace el individuo de su facultad de elegir libremente y de hacer parte de sí mismo la enfermedad y abrazar el destino. Esta afinidad queda representada en la idea de «amor *Fati*» de Nietzsche, que en el judaísmo equivale al refrán «Gam Zu leTová», afinidad que se expresa en la equivalencia que existe al entender ambos conceptos como la actitud humana que comprende que todo lo que pasa en la vida, incluido el sufrimiento y la pérdida, son algo necesario.

Sin embargo y a pesar de esta particular afinidad, la caracterización que Nietzsche hace sobre el *pathos* deja entrever una concepción del individuo lejana a cualquier tipo de aproximación metafísica. Aunque la discusión es más amplia, podría decirse que, al igual que como el cabalista lo hace con el lenguaje, Nietzsche deconstruye las bases metafísicas que sostienen la unidad del individuo hasta dejarlo en el vacío: para Nietzsche la realidad no está sujeta a hechos, al contrario, lo que existe son simplemente interpretaciones morales de los hechos, y por esta razón el “yo” se constituye también como parte de esta ilusión, o dicho de otra manera, como una narración imaginativa y discursiva. Con todo, si esto pudiese considerarse una afinidad, en tanto que ambas perspectivas destacan la dimensión de la experiencia como una parte constituyente del individuo, le sigue una diferencia tajante: la visión antropológica del individuo nietzscheano no sigue la línea del misticismo justamente porque con su concepción se aleja de una aproximación metafísica al concebir al individuo como una unidad vacía lanzada a vivir sin posibilidad de reconstituir el tejido lingüístico-metafísico que le da sentido.

Desde una mirada nietzscheana, la conceptualización de la enfermedad encierra una relación entre el concepto y la filosofía que a simple vista no permite avanzar con el argumento anterior, debido a que,

⁴ Cfr. Sabán, *El Sentido Existencial en la Construcción del Sujeto: Mística Judía y Psicología*. Capítulo 1.1 ¿Qué son las sefirot? (*Dimensiones*) 2012, p. 20.

en este plano, Nietzsche termina atribuyéndole al individuo capacidades «autorredentoras» y «autodivinizantes» que parecen terminar con la afinidad existente entre su planteamiento y la tradición mística. Esto no quiere decir que el individuo no tenga, según la mirada cabalística, capacidades creadoras, sino que, el individuo nietzscheano, más bien intenta asemejarse a una figura mesiánica que ocupa un lugar diferente dentro del misticismo judío: es la encargada, como veremos, de reconstituir el vínculo del mundo del instante con su fundamento. Pero con todo, cabe preguntarse ¿de dónde surge la potencia autorredentora asociada a la idea de voluntad de poder?

Precisamente por el problema anterior, la relación de Nietzsche con la moral cristiana es problemática. En *La Genealogía de la Moral* (2016b) Nietzsche se refiere a ella como un “error histórico” que somete a los individuos a la figura del rebaño, que manipula a partir de la culpa y del resentimiento, y que se concibe como fundante de la creación de los valores alienantes de la experiencia humana en el mundo. Por lo tanto, la moral para Nietzsche opera como una limitante de la singularidad instintiva del individuo, impidiéndole la producción y la emergencia del propio yo. Lo anterior se explica a partir del concepto de “mala conciencia” que aparece en *Ecce Homo* (2016b), y que refiere al proceso de domesticación por el cual el individuo, hace suya la culpa derivada de la muerte de Dios y se entrega a la moral. De este modo, la culpa se configura como un tipo de deuda del individuo con el mundo y con los demás, de forma que la experiencia misma de existir se ve acorralada por la moral, lo que es suficiente, según Nietzsche (2016b), para pensar que el individuo sufre de una pérdida de su libertad.

Siguiendo a Nietzsche (2016b), de ahí que el nihilismo, que viene en buena parte con la muerte de Dios, se configure como una doble pérdida: por un lado, como pérdida, o si se quiere, muerte de las verdades absolutas que regían al individuo en la modernidad, y por el otro, como la pérdida de reglas morales, lo que se expresa tanto en la incapacidad del individuo para distinguir entre el bien y el mal como en la disolución de ambas al grado de semántica. Esta idea aparece tempranamente en *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral* (2016a):

¿Qué es, pues, la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado lo que son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal” (Nietzsche, 2016a: 623)

Es entonces, precisamente por la idea de la muerte de Dios, que la matriz religiosa de la moral cristiana sucumbe, y el individuo es condenado a la más intensa pérdida del sentido ¿Cuál es el significado del sufrimiento? Si este se había configurado en el pensamiento religioso como una parte sustancial de la existencia humana, posterior al derrumbe de la moral, el sufrimiento pierde, según dice Nietzsche, en su esencia el sentido: “lo que verdaderamente nos indigna del sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo que tiene de sinsentido” (Nietzsche, 2016b: 492). La representación de la crisis moderna viene dada, en síntesis, por el hecho de que, cuando ya no es posible seguir creyendo, seguir confiando en un ideal, entonces la muerte de Dios viene a ser también la muerte del sentido. Siguiendo a Nietzsche (2016b), si el ideal ascético propio de la moral cristiana se cimentó sobre la idea de imagen y semejanza, el individuo, por consiguiente, le da sentido a su sufrimiento y a su vida a partir de un referente externo: la figura de Dios. Con su muerte, el desafío que Nietzsche le atribuye al individuo es el deber consigo mismo, de hacerse productor, tanto de sí mismo como de su mundo, él mismo debe dar y debe darse sentido para con ello reinventar para sí el sentido de la existencia.

Ahora bien, esta idea de Nietzsche, como se mencionó antes, presenta importantes contradicciones. Al emerger la necesidad autoprodutiva del yo como parte del imperativo de ocupar el puesto del Dios muerto, Nietzsche parece afirmar que el destino del hombre está en hacerse a sí mismo su redentor. Según afirma Nietzsche (2016b), luego del crimen, en vez de brotar una sensación de liberación, lo que el individuo experimenta es la pérdida del horizonte normativo, característica propia de la época moderna, lo que se traduce en una sensación de extravío, de haber quedado a la deriva, de sentirse desprotegido. Por ello, luego de la muerte de Dios la existencia no es más que tragedia y negatividad. Precisamente por esto es que, la culminación de la tragedia de la vida, según destaca Nietzsche, viene con la revelación de que los individuos, que somos los responsables de la muerte de Dios, movidos por el ansia de liberación, terminamos encadenándonos a nosotros mismos con la culpa.

Es por lo anterior que, en un intento de salvataje, ahora que ya no podemos concebirnos a imagen y semejanza de Dios, lo que queda es la búsqueda de sustitutos. La aparente solución que Nietzsche postula a todo esto es intentar recuperar la identidad del individuo que había quedado a la deriva de dos maneras: primero, desenmascarando las formas en que las ideas de Dios reencarnan en otras figuras una vez que Dios deja la silla vacía. Por otro lado, recurre a la idea de que el sujeto no es más que una ilusión, por tanto, un error, de modo que, para Nietzsche, la posibilidad de la afirmación y la restitución del sentido recae en la reconfiguración del individuo como una figura que ya no es ni

producto ni derivado de ningún relato, sino que es la productora de todos ellos. En otras palabras, parece ser que, para Nietzsche, la única posibilidad de salvataje está en la afirmación del carácter contranatural y contraesencial del individuo: un modo de ser caracterizado únicamente por el haber sido vaciado de cualquier fundamento y devenir, por ello, fundamento de todo lo demás.

En este punto cabe plantearnos: ¿Acaso la búsqueda de sustitutos del Dios muerto, con características «autorredentoras y autodivinizantes» reflejadas en la comprensión nietzscheana de la individualidad, no presenta una contradicción, teniendo en cuenta, por un lado, la imposibilidad del individuo de existir en un mundo que impide la afirmación y el reconocimiento de cualquier forma de la singularidad, y por el otro, la reivindicación de la potencia singular a partir de la idea de superhombre? ¿no es, por lo mismo, la afirmación de la voluntad de poder del individuo, en la que recae el proceso autoproduktivo del individuo, en tanto perpetuo devenir de fuerzas en contradicción, una vuelta a la metafísica que Nietzsche buscó rechazar?

Estas ideas se ven afirmadas también en *El Nacimiento de la Tragedia* (2016a) en donde Nietzsche presenta al hombre “intempestivo”, similar a la figura del “espíritu libre” de *Mas Allá del Bien y del Mal* (2016b). Ambos modos de presentar y de pensar al individuo tienen en común la pretensión de pensar al sujeto «fuera de la moral», o, en otras palabras, al individuo situado «fuera del rebaño», asegurando con esto la afirmación instintiva de la singularidad humana, singularidad que se encuentra marcada, como ya se indicó, por la incesante búsqueda de sentido que sobreviene luego de la revelación de las falencias y defectos de cualquier intento de postular una teoría moral, a la vez que con la comprensión de que la vida es, ante todo, un devenir estético.

Algo similar se encuentra también en la idea de el “superhombre” que apunta a esta misma figura del devenir incesante de búsqueda y producción de sentido, que en las obras de Nietzsche emerge como constante, y que finalmente expresa la idea de que el superhombre es quien está dispuesto a morir para que mueran los viejos valores con él. En un sentido similar, «Dejar morir», a su vez, tiene la connotación de que muera, como en la tradición cristiana aparece, el «viejo hombre» para que nazca uno nuevo. De esta manera, el superhombre, en definitiva, nace con dos tareas en relación con la concepción nietzscheana de historia, que guardan, podría decirse, una relación estrecha con la tradición cristiana y contradictoria con los propios planteamientos de Nietzsche: el superhombre debe, al mismo tiempo que morir para que nazca algo nuevo, ser el «partero» de la historia, o, dicho de otra manera: el superhombre debe asumir la tarea mesiánica, pese al explícito rechazo religioso del propio Nietzsche, de morir para precipitar la nueva historia.

Las sucesivas contradicciones que encierra el argumento de Nietzsche impiden, por supuesto, trascender la pregunta por la esencia, pues encadena la existencia a una incesante búsqueda del sustituto de Dios que termina por transformar al individuo en una expresión heterodoxa del Dios en la tierra y al nihilismo como su evangelio. En la extrema negación a cualquier forma de deidad o entidad metafísica, que deriva en la propuesta del ateísmo como forma de liberación y emancipación humana, Nietzsche transmite a la comunidad de no-creyentes la buena nueva de la libertad más pura, reafirmando, en las fuerzas en colisión que acompañan a la voluntad de poder liberadora, la idea de una potencia trascendental que además, en la extrema posición metafórica encarnada en la idea de superhombre, encuentra la figura de un mesías redentor. Así lo evidencia la figura de Zaratustra:

Un día en que Zaratustra cruzó el gran puente, lo rodearon las multitudes y los mendigos, y un jorobado le habló así: «¡Mira, Zaratustra! También el pueblo aprende de ti y comienza a creer en tu doctrina: pero para que el pueblo pueda creer completamente en ti, aun es necesaria *una* cosa - ¡tienes que convencernos a nosotros, los tullidos! ¡Aquí tienes una buena selección de ellos y, en verdad, una suerte que llama más de *una* vez! Puedes curar a los ciegos y hacer correr a los paralíticos; y a quien lleva demasiado tras de sí, podrías quitarle también un poco: - ¡esta sería la mejor manera, pienso yo, de que los tullidos creyeran en Zaratustra» (Nietzsche, 2016b: 155-156)

Lo expuesto hasta acá obliga a repensar el alcance y el significado de la renuncia de Nietzsche a la pregunta por la esencia, y en el refugio que este encuentra en la noción de un individuo constituido solamente por el vacío y el abocamiento al devenir. Al parecer, el intento de liberar al hombre de cualquier propuesta metafísica, lejos de posibilitar la reivindicación de la individualidad como una potencia que encuentra en el vivir estético la reafirmación de un yo autoconstituido, reafirma la idea de una existencia subordinada a las fuerzas cosmológicas descritas en la voluntad de poder. Así mismo, aunque Nietzsche acierta en su diagnóstico sobre las implicancias del problema de la existencia en la modernidad, no trasciende ni supera la vigencia de la pregunta por la esencia. La pretensión de Nietzsche de repensar el sentido de la existencia fuera de cualquier determinación trascendental, lejos de hacerse cargo del problema de definir la fuente de la individualidad, termina por pasar por alto el problema. A pesar de ello, Nietzsche ofrece un argumento desde el estudio del lenguaje que podría servir para una interpretación más acabada del problema del qué él quiso huir.

Siguiendo a Nietzsche en sus estudios de gramática y de lingüística se puede ver un intento de referirse a la relación entre el lenguaje (palabras y conceptos) con la noción de verdad. En ello se

apoya gran parte la crítica a la moral cristiana, asociada a la idea de discurso del «rebaño» que a su vez se cimenta en la idea de que el mundo es el producto del entrecruzamiento de conceptos que moldean el intelecto del individuo. En *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral* (2016a), Nietzsche argumenta sobre el lenguaje desde esta relación:

(...) Porque en este momento se fija lo que desde entonces deberá ser «verdad», esto es, se inventa una legislación de las cosas uniformemente valida y obligatoria, y la legislación del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad: pues aquí aparece por primer vez el contraste entre verdad y mentira: el mentiroso utiliza las designaciones validas, las palabras, para hacer que lo irreal parezca real; dice, por ejemplo, yo soy rico, cuando la designación correcta para su estado seria justamente «pobre» (...) ¿Qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son, quizá, productos del conocimiento, del sentido de la verdad; coinciden las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades? (2016a: 620-621)

A partir de lo anterior, podríamos pensar que el lenguaje es tratado por Nietzsche, como el resultado estructural del proceso dialógico, pero que, a diferencia de la concepción filológico-evolutiva del lenguaje, para Nietzsche, aparentemente, las palabras tienen una función performativa, puesto que moldean las cosas que aparecen en el mundo en tanto «verdades», lo que a su vez explicaría porque el individuo nietzscheano no parece huir ni temer las «mentiras» implícitas del lenguaje, pero si del daño que puede causarle vivir en el engaño. ¿Esto le otorga poder a la palabra? Aún si lo anterior es así, el poder que aparentemente parece Nietzsche concederle al lenguaje solo permea el discurso hablado, y, por tanto, no trasciende la estructura lingüística, a pesar de que, al aseverar que en el lenguaje es posible el engaño y la falsedad, parece suponer que el lenguaje es capaz de mostrar aquello que es incondicionalmente verdadero, de modo similar a lo que postularía una visión metafísica del lenguaje. El miedo que él expresa hacia el vivir en el engaño revela al menos una cierta intuición de su parte, que apunta a la idea de que las palabras también pueden servir como un vehículo para configurar una determinada verdad que se verifica en la experiencia singular, independientemente de que él conciba que su origen es mundano

En cualquier caso, la idea de Nietzsche es que el lenguaje sirve a la reproducción de la manera en cómo la moral ha ido estableciendo e institucionalizando los discursos, pero la conclusión de que ellas no son más que un recurso retórico para la difusión de la culpa y la perpetuación del engaño, es poco clara. Mas aún, si se tiene en cuenta que, para él, el problema se asienta en los individuos, por

el olvido que ellos experimentan de las formas artísticas, o si se quiere, estéticas, de expresar el sentido de la existencia, cómo si aquello hubiese sido algo que el hombre extravió:

Solo mediante el olvido de ese primitivo mundo de metáforas, solo mediante el endurecimiento y la petrificación de una masa de imágenes que brota originariamente en candente fluidez de la capacidad primordial de la fantasía humana, solo mediante la invencible creencia en que *este* sol. *Esta* ventana, *esta* mesa, sean una verdad en sí, en una palabra, gracias solamente a que el ser humano se olvida de sí mismo en cuanto sujeto y, en particular, en cuanto *sujeto artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y coherencia; si pudiera salir, aunque solo fuese un instante, fuera de los muros de la cárcel de esa creencia, se acabaría enseguida su «autoconciencia» (Nietzsche, 2016ba: 625)

Frente a este problema del olvido de la dimensión estética de la experiencia y la consecuente mistificación trascendental de la vida, la solución que Nietzsche propone vendría dada por la capacidad que el individuo tiene de apartarse de sus creencias, a partir de un proceso que consistiría en «iluminar» la supuesta intención encubierta de los conceptos. Ello podría entenderse como una manera de deconstruir el lenguaje, no tanto desde la estructura sino desde la retórica. Precisamente, ya que la concepción de lenguaje como estructura en Nietzsche no es trascendida en un sentido metafísico, pues no es considerado como fundante, como esencia de todas las cosas y del mundo, el autor reconoce la estrecha relación que existe entre retórica y lenguaje y ello le sirve, desde su punto de vista, para desentrañar el engaño dentro de las palabras.

Pese a todo lo anterior, Nietzsche mantiene su rechazo a cualquier concepción metafísica e insiste en que, tanto en su idea de lo que es el lenguaje como en el resto de sus planteamientos, lo único que resalta es la conciencia de que no hay algo más allá, por lo que no cabe duda que Nietzsche rechazaría tajantemente la noción expresada. Para Nietzsche, todo es parte de un juego con las palabras, porque todo es lenguaje, por tanto, las reglas del discurso estarían relacionadas necesariamente a la retórica: “para Nietzsche, por lo tanto, el lenguaje es esencialmente retórica, porque se articula sobre la *doxa*, y no sobre la *episteme*, en la medida en que todo lenguaje «transpone» o transfiere una excitación o impulso (Guervós, 2000: 24). Así, en los *Escritos sobre Retórica* (2000), Nietzsche explica las cuestiones estilísticas y metafóricas ligadas al lenguaje, argumentando con esto las razones que tiene para sostener la necesaria superación de la metafísica y el fundamento lingüístico de la realidad.

Teniendo en cuenta esto, no es de extrañar, entonces, que Nietzsche vea en el lenguaje, y en particular, en la palabra y en la retórica, un verdadero poder, una forma de persuasión artística sobre todas las cosas humanas, y que, en definitiva, le sirva para revelar la actividad inconsciente, así como lo hace el arte. La relación que establecemos con los objetos y los signos mediante el uso expresivo de las palabras designa y da forma, según Nietzsche, a una experiencia que se hace real en su enunciación y que, por lo mismo no se refiere a nada más que lo que es dicho. De esta forma, el valor del lenguaje para Nietzsche aparece en la medida en que este se use con una orientación estética, de modo tal que el individuo, al desarrollar la capacidad de descubrir las formas inconscientes del lenguaje, pueda desarrollar la creatividad y con eso dotar de valor al lenguaje desde aspectos figurativos.

Así, la tendencia de reducir la importancia- en el sentido metafísico- del lenguaje para Nietzsche, se vuelve evidente al desarrollar esta idea de lenguaje como arte. Esto configura la imposibilidad lingüística de expresar lo real, negando con esto la metafísica del lenguaje. Por ello es por lo que, para Nietzsche el concepto de «Dios», de «más allá», de «espíritu», de «salvación», no son más que «mentiras disfrazadas de verdad» que desvalorizan el mundo terrenal y proyectan metas y tareas al mundo sensible, y en ese sentido, al ser solo conceptos, no constituyen nada en su esencia.

Teniendo en cuenta lo hasta aquí expuesto, se puede indicar que el pensamiento nietzscheano permite comprender el problema del individuo moderno en relación con su existencia y a los dispositivos que lo dominan, en tanto que parece acertar en su diagnóstico de la modernidad y su idea de la pérdida de referentes orientativos que confieran sentido a la vida. Pero en la medida en que el argumento de Nietzsche avanza y se desenvuelve, se vislumbran contradicciones que impiden retomar la idea inicial, y que desvalorizan la idea de que existe un vínculo posible entre el mundo sensible y su fundamentación metafísica, y que en definitiva no ofrece respuestas al problema de la esencia antropológica que aquí se presenta y de la que el propio Nietzsche quiere ocuparse. Nietzsche, en definitiva, falla en dar una solución al problema moderno que el mismo diagnosticó.

Algunas consideraciones generales sobre la bidimensionalidad del lenguaje

Lo expuesto hasta aquí, en lo relativo a la vigencia de la pregunta por la esencia del ser humano y la base metafísica del lenguaje, obliga a comprender desde un punto de vista alternativo y novedoso el problema que supone entender la relación entre la existencia y el lenguaje, así como la consecuente

vinculación del lenguaje y la experiencia. Lo que sigue a continuación es un intento de esbozar en qué consiste dicha relación a partir de la propuesta filosófica de Walter Benjamin. Pero antes de abordar esto, se vuelve necesaria una breve exposición en torno a cómo el misticismo judío y en particular, la cábala, se aproximan técnicamente a la comprensión del lenguaje como entidad bidimensional, dejando entrever por qué la pregunta sobre la existencia es indisoluble de la naturaleza del lenguaje.

La relevancia que la tradición judía le ha dado al problema de lo que aquí denominamos como «bidimensionalidad del lenguaje» y la consecuente vinculación, que ella supone, entre experiencia y revelación, viene dada por el modo en que la escritura se ha posicionado, primero, como referente y guía principal para el comportamiento de los fieles, y segundo, como expresión del lenguaje que emana de Dios. A las escrituras, y a los elementos lingüísticos incluidos en ellas, los místicos acceden hermenéuticamente, podríamos decir, de dos formas: primero por medio de la exégesis bíblica y el trabajo de búsqueda que ella supone, y segundo, por medio de la revelación directa y la consecuente experiencia espiritual (Wolfson, 1989).

En lo referente a la exégesis, como se mencionó anteriormente, la teoría de Abulafia ofrece un método, cuyo objetivo es permitir una aproximación a los elementos implícitos del lenguaje, y particularmente, de la escritura. Según señala Cohen (1989), “surge la necesidad para el místico de construir un complejo aparato metodológico que permita mostrar el funcionamiento simbólico del Texto. De esta manera, para la cábala, a cada letra del alfabeto hebreo corresponderá un valor numérico; a este procedimiento se le llama gematría” (92: 1989). Esta aproximación técnica a la estructura lingüística hebrea implica que el místico realice un proceso de exégesis bíblica que necesariamente conecta con la dimensión experiencial del individuo, en tanto que su vida se encuentra marcada por la experiencia de la escritura, que a su vez desemboca en la revelación del significado y el sentido de la Torá. Así, Cohen concluye que

La gematría como técnica destinada a una cierta decodificación textual se entrelaza y actúa como soporte de interpretaciones de carácter muy diverso que incluyen concepciones míticas o mágicas. La gematría, al igual que el resto de las técnicas cabalísticas, es solo una posible puerta de acceso; abre, como lo hemos dicho, un proceso de semiosis ilimitada, un juego de reflejos en el que el número significa, pero a su vez, es solo parte de la cadena, un espejo más de un gran caleidoscopio (1989: 97).

La finalidad, como se ha mencionado, es lograr que el proceso de deconstrucción del lenguaje metafórico se exprese desde la exégesis del texto bíblico, ofreciendo respuestas a las preguntas por la existencia y repercutiendo en la vida de quienes lo conocen. Asimismo, Cohen destaca, a partir de esto, que “el mundo terrenal no es más que ese comienzo visible de la cábala; el otro, el oculto, es aquel del que podemos hablar solo por reflejo (...)” (1989: 100). Dando a entender con ello que, el modo en que la vida es vivida, y las interrogantes que somos capaces de plantearle, pueden servir de guía para conocer *la verdad*, pero que pueden también alejarnos de ella.

Lo fundamental de todo esto, no obstante, es que, lo que el pensamiento cabalístico y su aproximación metodológica pretenden, es establecer un puente entre la experiencia de la revelación, con la pregunta antropológica por el origen de la existencia, pregunta que, desde el punto de vista del misticismo, conduce a una búsqueda que se inicia luego de haber establecido a la creación como el punto de partida de cualquier pregunta y cualquier potencial respuesta. En este sentido, la propuesta del misticismo coloca en primer plano la relación del hombre con la divinidad, y establece que, solo a partir de aquella relación, la escritura, la palabra y la meditación, en tanto herramientas de uso práctico para la exégesis, permiten proceder al místico a acortar el espacio que existe entre el individuo y Dios. El ser humano es la única criatura que se pregunta por su situación en el mundo y esa pregunta, que antecede a la angustia nietzscheana por el mundo metafísico felizmente perdido, es también el punto de partida del místico y de la idea de que el sentido es algo extraviado, luego de la caída, que debe recuperarse.

Esta idea anterior, de la necesidad de recuperar lo perdido, se funda en las bases del misticismo. El pensamiento místico conlleva dentro de sí una concepción del mundo que se basa en la necesidad que tiene el ser humano de preguntarse por su situación en el mundo: la existencia radica en buena medida, en “la pregunta” constante que acompaña la existencia. Por lo mismo, el misticismo, se interesa por trascender las respuestas dadas por la literalidad, para plantearse las preguntas sobre el origen y redefinirlas hermenéuticamente. Así, Harold Bloom (1989), precisa que:

Lo que nos hace libres es el conocimiento de lo que éramos, y de aquello en lo que nos hemos convertido; donde estábamos, y adónde hemos sido arrojados; hacia dónde vamos, de qué somos redimidos; que es nacer y qué el renacer. Quien especulare sobre estas cuatro cosas, fuera mejor para él no haber venido al mundo: ¿qué hay arriba?, ¿qué hay debajo?, ¿qué había antes de todos los tiempos?, ¿qué habrá después? (1989: 334-335)

Teniendo en cuenta estas cuestiones, queda claro que el vaciamiento metafísico del mundo y sus consecuencias existenciales, a partir de La Caída, que Nietzsche celebra, es, al parecer, también el punto sobre el cual se articuló la tradición del misticismo que nace de la constatación de un mundo saturado de respuestas, que necesita hacerse preguntas. Esta precisión resulta necesaria para, a continuación, acceder a la interpretación que Walter Benjamin ofrece para explicar el problema hasta aquí descrito, a saber: la pregunta por la relación entre existencia y lenguaje en su «bidimensionalidad» y en su relación con el individuo moderno

Hacia una alternativa para la comprensión del lenguaje: La propuesta de Walter Benjamin

Irving Wohlfarth (1989) en *Sobre algunos motivos judíos en Benjamin*, comienza explicitando:

La Caída, según Benjamin, es antes que nada la caída del lenguaje. Caída del *nombre divino* y, al mismo tiempo, “la hora natal de la palabra humana”. Caída, también, del ser en el tener. El lenguaje, se apodera entonces [...] de la “abstracción”, del “juicio” y de la “significación”. Ya no es un *médium*; es un “medio” de comunicación: “La palabra debe comunicar *alguna cosa* (más allá de sí misma) (...) (Wohlfarth, 1989: 155)

Remitir al momento de la «La Caída», como se intentó brevemente en la primera parte de este trabajo, parece ser la clave para abrir la puerta a gran parte del misterio que el lenguaje, entendido bajo la arbitrariedad del signo, impide ver. Como se señaló antes, «La Caída» refiere principalmente al hecho que distanció al individuo de la «esencia misma» del paraíso. El acto de la creación, según se explica en el Zohar, comienza con la omnipotencia del lenguaje; lo creado se expresa antes que, en la «fisicalidad» de la materia, en el lenguaje que lo nombra (Iojai y Rabí, 2006). A propósito de esto, en el Génesis se explica que Dios le dio a Adán la facultad de nombrar todo lo que él había creado, con lo que le dio, no solo autoridad sobre los otros seres, como sostiene el cristianismo, sino que un camino para guiar su propia existencia. De hecho, una razón por la cual Dios lo creó habría sido para que diera nombre a los seres que ya habitaban la tierra, lo que supone, no solo vivir en ella, sino que encontrar en ella una vía hacia Dios. El lenguaje es entendido, por esto mismo, como creador, y lo que permite su expresión o su culminación es la palabra, y, en consecuencia, el nombrar. Walter Benjamin menciona esto en *Sobre el lenguaje en general y Sobre el lenguaje de los Humanos* (2018):

En Dios el nombre es creador por ser palabra y la palabra de Dios es concedora porque es nombre (...) Solo en Dios se da la relación absoluta entre nombre y entendimiento; solo en ella el nombre, por ser íntimamente idéntico a la palabra hacedora, es puro medio (*médium*) del entendimiento. Y eso significa que Dios hizo cognoscibles las cosas en sus nombres, mientras que el ser humano las ha nombrado conforme al conocimiento (2018: 27-28)

De lo anterior se sigue que, una adecuada comprensión del significado del momento de la creación debe suponer al menos tres ideas importantes que, además, articulan buena parte de la interpretación que Benjamin propone sobre el lenguaje: 1) El lenguaje debe poseer en sí mismo un poder omnipotente idéntico al del creador, que se expresa en «Él creó» de los primeros capítulos del Génesis y que por medio (*médium*) de la creación del individuo, lo pone a disposición, mas no al arbitrio, del hombre, a quien se le confía el acto “creativo” de nombrar y hacer corresponder al mundo con la verdad trascendental que le ha sido revelada²). Por esto, el lenguaje se conforma, en términos de Benjamin, como “entidad espiritual del ser humano” (2018: 29), que refiere, en primer lugar, al lenguaje como *médium* por el cual el individuo y todo lo que conocemos fue creado, y, en segundo lugar, a la idea que se desprende de aquello, de que “todo lenguaje humano es mero reflejo de la palabra en el nombre” (2018: 29). 3) Por último, el momento de «La Caída» a partir de la adquisición de una nueva conciencia adquirida por el individuo que come del árbol del conocimiento, representa la pérdida de la literalidad y de la originalidad que el lenguaje en su estado puro tenía, a la vez que una caída experiencial del individuo que lo hace consciente del bien y del mal.

Esta idea de que existió una realidad tanto original y literal, accesible al hombre, que para Benjamín tenía una procedencia metafísica, no se aleja del todo de la propuesta de Nietzsche, quien sostiene que, el pensamiento pictórico, el pensar imágenes y no conceptos, ha de servir al hombre para acercarse al modo de pensar animal, y sostener a partir de ahí una nueva forma de comprender la verdad, una verdad que se apoya en la singularidad. Una verdad abocada, como se indicó, hacia la experiencia estética del lenguaje, la realidad y la propia liberación. En este sentido, aunque Nietzsche propone aquello como parte de un intento de adopción de un pensamiento postmetafísico, la restitución que éste hace de una verdad, en términos de Lemm (2010), afirmador de la vida, luego de La Caída, o sea del vaciamiento que sufrió el mundo de sus fundamentos metafísicos, comparte con la perspectiva expuesta, la idea de que la experiencia y el modo en que ella se vive e interroga al mundo puede acercar lo que se vive efectiva y singularmente, con aquello que ha de tenerse por verdadero. El hecho, no obstante, de que Nietzsche persistiese en la idea de que ello, lejos de restituir

el poder de la figura de Dios, anunciaba su muerte definitiva, no parece obedecer a nada más que al intento de este de transformarse en su propio Mesías.

De hecho, la crítica, de tintes marxistas, que Benjamin hace a la concepción desmitificada del lenguaje, refuerza y complementa la misma crítica a la significancia conceptual que el hombre le dio al lenguaje tras la Caída, y que reduce su naturaleza a la arbitrariedad del signo y la correspondencia del objeto con su imagen acústica. En este sentido, la reivindicación que Benjamin hace de un lenguaje que, lejos de agotarse en lo literal, hace del hombre y de su singularidad, tal como hace Nietzsche, la fuente y el vehículo de una verdad, parece buscar restituir lo mismo que Nietzsche, a saber, una verdad que se verifica mediante la voluntad que la hace posible, pero con una significación metafísica que este no reconoce: “(...) se hace ya imposible alegar, de acuerdo con el enfoque burgués del lenguaje, que la palabra esté solo incidentalmente relacionada con la cosa o que sea un signo de la cosa (o de su conocimiento) propuesto por cualquier convención. El lenguaje jamás ofrece *meros* signos” (Benjamin, 2018: 30).

Por lo demás, las *Tesis sobre el Concepto de Historia*, que Benjamin escribe en 1940 se encuentran ligadas a este mismo problema, puesto que, a la vez que dan cuenta de la génesis del problema de La Caída, que él mismo expresa como parte de la “lucha de clases”, hacen ver que la comprensión del lenguaje como un depósito de signos, implicó el desarrollo de una metafísica alejada de la experiencia que termino por profundizar la alienación. Sobre esto, Wohlfarth (1989) señala que “la caída del lenguaje es inmediatamente la maldición del trabajo: expulsión del paraíso, labor de los campos” (1981: 159) y, por tanto, debido a que La Caída también expresa la caída del hombre en sí mismo “es por lo tanto la génesis del sujeto. Génesis, a su vez, del saber, de la alienación y de todos los dualismos “epistemológicos”. Un abismo se abre desde entonces entre el hombre y la naturaleza, en tanto que “sujeto” y “objeto” del trabajo” (Wohlfarth, 1989: 160)

Desde este punto de vista, en definitiva, la semiología moderna estaría a la base de la concepción moderna de la realidad y la naturaleza, que se expresa en el desarrollo de la técnica como modo de puesta a disposición de lo material, al arbitrio del individuo, a la vez que en el desarrollo del individuo propiamente moderno que nace del fenómeno industrializador y del trabajo alienado. En este sentido, el propio Lukács asocia, en *La teoría de la Novela* (1916), el fenómeno de La Caída, con el advenimiento histórico de la sociedad burguesa. Y de este modo, la manera moderna de ver el mundo, se vincula, en el pensamiento místico de Benjamin, a lo opuesto de lo que representaba el Jardín del Edén: la coincidencia de La Caída con la emergencia de la sociedad burguesa, sería entonces la

revelación de la existencia de un infierno en la tierra, pero un infierno que se ignora (Wohlfarth, 1989), y que, por tanto, da cuenta, no solamente de la pérdida del paraíso, sino que también de la conciencia de que, quienes han sido despojados del paraíso, no son conscientes de su pérdida.

Parte de la propuesta de Benjamín, como solución de este problema, consiste, naturalmente, en devolver la conciencia de la pérdida al individuo despojado en la Caída, y en ese punto, nuevamente la motivación de naturaleza mesiánica de su pensamiento se asemeja a la verdad liberadora de la singularidad nietzscheana. Sin embargo, para Benjamín, esta solución supone una regresión al significado de la experiencia de ese momento del extravío y lo que le antecedió, de modo que se restituya la unidad del sentido de los acontecimientos aparentemente accidentales de la historia que han fragmentado al mundo y han hecho de la experiencia antropológica de la realidad, un accidente.

La experiencia del individuo moderno, y también sus problemas, por lo anterior, estarían inmanentemente ligadas a la naturaleza de un lenguaje que trasciende la arbitrariedad del signo y que en su esencia orienta la pluralidad de lenguajes humanos, lo que demostraría, además, que la crisis de la modernidad, y cualquier otra crisis no tiene ningún otro origen distinto que el de la propia crisis de la metafísica que servía de soporte para una realidad que se expresaba en la palabra (Wohlfarth, 1989). Según señala Benjamín “(...) el lenguaje paradisiaco de los humanos tuvo que ser el conocimiento perfecto, mientras que, después, todo conocimiento se fue diferenciando de nuevo infinitamente en la pluralidad de las lenguas” (2018: 33). Y en este sentido, sostiene Benjamín, todas las lenguas actuales derivan de una misma raíz que en El principio permanecían “puras”, y que ahora solo conocemos como idiomas ligados a la comunicación, versiones corruptas e incompletas de lo que alguna vez fueron.

En definitiva, al abandonar el ser humano el estado puro del lenguaje del nombre, el lenguaje se transforma en un medio y cae en el problema de la arbitrariedad del signo, o en los términos de Benjamin, de la “charlatanería” (Benjamin, 2018: 35). Idea que se reafirma, en *La tarea del Traductor* (1971), donde Benjamin comienza afirmando que la preocupación por simplemente transmitir una comunicación a partir de la traducción de una obra supone una mala traducción. ¿Qué es entonces, lo que debiese imperar en la traducción de una obra? se pregunta Benjamin. A lo que responde estableciendo que existe una relación entre la traducción y el original, cuya naturaleza es vital para la obra literaria, debido a que ella puede expresar tanto el éxito como el fracaso de la obra. Una traducción es mucho más que comunicación; es parte de la obra, de modo que el traductor debe

hacerse cargo no solamente de la equivalencia semántica, sino de la unidad original y de las ideas que ella contiene.

Lo que intenta rescatar Benjamin de todo este proceso de la traducción, y de su idea de lo que es una traducción correcta, es que ella “sirve para poner de relieve la íntima relación que guardan los idiomas entre sí (...) vínculo imaginado e íntimo de las lenguas [que] se funda en el hecho de que las lenguas no son extrañas entre sí (Benjamin, 1971: 131). En realidad, la traducción muestra que existe una relación intralingüística que encaja la traducción con “el original”, y que distancia el proceso de traducción de la mera reproducción de símbolos y significados que imitan lingüísticamente el sentido y que son susceptibles al uso de paráfrasis, que no hacen más que desarticular la unidad original fragmentada ya en la Caída.

Ahora bien, el interés de Benjamin en esta problemática, radica no solo en los problemas de la traducción textual, sino que en la constatación de la existencia de una falla inherente a la obra original, que la hace susceptible a la degradación: La falla consiste, en este sentido, en la existencia de un error que se encuentra latente en la obra original, y que esta presente en la estructura degradada de un lenguaje originado luego de La Caída De modo que, lo que en realidad revela la traducción como proceso, dice Benjamin, es que nos encontramos enajenados al lenguaje, encerrados en una concepción contingente de lo que es el lenguaje y el mundo, que se expresa en un padecer particular que Benjamin llama el sufrimiento del lenguaje original. Por esto es que, como ya se había mencionado al inicio de este trabajo, la cábala y, en particular el misticismo, invitan a destruir en un sentido metafórico las barreras de la concepción de la semiótica moderna inserta en la experiencia y el mundo.

Quizás el sufrimiento intrínseco del que Nietzsche habla al expresar que es el *pathos* la característica inmanente del individuo moderno se encuentra ligado a la causa próxima de la Caída del lenguaje. Sin embargo, de Man dirá que este padecimiento no es individual: “no son dolores subjetivos, una especie de *pathos* de un ego, una especie de manifestación de *autopathos* que el poeta habría expresado como sus sufrimientos” (1989: 279), sino que, más bien, apuntaría a un sufrimiento que no es humano, acogándose de la interpretación que hace del concepto de “dolores de parto” que Benjamin (1971) acuña en su ensayo, por lo que las razones de ese *pathos* son específicamente lingüísticas, razones que los traductores en realidad no comprenden. ¿Cuáles son las razones lingüísticas de este sufrimiento del que Benjamin habla? Según señala de Man (1989):

La disyunción está, ante todo, entre lo que él llama *das Gemeinte*, lo que es significado, y el *Art des Meinens*, el modo en que el lenguaje significa; entre *logos* y *lexis*, si quieren ustedes: lo que significa cierto planteamiento y la forma en que tal planteamiento pretende significar (...) el problema es precisamente que, aun cuando la función significante es sin duda intencional, no es cierto en absoluto, a *priori*, que el modo de significar, el modo en que yo significo, sea intencional en algún aspecto. El modo en que yo puedo tratar de significar depende de propiedades lingüísticas que no sólo [no] son hechas por mí, porque yo dependo del lenguaje tal como existe para los recursos que estaré utilizando y, como tal, no es hecho por nosotros como seres históricos, tal vez no sea ni siquiera hecho en absoluto por seres humanos (de Man, 1989: 281-282)

Vemos entonces que, de nuevo, en el pensamiento de Benjamin emerge una concepción metafísica del problema lingüístico de la comunicación, que en realidad no es más que una reformulación del problema inicial: la idea de que el lenguaje no es necesariamente humano, y que por tanto no puede tener una intención de por medio que pueda ponerse por delante de su sentido, sin sacrificar parte de la naturaleza del lenguaje. Por lo mismo, la discrepancia que se revelará en la forma en como el traductor interprete las palabras y el sentido original, que supone múltiples dimensiones de la realidad, resulta insalvable.

Con todo esto, lo que Benjamin quiere expresar, es que el lenguaje, en su dimensión puramente comunicacional, y teniendo en cuenta lo que este nos ofrece para la comprensión de la realidad, consiste y nos ofrece, algo así como un «vagabundeo por la historia», una historia que no es humana, puesto que se regula por la dimensión dialógica del lenguaje ignorando su significado sagrado. En otras palabras, el lenguaje, entendido solamente como comunicación, supone el problema de que se preocupa de una cuestión de naturaleza poética, que se interesa en tratar estética y descriptivamente lo que una palabra, en relación con las demás, significa, reproduciendo significados y ejerciendo, como el propio Nietzsche observó, un efecto performativo sobre la realidad, pero dejando de lado la dimensión hermenéutica, o sea del origen del significado y el sentido profundo y multidimensional de la realidad que designa. Por esto es que, de Man señala que “en ese conocimiento negativo de su relación con el lenguaje de lo sagrado, el lenguaje poético se inicia. Es, si se quiere, un momento necesariamente nihilista (de Man, 1989: 292).

En síntesis, este es el problema lingüístico con el que se enfrenta el traductor, problema que se cimienta en disyuntivas del lenguaje desde su estructura -el significado de una palabra y el modo en que el propio lenguaje significa- y que expresa, en otros términos, el problema que supuso la Caída, y las consecuencias que de algún modo deben ser revertidas. Benjamin menciona esto de mejor manera al

inicio del *Tratado teológico-Político*, a partir de la analogía entre el lenguaje sagrado y el reino de Dios, así como a través de la figura del mesías:

Solo el propio Mesías consume todo acontecer histórico, y esto en el sentido precisamente de crear, de redimir, de consumir su relación con lo mesiánico. Por eso nada histórico puede pretender referirse a lo mesiánico por sí mismo. El reino de Dios no es el *teélos* de la *dýnamis* histórica; no puede ser puesto como meta. Visto históricamente no es meta, sino final. Por eso la idea de lo profano no debe edificarse sobre la idea del Reino de Dios (Benjamin, 2018: 337)

En las obras de Benjamin se cruza habitualmente un pensamiento mesiánico que se delineó anteriormente con la noción de “dolores de parto”, la cual a menudo se utiliza para referirse a la venida del mesías en el libro del Apocalipsis. El sufrimiento del lenguaje vendría a tener una connotación similar a la idea de “dolores de parto”: ambas aproximaciones refieren a un dolor que no es humano, sino que es exterior al individuo y que apunta a la espera de la redención, tanto para consumir la liberación del lenguaje encadenada por el arbitrio del signo, como para la esperada venida del mesías. Por eso cuando Benjamin se refiere a el sentido de «crear, de redimir, de consumir su relación con lo mesiánico» está aludiendo implícitamente a la función liberadora que tiene tanto la noción de «sufrimiento del lenguaje» como «dolores de parto», pues ambas apuntan a la necesidad de un fin redentor. Debido a esto, el reino de Dios es el “final” que consumaría la venida del mesías, y le devolvería al lenguaje su estado puro y original.

Este pensamiento mesiánico, a su vez, deja entrever en parte, una similitud con Nietzsche, en tanto que ambos reconocen la necesidad moderna de la “liberación”. Esta necesidad de liberación, desde el punto de vista de Benjamin, nace de la pérdida de la entidad espiritual del lenguaje y la consecuente Caída experiencial del sujeto que se ve expresada en su crítica a la concepción burguesa de la modernidad, y que, desde el argumento de Nietzsche, funciona como un salvataje que permite sustituir al Dios muerto y devolverle el sentido a la existencia. A esta afinidad, sin embargo, le sigue inmediatamente una diferencia, o si se quiere, una disyunción: en Benjamin se deja entrever un mesianismo bíblico que espera recomponer el pasado caído sobre el que se cimenta el proyecto moderno, mientras que para Nietzsche, quien sostiene la extrema negación de cualquier entidad metafísica, la salvación mesiánica depende de la figura del “superhombre” que pretende morir para que nazca algo nuevo y con eso asumir su tarea de «dar a luz un nuevo mundo» tarea que, por lo demás, Nietzsche se atribuye a sí mismo.

Precisamente por este punto, a saber, el de la necesidad de la salvación y el recurso de la recomposición mesiánica del pasado, es que se vuelve necesario volcar el problema hasta aquí expresado hacia una última consecuencia de la Caída que Benjamin percibe y que deja escrito en las *Tesis Sobre el Concepto de Historia* (2018), particularmente en la novena tesis:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo en lo que fija su mirada. Los ojos como platos, la boca, muy abierta, las alas, totalmente extendidas. Este debe ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Allí donde *nosotros* vemos un encadenamiento de hechos, él ve una única catástrofe que acumula incesantemente una ruina tras otra, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer tanta destrucción. Pero, desde el Paraíso, sopla una tempestad que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja hacia el futuro, al que él da la espalda, mientras que los montones de ruinas van creciendo ante él hasta llegar al cielo. Esta tempestad es lo que nosotros llamamos «progreso» (Benjamin, 2018: 329)

Según describe Gershom Scholem, quien dedica parte de su trabajo a interpretar las *Tesis Sobre el Concepto de Historia* en *Los Nombres Secretos de Walter Benjamin* (2004), el relato citado arriba es la última versión del relato de Benjamin de la figura del ángel. Después de la muerte de Benjamin, Según Scholem la figura del ángel tuvo muchas transformaciones. Inicialmente, el relato llevaba el título de *Agessilaus Santander*, conocido comúnmente desde la rama de la angelología y la demonología cabalística como el ángel que representa a Satán. Scholem (2004) cuenta que Benjamin comenzó escribiendo sobre la primera versión del ángel en 1933y que la figura del ángel fue una constante transversal en la mayoría de sus trabajos hasta 1940.

En el *Agessilaus Santander*, gran parte del relato es interpretado por Scholem como una manera metafórica de revelar las tradiciones propias del judaísmo, como lo es por ejemplo el *Bar Mitzva*, el simbolismo de los nombres ocultos y la creencia en la existencia de un ángel personal para cada ser humano con un nombre desconocido. De esta forma, dice Scholem, “en la fantasmagoría, el cuadro del *Angelus Novus*⁵ se convierte para Benjamin en la imagen de su ángel como la realidad oculta para sí mismo” (Scholem, 2004: 94). En un sentido similar, aunque ya más abstraído del plano personal de Benjamin y más cerca de una interpretación general del problema de la modernidad, del que, por

⁵ *Angelus Novus* es un dibujo a tinta china, tiza y acuarela sobre papel, pintado en 1920 por el pintor suizo Paul Klee y adquirido posteriormente por Walter Benjamin. El título de la obra remite a una leyenda judía originaria del Talmud.

lo demás, tanto Benjamin como Nietzsche son conscientes, el *Angelus Novus* o también llamado el “ángel de la historia” se vuelca hacia el pensamiento mesiánico característico en la mayoría de las obras de Benjamin, que además ofrece una lectura novedosa, de tinte marxista, sobre el concepto de historia. La lectura que sigue pone de manifiesto desde un punto de vista místico y cabalístico el problema de la existencia en la modernidad, tomando como contrapartida el relato del *Angelus Novus*.

La interpretación de Walter Benjamin del *Angelus Novus* relatado, como ya se mencionó, en las *Tesis Sobre el Concepto de Historia* (2018) inicia con un tono melancólico y nostálgico por la destrucción que él percibe del mundo, destrucción que parece originarse en la época moderna. Esta destrucción, parece ser resultado de lo que el ideal del progreso ha intentado esconder bajo la alfombra sin éxito: la destrucción, el desastre y el caos que inevitablemente lleva a los hombres a intentar reconstruir una y otra vez, sin éxito, los vestigios de un mundo sin forma, sin magia, despedazado por completo. La figura del ángel, desde una primera lectura, viene a tomar el lugar de la existencia propia del individuo en el mundo moderno, que se expresa en lo que Nietzsche llamó nihilismo, es decir, la constatación de la ausencia y de la pérdida del sentido. Si volvemos al relato del *Angelus Novus* vemos, además, que el autor hace referencia a la pérdida del paraíso, sobre el que cimenta tanto su teoría lingüística, como también el problema de la modernidad. Por lo mismo, como ya se ha mencionado antes, la Caída supone el punto de inflexión para la vida humana en su esencia, que ahora se expresa como un anhelo y nostalgia por parte del ángel, de recuperar lo perdido y lo perdido es, por lo mismo, tanto el lenguaje como la verdad.

En la lengua hebrea, el *Pardes* tiene una doble dimensión, como ya se expresó antes: refiere, por un lado, a un acróstico que sintetiza cuatro niveles de interpretación que todo individuo dotado de conocimiento puede utilizar para la exégesis del texto bíblico, y, por el otro, *Pardes* también remite al paraíso del que Adán y Eva fueron desterrados en el Génesis, como ya hemos descrito largamente. De esto se sigue la siguiente asociación entre el texto bíblico y el texto de Benjamin: la expulsión del paraíso se corresponde con el momento en el que el ángel es arrastrado “por una fuerza que emerge del paraíso”. Lo interesante, sin embargo, no es el hecho de la expulsión, sino la tragedia que lo acompaña y que se expresa en el anhelo del ángel por el paraíso, por su origen, al que mira de frente, pero del que no puede sino alejarse. Este punto del relato permite incorporar a esta discusión un principio cabalístico básico: la idea de que el individuo ha sido enviado a la tierra con un determinado fin o propósito del que no cabe escapar.

El ángel de Benjamin, que en definitiva simboliza la marcha de la humanidad, luego de La Caída, se enfrenta a la complejidad de un mundo hecho contingente, que a lo largo de su historia no hace más que enredar y extraviar el camino al paraíso, trabando con ello el *telos* de la vida humana, hasta el punto de tergiversarlo. El progreso moderno de la humanidad se ve representado en la forma de un huracán que, tal y como menciona Benjamin, arrastra al ángel que no puede más que aceptar el impulso que viene del paraíso, y que representa justamente este hecho que ha quedado caracterizado como “vagabundeo por la historia”. A causa de esto, el ser humano se ve limitado en su esencia al experimentar la imposibilidad de acceder al paraíso por un progreso humano ficticio, que, aunque no hace desaparecer al paraíso, en tanto que el ángel nunca despega su vista de este ni abandona su anhelo, si provoca que este se torne difuso y se esconda entre la ruina; ruina que se expresa en el lenguaje fragmentado.

Precisamente por lo anterior, es que se vuelve necesario preguntarse por el espacio-temporalidad del relato del *Angelus Novus*, que pareciera ser bastante difusa e incierta a primera vista, y que sin duda constituye una de las claves para comprender correctamente el concepto de historia de Benjamin su relación con el problema de la bidimensionalidad del lenguaje y la consiguiente vinculación entre la existencia y la revelación. Lo primero que salta a la luz del relato es la posición que el ángel toma al mirar hacia el pasado, frente a la evidente imposibilidad de ver hacia el futuro y encontrándose, a su vez, en un presente trágico. En este punto, referirse a la leyenda que Scholem (2004) usa como uno de los antecedentes para rescatar la influencia del relato completo del Ángel de Benjamin resulta provechoso:

La imagen talmúdica de los ángeles que son creados nuevamente a cada instante en multitudes innumerables, para luego ser destruidos y volver a la nada, una vez que han alzado su voz ante Dios, unifica sus escritos tempranos y tardíos (...) Pero estos ángeles siempre nuevos, uno de los cuales Benjamin reencontró en el *Angelus Novus* de Paul Klee, un cuadro que amó infinitamente tiene a la vez el aspecto de los ángeles del juicio y la destrucción. Su «voz que se pierde rápidamente en las alturas» (II, 367) es la de la anunciación del apocalipsis en lo histórico, y eso es lo que más le interesa (Scholem, 2004: 45)

El relato talmúdico, al igual que el *Angelus Novus*, tiene la particularidad de jugar con la espacio-temporalidad al describir la creación y la posterior disolución de los ángeles. Sobre esto, sin embargo, existe mucho debate entre los cabalistas. De hecho, desde la tradición cabalista se parte desde la premisa de que en el cielo no hay una temporalidad ni espacialidad finita ni delimitada: no hay, en

este sentido, tiempo y espacio como nosotros lo percibimos terrenalmente, por lo que un instante no es más que una fracción de la absoluta eternidad. Un recurso, esencial para la explicación de este punto es la concepción cabalística del *Alef-Bet*, que expresa la conexión del individuo con la divinidad a partir de las letras hebreas Alef y Bet. La primera letra alude a la unidad subyacente del mundo, que representa lo eterno, mientras que la segunda remite al espacio-temporalidad como nosotros logramos percibirla. Así, la letra *Alef* representa la infinitud, mientras que la letra *Bet* la finitud. Esto resulta esclarecedor para el relato del ángel y él cómo este se ve arrastrado, si consideramos que, tal como menciona Saban, “el mundo de la Bet es una creación secundaria del mundo de la Alef, que es el único mundo real, ya que el mundo de la Bet es un mundo temporal derivado del mundo de la Alef” (2012: 82).

Por lo tanto, la verdadera realidad reside en el mundo de la *Alef*, pero vivimos creyendo - imaginariamente, y como un efecto de la creación desde la *Bet*- que el mundo tal como lo conocemos configura la verdadera y única realidad. Creemos que este mundo es real porque «formamos» parte de él. Por esta razón, es que el mundo de *Bet*, o mundo terrenal, necesariamente se constituye como un elemento problemático en el ángel de la historia, sobre todo si lo leemos en paralelo a la promesa de la modernidad: lo problemático, en este sentido, del mundo de *Bet*, es que se considera real dentro de la temporalidad y especialidad finitas, es decir, solo de “esta” realidad. De esta manera, frente a la eternidad, el mundo de la *Bet* no es más que un mundo imaginario de nosotros mismos, en donde el individuo pierde su esencia primera, y donde la figura del ángel de la historia acusa una manera equivocada de entender lo moderno: como un progreso que en realidad no existe, y que, contrario a como pensaríamos, no significa ir hacia un futuro, sino que significa apartarse del paraíso primigenio, con la promesa de una salvación terrenal que no es real, y que deja al paraíso, que permanece en el mundo de la *Alef*, fuera del alcance del hombre. Dado esto, la única alternativa de redención tendría que remitir primero a un concepto de historia eminentemente mesiánico. Según señala Scholem:

Allí donde en «Agesilaus Santander» estaba el hombre concreto de Walter Benjamin, a quien el ángel llevaba consigo o tras de sí al futuro del que ha sido expulsado, aquí se halla el hombre como esencia general, como portador del proceso histórico (...) Es más: el Paraíso constituye tanto el origen y el pasado originario del hombre como la imagen utópica de su futura redención, lo cual implica una concepción del proceso histórico más bien cíclica que dialéctica (Scholem, 2004: 98)

Efectivamente, y debido a lo anterior, el concepto de historia de Benjamin expresa lo que ya se venía anticipando: la idea de que «el origen es la meta», y de que el ángel representa una espera que culminaría con la llegada del mesías. El ángel, al tener entonces la vista puesta en el pasado, del cual es apartado de espaldas al futuro por un huracán que viene desde el paraíso, se encuentra imposibilitado de observar el desorden y el caos que se acumula delante de él y en el que está inmerso. El ángel, a pesar de su deseo por regresar y recomponer lo despedazado por la marcha de la historia, es arrastrado hacia adelante, anunciando, entonces, la llegada de un futuro que, de modo difuso, deja abierta la puerta de la esperanza por la redención, a pesar de mantener oculta la vía hacia ella.

En este sentido, la imagen del paraíso significa redención, y es en la idea de la redención en donde el concepto de historia de Walter Benjamin aparece más claro. La historia, según como la entiende Benjamin, como menciona Scholem, supone un proceso, un devenir de carácter cíclico: por una parte, el ángel de la historia anuncia un futuro que no alcanza a ver del todo, del cual no sabe a ciencia cierta si será o no parte de, si logrará por fin «entonar su himno», o si simplemente desaparecerá. Por el otro lado, el pasado se muestra como un acumulo de destrozados humanos producto del olvido, un pasado que se encuentra en decadencia, y que el ángel, impotente, desea reparar.

Es en este punto, a saber, en la constatación de las ruinas y el deseo de reconciliar la historia, en donde surge la necesidad de la redención, de la transformación del instante en la eternidad a través de la restauración mesiánica y la recomposición del lenguaje fragmentado. En este sentido, si bien la misión del ángel de Benjamin consiste, en primera instancia, en representar y servir de medio para llevar el mensaje de la decadencia, el caos y la destrucción, parte de su mensaje supone que hay una alternativa para recomponer la discontinuidad histórica que habría supuesto, primero la Caída y luego, el advenimiento de la sociedad burguesa. En cualquier caso, el ángel, por sí mismo no puede completar dicha tarea, asequible solo por Dios mismo a través de la figura del mesías.

De esta manera, el concepto de historia se configura en la concepción de Benjamin como parte de un proceso cuya culminación es mesiánica, pero que no deja, por ello, de ser simultáneamente catastrófica. Mosés (1997) plantea que este antagonismo, que en la obra de Benjamin se representa con la figura del ángel arrastrado hacia un futuro al que no puede mirar, es esencial para la figura del historiador: “escribir la historia no es recuperar el pasado, es crearlo a partir de nuestro propio presente; o más bien, es interpretar las huellas que ha dejado el pasado, transformarlas en signos es, a fin de cuentas, leer la realidad como un texto” (1997: 123).

En este sentido, la concepción cíclica del proceso de la historia supondrá una continuidad excepcional en el pensamiento de Benjamin: cada momento del tiempo supone un juicio sobre alguno de los momentos que lo precedieron, así como también una ruptura de la temporalidad histórica que lleva hacia la redención; redención que solo podrá llegar en la medida en que sea posible plantear las preguntas y encontrar los caminos para restituir y más bien, recomponer, el entendimiento del presente, del lugar que se ocupa en el mundo, en definitiva, la dimensión de la experiencia con aquello que se revela a través de la estructura del lenguaje. Esta idea de salvación, naturalmente, no se sitúa en algún punto en el fin de los tiempos, sino que más bien supone un acontecer que se va dando a cada instante, así como cada instante del tiempo también hace aparecer un nuevo estado del mundo. En este sentido, la posibilidad del cambio imprevisto aparece desde el misticismo judío en forma de una *utopía* que emerge en el presente, y que se configura, tal como la tradición judía enseña, como una posibilidad diaria; la vida es en sí misma, un ensayo de liberación con tendencia trascendental.

Reflexiones finales

Según lo expuesto, parece ser ya un hecho que la experiencia humana en la modernidad ha resultado en una ambigüedad en la que él mismo se encuentra encerrado. Pensemos por ejemplo en el desarrollo de la técnica moderna y en las implicancias que, a partir del trabajo humano y producto de él, han derivado en que, muchos autores han querido interpretar que el desarraigo del individuo viene dado estrictamente enlazado a la modernidad. Sobre esto, se vuelve necesario volver a una de las preguntas iniciales: ¿la culpa del hecho de que el individuo se haya distanciado de su esencia trascendental puede simplemente atribuírsele al proyecto moderno? ¿sería legítimo condenar a la modernidad por dicho distanciamiento? O al revés, ¿el alejamiento fue producto de la incapacidad del individuo de rescatarse la ambigüedad experiencial, dando paso al olvido del ser? Como ya se ha señalado antes, no se le puede eximir de su influencia al proceso de modernización del mundo, que trajo consigo lo que Nietzsche bien expresa a través de la muerte de Dios. Sin embargo, tampoco se puede exculpar totalmente al individuo de la responsabilidad de socavar las ideas encantadas de la realidad; se ha demostrado a lo largo de la historia que el individuo tiende a confrontarse consigo mismo buscando respuestas para el *pathos* cada vez más exacerbado, con el que se confronta, y que lo distancia de cualquier explicación metafísica y mística de su padecimiento.

Lo que este trabajo ha intentado mostrar, es que ya la experiencia humana en sí misma presenta contradicciones que vienen dadas por La Caída experiencial del individuo del Jardín del Edén, y la consecuente marginalización del lenguaje al arbitrio del signo. Como se planteó anteriormente, este momento expresa, desde una perspectiva mística, el origen del sinsentido y del padecimiento intrínseco de una humanidad despojada de su esencia. A pesar de ello, el individuo se ha adaptado y ha logrado asumir su padecimiento, abrazarlo y hacerlo propio de su experiencia, aunque con el costo de ignorar su significado. El problema del lenguaje, no obstante, no ha tenido el mismo desenlace. La tradición del pensamiento occidental ha pasado por alto lo que aquí se ha propuesto como punto de partida de la tesis inicial: en su esencia y estructura, el lenguaje es de carácter bidimensional, y una consecuente deconstrucción del lenguaje implicará comprender la existencia de una dimensión antropológica espiritual que conduce a una vía que podría devolver al hombre su esencia original extraviada en el horizonte de la existencia y la restitución del sentido de la misma. Es decir, permite llegar a la convicción de que la esencia es al creador como el creador y su creación son al lenguaje.

Precisamente, y por la forma en como ya se ha abordado dicha cuestión, resulta útil volver al planteamiento inicial, que dice relación con el problema existencial del que la filosofía no ha podido encargarse, pero que, como ya se ha mencionado, el misticismo, y en particular, la obra de Walter Benjamin han comprendido como parte de una historia fragmentada que espera su Mesías. Parte de lo que se ha querido mostrar en este artículo es que la visión mística de Benjamin permite expandir la comprensión del problema: tratar el problema de la bidimensionalidad del lenguaje y la posibilidad de una restitución metafísica de la experiencia del mundo luego de La Caída, teniendo en el horizonte, respuestas que como ya se han explicitado, se distancian de una concepción dualista de la metafísica, y ofrecen una concepción más auténtica del problema que apunta a la unificación de la experiencia con su sentido trascendental. Quizás el planteamiento que mejor resume las implicancias metafísicas y místicas de esta restitución de la relación entre lenguaje y experiencia viene dada por la idea de que el lenguaje permite la revelación de una verdad que se confirma en la experiencia. Scholem (2006) contempla esto mismo en la capacidad del individuo de interpretar el texto bíblico, a la vez que el texto en sí mismo posee una verdad que, siguiendo el planteamiento cabalista, proviene de la propia emanación del creador.

Con esta definición a la base, el diálogo aquí propuesto entre la concepción nietzscheana de la existencia y del lenguaje y la propuesta de Walter Benjamin permiten diferenciar, en un sentido amplio, los planteamientos en torno a la relevancia del lenguaje para una concepción metafísica no

dualista del problema. Ciertamente, Nietzsche (2016a) presenta, frente al problema del olvido de la dimensión estética de la experiencia y la mistificación trascendental de la vida, una alternativa que privilegia la capacidad del individuo de apartarse de sus creencias y lograr “ver” la intención encubierta que guardan los conceptos. Para Nietzsche, la retórica vendría a tomar el lugar de una definición metafísica del lenguaje, con el fin último de desentrañar el engaño dentro de las palabras, que permitiría encontrar una verdad apoyada en la singularidad y que transita hacia la experiencia estética liberadora del lenguaje y la realidad. Con esto, se puede ver que, al menos en parte, el planteamiento de Nietzsche permite comprender el problema del individuo moderno y su relación con la existencia, ya sea en forma de *pathos*, la pérdida de los referentes valóricos o de nihilismo. Pero en la medida en que nos adentramos en su planteamiento sobre el lenguaje, se deja entrever que desde la visión de Nietzsche no encontraremos una referencia al lugar metafísico y místico que ocupa la esencia antropológica del individuo en relación con el lenguaje. Al contrario, lo que se observa, es una rivalidad entre lo que significan las ideas de redención y mesianismo con la figura autoredentora que Nietzsche construye de sí mismo.

En el polo opuesto, aunque no lejos del diagnóstico en torno al carácter problemático del individuo en el mundo moderno, se encuentra Walter Benjamin, quien ofrece un punto de vista alternativo para entender la relación entre existencia y lenguaje y su consecuente vinculación. Probablemente el argumento más fuerte de Benjamin radica en la tajante idea de que la existencia es indisoluble a la naturaleza espiritual del lenguaje: existe un puente entre la experiencia de la revelación con la pregunta antropológica por el origen de la existencia. Para forjar su argumento, Benjamin (2018) expresa que el lenguaje posee en sí mismo un poder omnipotente idéntico al del creador, que a la vez se conforma como la entidad espiritual del ser humano expresado tanto como *médium* comunicativo, pero también como un reflejo del creador. Así mismo, el momento de La Caída, para Benjamin, representaría la adquisición de la conciencia individual a la vez que la pérdida de la literalidad y la originalidad que el lenguaje en su estado puro tenía, con la consecuente caída experiencial del individuo que ahora puede significar y derivar en torno al bien y el mal.

De esta manera, la reivindicación que Benjamin hace del lenguaje se encuentra lejos de agotar su significado en lo literal, sino que permite que el individuo tome su lugar y afirme su singularidad, con miras a restituir la verdad del lenguaje. No es de extrañar, que en los textos que tradicionalmente se han ligado solo a la ideología marxista de Benjamin se encuentren componentes místicos que vuelven una y otra vez a la relación entre experiencia y lenguaje. El problema que Benjamin observa en la

semiología moderna, y la idea de lucha de clases, buscan justamente referirse al problema inicial de la expulsión del paraíso y la consecuente alienación del individuo y el trabajo, así como también la noción del lenguaje como un mero depósito de signos, distanciando de la matriz metafísica del individuo y la naturaleza. Con todo esto, lo que Benjamin quiere expresar es que el lenguaje su dimensión puramente comunicacional ofrece una noción incompleta que se interesa en tratar estética y descriptivamente lo que una palabra es, mientras que una concepción metafísica no dualista del problema lingüístico presentaría la idea de que el lenguaje no es necesariamente humano, y que por lo tanto, una definición meramente comunicacional de este supondría una pérdida de su naturaleza pura.

Por esto, es que parte de la propuesta de Benjamin, apunta a la necesidad de una entidad mesiánica que restituya la unidad del sentido de los acontecimientos aparentemente accidentales de la historia que han fragmentado la experiencia de realidad. La agonía, en definitiva, que tanto el lenguaje y el individuo experimentan y expresan a través de la necesidad de una restitución de la unidad metafísica de la realidad y la vivencia de un *pathos* o padecimiento experiencial, vuelve la necesidad de restitución de todo lo despedazado una tarea asequible solo por Dios mismo a través de la figura del mesías. La mejor manera, dice Benjamin, de revertir las consecuencias que supuso La Caída tanto para el sentido del lenguaje como para la experiencia misma, es recurrir a la función mesiánica que consumaría la historia y que recompondría lo despedazado que bien expresa la figura del *Angelus Novus*. El sufrimiento del ángel tendrá su redención en el momento en que la espera por fin acabe: en el momento en que la historia se consume como un proceso cíclico que reconcilie el pasado con el presente, a través de la restauración mesiánica y la recomposición del lenguaje fragmentado, y un futuro en el que el ángel podrá por fin entonar su himno.

Referencias Bibliográficas

Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones*. Taurus.

_____. La tarea del traductor (1971). En Benjamin, W. (1971). *Angelus Novus*. Barcelona: Edhasa.

Bloom, H. (1989). Scholem. *Acta poetica*, 9(10), 329-360.

Cohen, E. (1989). El Laberinto. *Acta Poetica*, 9(1), 79-116.

De Man, P. (1989). "La tarea del traductor" de Walter Benjamin. *Acta poetica*, 9(10), 257-294.

- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas*. México D.F: Siglo Veintiuno Editores.
- Heidegger, M. (1994). Serenidad. *Revista colombiana de psicología*, (3), 22-28.
- _____. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Idel, M. (1989). Lenguaje, Torah y hermenéutica en Abraham Abulafia. *Acta poetica*, 9(10), 63-78.
- Iojai, B., & Rabí, S. (2006). *El Zohar. Volumen II*. Barcelona: Obelisco.
- Lemm, V. (2010). Animalidad, lenguaje y verdad. En Lemm, V. (2010). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales
- Lukács, G. (1916). *Teoría de la novela*. Buenos Aires: Godot.
- Mosès, S. (1997). *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem* (Vol. 5). Valencia: Universitat de València.
- Nietzsche, F. (2016a). *Obras Completas Volumen I: Escritos de Juventud*. Tecnos.
- _____. (2016b). *Obras completas Volumen IV: Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Madrid: Tecnos.
- _____. (1872) Escritos sobre retórica. En Guervós, S. (2000). *Descripcion de la retórica antigua*. Madrid: Trotta
- Sabán, M. J. (2012). *El misterio de la Creación y el Árbol de la Vida en la mística judía: una interpretación del Maasé Bereshit* (Doctoral dissertation, Universitat Rovira i Virgili).
- _____. (2018). *El Infinito y el Lenguaje en la Kabbalah judía: un enfoque matemático, lingüístico y filosófico*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Scholem, G. (2006). *Lenguajes y cábala*. Barcelona: Siruela
- Spinoza, B. (2003). *Tratado Teológico Político*. Madrid: Alianza Editorial
- Wohlfarth, I. (1989). Sobre algunos motivos judíos en Benjamin. *Acta poetica*, 9(10), 155-206.
- Wolfson, E. (1989). La hermeneutica de la experiencia visionaria: revelación e interpretación en el Zohar. *Acta poetica*, 9(10), 117-144.