

# LA TORAH: UNA LECTURA DESDE LA COMPLEJIDAD

— Alexandre S.F. de Pomposo\*

## ABSTRACT

La Torah es uno de los textos fundacionales de la idiosincrasia occidental y, para el Judaísmo, es la directriz por excelencia en todos los planos de la existencia, tanto humana como cósmica. El *pensamiento complejo* puede proporcionar un sentido especialmente rico para la exégesis bíblica e inspira a cualquier forma de pensamiento orientado a la *realidad*, incluso el pensamiento cabalístico. En filosofía, las construcciones epistemológicas de Spinoza (*Ética*) y de Rosenzweig (*La Estrella de la Redención*) constituyen dos ejemplos magistrales de la influencia de la estructura compleja de la Torah. La palabra es tan sólo un comienzo.

Palabras indicadoras: Torah, complejidad, Spinoza, Rosenzweig, estructura, razonamiento anidado, epistemología, hermenéutica, exégesis, cábala.

## ABSTRACT

The Torah is one of the foundational texts of western idiosyncrasy and for Judaism she is *the* actual directive at any level of existence, both human and cosmic. *Complex thought* can provide a sense, particularly rich, for biblical exegesis and can inspire any sort of *reality*-oriented thought, even cabalistic thought. In the philosophical realm, the epistemological constructions of Spinoza (*Ethics*) and Rosenzweig (*The Star of Redemption*) are but two masterly examples of the influence exerted by the complex structure of the Torah. The word is only a beginning.

Key words: Torah, complexity, Spinoza, Rosenzweig, structure, nested reasoning, epistemology, hermeneutics, exegesis, cabala.

## 1. INTRODUCCIÓN

La Torah<sup>1</sup> es el conjunto de los libros inspi- de conjuntos complejos de comentarios, se  
rados y de las tradiciones que, en materia han elaborado a lo largo de los siglos, tan-

\* Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, Río Rhin 56/502, Col. Cuauhtémoc, C.P. 06500, México D.F., México. alexandre@edgarmorin.org

to en *Eretz Israel*<sup>2</sup> como en la diáspora. De hecho, se consideran de igual relevancia a la *Torah escrita* y a la *Torah oral*, como los dos movimientos de una sinfonía completa, que no puede prescindir de ninguna de sus partes.<sup>3</sup> Esto último es particularmente importante porque coloca en relación directa al texto inspirado con la gran cantidad de diferentes escuelas rabínicas a lo largo de los siglos; esas escuelas se caracterizan, en lo fundamental, por las variaciones en sus formas de exégesis y de esquemas *halákhicos*<sup>4</sup> para extraer las consecuencias prácticas de las 613 *mitzvot*<sup>5</sup>. En consecuencia, existen lazos precisos en las formas de lógica discursiva, a través de los razonamientos talmúdicos y de la estructura de la Torah. La naturaleza “anidada” de dicha estructura pone de relieve el carácter complejo de estos textos.

La complejidad, como tal, que aquí consideramos de cara a la Torah, tanto escrita como oral, significa que los parámetros que la caracterizan son de índole *intensiva*, no *extensiva*. Esto es, que elementos fundamentales como el estudio de la Torah (*Talmud Torah*), el amor a Dios (*Ahavat Hashem*) y la unicidad de Dios (*Yihud Hashem*), entre otros, no se construyen aditivamente, sino que siguen la regla del “todo o nada”: si el elemento se encuentra presente, lo está en su totalidad y, como sucede con algunos pasajes, si se encuentra más de una vez, no por ello está más presente, a pesar de que discursivamente sí se puedan cuantificar las incidencias. La complejidad está plasmada en la *calidad* (cualidad), no en la cantidad. Esto, que es más que una característica, constituye el alma del texto y

le confiere una estructura particular, única, a saber, como la proyección de otra Estructura, pero esta vez pura.

Así y todo, la *estructura* de la Torah deberá mostrar en su totalidad el carácter complejo del texto inspirado, a través del análisis hermenéutico y, como parte de éste, de la *lógica* de los razonamientos ahí incluidos. En el caso del Talmud (que significa *enseñanza o estudio*), encontramos varias “capas” o niveles: la *Mishná* (aprendizaje por repetición) que comporta discusiones rabínicas elaboradas entre el siglo I a.E.C. y el siglo I E.C.<sup>6</sup>, rabinos llamados *tannaim* (enseñantes); la *Guemará* (el terminado), con discusiones que se extienden hasta el siglo V E.C.. Suelen añadirse comentarios muy posteriores como los de Rashi<sup>7</sup> e, inclusive, los de Rambam y Ramban<sup>8</sup>. Así, la tradición oral rabínica de corte talmúdico, inaugurada por los *tannaim*, viene poco más de 1.200 años después de la entrega de la Torah en el Sinaí y, se debe reconocer, los textos posteriores al Pentateuco, es decir, el *Tanakh*, no arrojan mucha luz a ese respecto. Además, a lo largo de los seis siglos que conforman la redacción del Talmud clásico (i.e. Mishná + Guemará) se da una *evolución* en el tipo de discurso (vide ad infra). Todo ello jugará un gran papel en el carácter complejo de estos escritos.

Ya que la *Torah* es un texto inmensamente intrincado, conviene seleccionar un “elemento” particularmente representativo de lo que deseamos mostrar. Ese elemento debe ser tal que se adentre en la esencia misma de la razón de ser de todo el texto inspirado. El ejemplo más patente de este

balance lo constituyen las frases que, en hebreo, se ilustran en seguida y ponen en evidencia algunos de los principios constructivos más notables de la Torah:

que me haga indigno de merecer del divino mensaje, como Abraham por Yishmael (Ismael) y mi padre Itzhac (Isaac) por Esav (Esaú)? Sus hijos le dijeron: ‘Shema Yisrael, Escucha Oh Israel (el apodo de Yaacov), el

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד:

בְּרוּךְ שֵׁם כְּבוֹד מְלִכּוּתוֹ לְעוֹלָם וָעֶד

La primera frase<sup>9</sup> proviene de *Devarim* (Deuteronomio) 6, 4, esto es, que proviene de la Torah escrita; la segunda frase<sup>10</sup> proviene del tratado *Pesakhim* 56a del Talmud y suele recitarse en voz baja. Este segundo texto es citado a manera de *midrash*, una historia homilética, que a su vez hace eco a una *aggadah*, historia homilética y exegética, de la siguiente manera:

Señor es nuestro Elokim, el Señor es Uno; con lo que querían decir, ‘Así como en tu corazón Él no es sino Uno, así en nuestros corazones no es Él sino Uno.’ Después de lo cual Yaacov declaró: ‘Bendito sea el Nombre de Su Glorioso Reino por siempre jamás!’<sup>11</sup>

“Llamó Yaacov a sus hijos y dijo: ‘Reúnanse, que les referiré lo que les acontecerá en los días postreros’ (Gen. 49, 1). Yaacov buscaba revelar a sus hijos los días postreros, es decir, la llegada de *Mashiakh* (Mesías), pero la *Shekhinah* (la Divina Presencia) había salido de él y, en consecuencia, era incapaz de profetizar. Dijo: ‘¿Hay acaso, no lo permita el Cielo, alguna mancha en mi familia,

Texto muy significativo que muestra de manera muy clara el papel de la tradición oral de los escritos talmúdicos. Así, el notable ejemplo de la oración central del judaísmo nos servirá para mostrar la naturaleza compleja de la Torah: sin esa *actitud*, porque la complejidad es ante todo una actitud, resulta sencillamente imposible siquiera acercarse a la dinámica perpetua de su Verdad (*Emet*)<sup>12</sup>.

## 2. LA LÓGICA RABÍNICA: LO LINEAL Y LO ANIDADO

De lo mencionado al vuelo en la introducción, deberemos justificar una *lógica* que sea digna de ese nombre, como puerta de entrada en la *estructura* de la Torah. Aquí

entenderemos por “lógica” el sentido más lato del término, a saber, la forma en que, partiendo de una o varias premisas, se llega a una o a varias conclusiones; matemática-

mente, se trataría del concepto de *función*, a saber, la forma concreta de relación entre un dominio y un contradominio. Si esa relación es precisamente biunívoca, tendríamos lo que se llama una función clásica. Pues bien, se trata aquí de saber si, en los textos de la Torah, las “premisas”, verdadera e invariablemente, implican la “conclusión”. Esto significa que podemos hacernos las preguntas de si tenemos o no el derecho a sacar la supuesta conclusión de las premisas dadas y de si esas premisas conducen forzosamente a la conclusión. De esa manera se busca justificar el argumento; si este objetivo se alcanza, podremos confiar en las inferencias así creadas. En cambio, si nos encontramos en el caso contrario, es decir, que las inferencias no son completamente confiables, nos encontraremos ante discursos puramente retóricos y sin valor argumentativo. Esto es sumamente importante tanto en la Torah escrita como en la Torah oral, porque el carácter vinculatorio de las *mitzvot* procede del rigor en la lógica inferencial. Generalmente el procedimiento para la justificación de un argumento sigue a la *reductio ad absurdum*, directa o indirecta, a algún o a algunos argumentos que son más inmediatamente evidentes, más fáciles de asimilar mentalmente (de cara a la transmisión en ciertos medios), más simples y más universalmente conocidos y reconocidos.

Así, se puede hablar de varios tipos de razonamiento; sin embargo mencionemos sólo algunas de las formas más recurrentes en la Torah. El argumento *a fortiori* (*kal va'omer*), que consiste en dos premisas, la mayor y la menor, y una conclusión; desde

luego, el argumento está configurado por cuatro términos o tesis: la mayor, la menor, la media y la subsidiaria. Nada nuevo con respecto a la lógica formal aristotélica. Lo que llama la atención, en el caso de la Torah, es que a pesar de que este tipo de argumento es esencialmente *cuantitativo*, la tesis media constituye una *cualidad* que se posee o es implicada por cada una de las otras tres tesis. Ese es el punto en el que se origina la complejidad. Podríamos evocar muchos ejemplos de esto en la Torah, incluyendo al mismo *Shema*; no obstante, mencionemos un caso muy obvio de *Bemidbar* (Números) 12, 14:

“Pero Hashem le replicó a Moshé: ‘Si su padre le escupiera en la cara, ¿no quedaría humillada por siete días? ¡Pues entonces que permanezca en cuarentena fuera del campamento durante siete días, y después podrá volver!’”

El razonamiento talmudista procede como sigue:

“La desaprobación divina es más seria que la de un padre; la desaprobación paterna es lo suficientemente seria como para provocar el aislamiento vergonzoso durante siete días; luego entonces, la desaprobación divina merece el aislamiento vergonzoso durante siete días.”<sup>13</sup>

Es evidente que, en este pasaje, priva lo *intensivo* (pena de igual duración proveniente del rechazo paterno o divino) y no lo *extensivo* (que implicaría una pena eterna de

parte de lo divino, en contraposición a los siete días por la ofensa paterna). Este ejemplo ilustra muy bien el principio de suficiencia, bien conocido por los rabinos, que pone límites a las inferencias cuantitativas, bloqueando las expectativas de proporcionalidad. Así, la “deducción” rabínica obedece a una lógica no estrictamente formal sino compleja, es decir, *dialógica* (vide ad infra). Es muy notable que en toda la Biblia, los argumentos *a fortiori*, en general, no incluyen más que una premisa menor y una conclusión; esto se debe a que la premisa mayor se suele aceptar tácitamente y queda como tarea para que la reconstruya el lector. Ello significa que no está en el texto, sino que permanece sobreentendida, es decir, necesaria para la comprensión de los pasajes en cuestión, como argumento *a fortiori*, algo que hacemos de manera natural. Sin este ardid, no es posible suponer una relación de lógica deductiva entre la premisa menor y la conclusión, que es lo que constituye a final de cuentas el texto analizado.

Es evidente que la veracidad de la conclusión que se obtiene dependerá siempre de la verdad de las premisas, aun cuando formalmente ese tipo de premisas implique cierto tipo de conclusión. Si las premisas son verdaderas, la conclusión también debe serlo; pero si las premisas son falsas, la conclusión no forzosamente deberá ser falsa también en sí misma, puesto que podría ser correcta por otras razones. Eso es cierto en cualquier razonamiento, no sólo en el caso del razonamiento *a fortiori*. La línea de estas evidencias siempre ha sido reconocida por los rabinos, fundamentalmente, por medio

de la llamada “doctrina de la objeción”, según la cual es posible, tan frecuentemente como se desee, poner en duda una deducción formalmente válida, demostrando que, al menos, una premisa dada es menos general de lo que pretende o de lo que aparenta, o simplemente incierta o falsa. Se debe notar de inmediato que mientras que el argumento *a fortiori* es un ejemplo de argumento deductivo, bien anclado en la Torah, bien utilizado, explicitado y comprendido por los rabinos en la Torah oral<sup>14</sup>, los argumentos inductivos se empleaban frecuentemente, pero nunca fueron abiertamente subrayados por los rabinos, a pesar de que su origen fuese bíblico. La confirmación o la eliminación de una hipótesis, por medio del recurso a la evidencia, también está presente en la Torah, como en el importante caso de la definición de *profecía* y *profeta*. Hay aquí un antecedente importante a la metodología preconizada por Francis Bacon (1561-1626) para probar las tesis científicas, es decir, el método hipotético-deductivo.

Desde luego, el método bíblico se distingue por su campo de aplicación, que es más específico (la profecía); sin embargo, si se considera el hecho de que en el Judaísmo la *profecía* tiene el papel de ser el modo cognitivo más elevado, se puede, por medio de un argumento *a fortiori*, generalizar este procedimiento de evaluación a todos los otros modos del pensamiento, como los razonamientos rabínicos y, más ampliamente hablando, los razonamientos científicos y de cualquiera. Se trata de una verdad epistemológica ineludible, el corazón de la lógica inductiva, que no es ni justificada ni rechazada por decreto divino. Así como para

el argumento *a fortiori*, debemos admitir que su concretización en la Torah no tiene como fin el justificar, sino el representar una aplicación. Nos estamos refiriendo a las formas del pensamiento, de las que el ser humano tiene naturalmente necesidad para asimilar su experiencia del mundo y, con ello, construir un saber abstracto que le corresponda. A final de cuentas, no se pueden aceptar contradicciones entre nuestras teorías, religiosas o de cualquier otro tipo que sean, y los datos de la experiencia pura: todas nuestras creencias y conocimientos deben estar en armonía.

En definitiva, las doctrinas y las leyes (de cara a las *mitzvot*) formuladas por los rabinos, pueden y deben ser evaluadas por medio de estos principios inductivos; no se encuentran al margen de la universalidad y de la fuerza de convicción lógica de esos argumentos que, además, el mismo Moshé nos instruye en *Devarim* (Deuteronomio) para la evaluación de las profecías. Existen otros pasajes de la Torah, concernientes al testimonio y a los juicios en los tribunales,

en donde se confirma este apego firme a la verdad objetiva, contra cualquier influencia o presión de factores tanto interiores como exteriores.

Así y todo, todo lo observado hasta aquí, no constituye una camisa de fuerza para la Torah, como si se viera “obligada” por las reglas de la lógica; simplemente queremos constatar que las condiciones de la complejidad se encuentran presentes. Como ya mencionamos, las “variables” intensivas prevalecen sobre las extensivas y eso facilita la respuesta entre las diferentes partes del todo, en una estructura verdaderamente dinámica, no estática. El ejemplo capital del *Shema*, mencionado en la introducción, constituye un referente magistral para poder ver claramente los elementos que forman la exégesis (hermenéutica), eminentemente compleja, de los diferentes niveles de conformación textual. Veamos ahora cómo sucede este movimiento, en apariencia cíclico, que siempre conduce a innovadores estadios de coherencia y, por ende, de estructura.

### 3. LA HERMENÉUTICA Y LA KABBALAH

La contextualización general de la hermenéutica, o de la exégesis en el caso del análisis bíblico, tiene presupuestos a partir de los cuales despliega su visión. Así, podemos decir que:

- los supuestos hermenéuticos van de la mano con el pensamiento que se tenga acerca del *tiempo*;
- la circularidad lineal se relaciona con la poética (a)temporal;
- como telón de fondo, al menos, la exégesis se guía por la luz de lo que busca, es decir, la verdad: antes de *alef* es en donde los comienzos terminan; en *mem* es el retorno hacia adelante; después de *tav* los finales comienzan.

En esta serie de puntos hemos considerado el juego cabalístico alrededor de la palabra hebrea *emet*, verdad, conformada por las letras *alef*, *mem*, *tav*, es decir, la primera, la intermedia y la última del alfabeto (alfabeto).<sup>15</sup>

Del primer señalamiento se puede inferir (como se detallará más adelante) la cadena de asociaciones: tiempo ® hermenéutica ® comprensión ® complejidad. El tiempo, en su carácter irreversible, abiertamente asimétrico, implica la lectura de la realidad desde la realidad de la conciencia, que es lo que es de suyo la hermenéutica y la comprensión viene como consecuencia de asumir la presencia del intérprete en lo interpretado (no al grado del subjetivismo). Todo lo que así queda concatenado, especialmente lo último, es lo que llamamos *complejidad*. Las letras del *alefbet* no sólo son las grafías características de una cultura dada: la Kabbalah (o Cábala) constituirá la tradición de la interpretación de esas grafías a cuatro niveles: literal, moral, analógico y mistagógico.

El hilo conductor que corre a lo largo del paisaje del esoterismo judío asume al hebreo, la lengua sacra, como el lenguaje cósmico o natural; los cabalistas postulan, formalmente, una conexión intrínseca entre el lenguaje y el ser, que se apoya, a su vez, en la correlación asumida entre la letra y la substancia.<sup>16</sup> Desde el punto de vista cabalístico, todo lo que existe en el mundo, examinado con *el ojo del corazón* (i.e. a través de la visión mística), no es más que la variedad de las permutaciones de las veintidós letras hebraicas, ellas mismas envueltas en

el *tetragrámmaton* YHWH (i.e. yod – he – vav – he). En la Torah y, muy en particular, en el Nombre de Hashem, sucede como en la lectura del ADN y sus diversos niveles de enrollado al interior del núcleo de las células. La razón de ello es, teleológicamente hablando, la minimización del espacio ocupado para un máximo de información contenida, expresable y comunicable: es la única palabra que se repite en el *Shema*. Así, la exégesis desde la Kabbalah resulta de la intersección de dos corrientes conceptuales, de las que emerge a la luz la complejidad que, desde siempre estaba ahí pero que nuestros modelos lineales de interpretación no permitían leer: por una parte, la disparidad entre la *apariencia* que es verdaderamente aparente y la *verdad* que es aparentemente verdadera (enigma metafísico entre la trascendencia y la corporeidad, base del “idealismo” platónico); por otra parte, el credo de que el mundo fue creado por medio de la Torah (cf. *Jubileos 12, 26*)<sup>17</sup>. La materia sería, entonces, la coartada (la capa o el velo) a través de la cual se ocultan y se revelan, concomitantemente, las formas luminosas y las sombras de las letras hebreas. En otras palabras, los objetos temporales pueden estar constituidos para la conciencia, sólo porque la conciencia comporta en sí misma la temporalidad.

Como consecuencia de todo lo anterior, la exégesis se debe realizar pensando el tiempo, en su naturaleza o, de otro modo, las suposiciones hermenéuticas carecerán de sentido (dirección y objetivo). ¿Cómo se puede distinguir el tiempo de la narración, con respecto a la narración del tiempo?<sup>18</sup> El carácter irreversible de la flecha del tiem-

po tiene pesadas implicaciones en la forma de interpretar los textos inspirados, que no por ser inspirados dejan de estar sometidos a las mismas reglas de escrutinio de cualquier codificación humana. Así, para Aristóteles el tiempo no es otra cosa más que el número del movimiento... Sin embargo, “estamos tratando con una relación secuencial compleja que no exhibe ninguna propiedad de cantidad, cualidad, relación o modalidad.”<sup>19</sup> En realidad, este tratamiento se asemeja mucho al que hicieron Whitehead y, sobre todo, Husserl, entendiendo al tiempo como un proceso direccional constituido por “patrones de concurrencia”, en lugar de patrones auto-sostenidos, momentos intermonádicos secuencialmente encadenados en la línea del tiempo. Independientemente de la concepción heideggeriana del tiempo como condición ontológica de la posibilidad de la comprensión del ser, vendremos a ella más adelante, podemos afirmar que la única manera de trascender la palabra es... con la palabra. Esa es la única forma en que el silencio eterno puede ser eternamente hablado.

Se deben distinguir, con el fin de unirlos después, los pensamientos de San Agustín y de Sto. Tomás de Aquino. El primero afirma que

“... tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras”<sup>20</sup>

En cambio el Aquinate dice:

“En Dios se encuentra todo lo que pertenece al orden de lo subsistente o de la esencia o del ser mismo. En efecto, no ser en alguna cosa le conviene en cuanto que es subsistente; ser algo le conviene en cuanto que es esencia, y ser en acto debido al ser mismo”.<sup>21</sup>

Según estos dos autores, todo parece indicar que el *presente* sólo se puede entender en el tenor del *ser*, en implicación recíproca. Otro antecedente interesante lo constituye el pensamiento de Plotino; este pensador neoplatónico consideraba al alma como el *lugar del tiempo* o, más específicamente, definía al tiempo como una cantidad en el alma (*distentio ipsius animi*)<sup>22</sup>. De hecho, si despojamos el discurso agustiniano de su lenguaje estrictamente teológico, lo que queda es el fundamento filosófico de la fenomenología del tiempo (de la conciencia íntima del tiempo) de Husserl.<sup>23</sup> Para Agustín, el tiempo es indicativo no de los objetos externos sino del modo psíquico a través del cual esos objetos se *presentan* en la mente humana; en cambio, para Husserl, el alma es nuestra idea psíquica del cuerpo, “cuerpo” que no denota a la masa física, que es cuantificable y medible, simple, sino al sentido fenomenológico de lo corpóreo como *presencia vivida*, calificable y no medible, complejo.

\* Publicado originalmente en: Plašienková, Zlatica (ed): Evolution-Science- Religion: Teilhard de Chardin's inspirations in contemporary world. Bratislava: Comenius University Press, 2017, pp. 250-265. (ISBN 978-80-223-4424-1).

\*\* Facultades de Filosofía y Letras, y de Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina.

El valor positivo acordado al *cuero* en el simbolismo cabalístico, reflejado en el uso reiterado de imágenes antropomórficas para referirse a la Divinidad, imágenes que ocasionalmente adquieren una tonalidad intensamente erótica, se relaciona con la naturaleza textual de la corporeidad, la cual, a su vez, reposa sobre la asunción que concierne a la naturaleza corpórea de la “textualidad”. Esta perspectiva revierte la idea general en la aproximación alegórica frecuentemente asumida en los antropomorfismos, escriturísticamente promovidos por los exegetas rabínicos medievales. Así y todo, la atribución de imágenes corpóreas a una Divinidad incorpórea, indica que el cuerpo real, el cuerpo en su más abstracta “tangibilidad”, es la letra (principio de encarnación poética).

El punto decisivo es que existe una afinidad entre la textura del tiempo y el contorno de la verdad de Dios: así como no se puede preguntar acerca de la proposición de que Dios es la verdad, ya que esa verdad se capta intuitivamente, de igual manera no se puede preguntar sobre el tiempo, como la verdad del tiempo, primordialmente manifiesto en el *nunc stans*, el momento que deviene eternamente en la “eternidad” del ser, no es racionalmente discernible. No obstante, dice San Agustín:

*“Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quærat, scio; si quærenti explicare velim, nescio...”*<sup>24</sup> (Confesiones XI, 14, 17)

Husserl interpreta la frase del obispo de Hipona identificando la dificultad para de-

terminar la naturaleza del tiempo, pues no radica en el hecho de sufrir los eventos (en ese sentido todos sabemos qué es el tiempo), sino en rendir adecuadas cuentas de la conciencia del tiempo. Concretamente, se trata de hallar la articulación entre la objetividad temporal y la conciencia subjetiva del tiempo. De cierta manera, San Agustín se anticipó a lo que Bergson llamó *expresividad del tiempo como el impulso creador del ser, el élan vital, la duración pura*.<sup>25</sup> A final de cuentas, lo que hemos venido haciendo en los últimos trescientos cincuenta años no es más que un isomorfismo entre el espacio (la recta de los números reales) y el tiempo (con su peso de instante), con la finalidad de construir una temporalidad medible, es decir, lineal. Es necesario pasar de la noción bergsoniana del tiempo como duración interna, al análisis fenomenológico husserliano, más técnico, de la fluidez temporal adscrita a la estructura intencional de la conciencia interna del tiempo, al momento de interpretar los textos de la Torah; sólo así se pondrá en evidencia su carácter complejo. La complejidad en la Torah es, en esencia, conciencia del tiempo interno y coherencia temporal.

Es justamente el estatus privilegiado del tiempo una de las mayores contribuciones de la fenomenología a la filosofía. Aun cuando las ciencias básicas ya hablaban del tiempo desde hace siglos, lo hacen como refiriéndose a un parámetro, es decir, a un número y, en lo que concierne a una lectura desde la complejidad, no contribuyen en nada a la exégesis de la Torah. En cambio, en la filosofía la reflexión acerca de la temporalidad, sin llamarse *fenomenología*, sí

es muy antigua. En el caso de Plotino, esa mediación fenomenológica del tiempo reposa sobre dos bases, a saber, la conjetura platónica de que el tiempo es la imagen moviente de la eternidad, por un lado y el rechazo a la idea aristotélica del tiempo como medida del movimiento de los cuerpos, con respecto al antes y al después, por otro lado. Sin embargo, siglos más tarde, Thomas Hobbes reiteró la concepción aristotélica afirmando que “conforme un cuerpo deja un *fantasma* en la mente, así también un cuerpo movido deja un fantasma de su movimiento, a saber, una idea de ese cuerpo pasando de un espacio a otro en sucesión continua<sup>26</sup>. Y esta idea, o fantasma, es lo que yo llamo tiempo.”<sup>27</sup> Una idea aún más aguda fue formulada por Proclo de Constantinopla<sup>28</sup>:

“Antes que las cosas eternas existe la eternidad; y antes que las cosas temporales, existe el tiempo... Ya que las cosas eternas son múltiples, así como las temporales; las primeras tienen una eternidad por participación y las segundas un tiempo que se reparte. Pero previo a éstas están la eternidad indivisible y el tiempo uno; son la eternidad de las eternidades y el tiempo de los tiempos, ya que *generan* los términos participados.”

Así y todo, si el tiempo es más que la medida del movimiento, es entonces una medida de la finitud. Siendo así, el tiempo “crearía” espacio... De hecho, Proclo (a diferencia del resto de los neo-platónicos) consideraba al tiempo no sólo como una “noción oscura” ligada al movimiento del alma (medible),

sino que vislumbraba a la esencia del tiempo como algo más divino que la esencia del alma. Para el mismo pensador neoplatónico el modo más perfecto de la actividad temporal, el “lugar” en donde el tiempo y la eternidad se intersecan, donde la eternidad es eternamente temporal y el tiempo es temporalmente eterno, queda asignado al alma del mundo (*anima mundi*)... El alma con la cual comienza la medición temporal, tiene a la totalidad del tiempo por medida. En el ejemplo evocado en la introducción, el *Shema*, la primera palabra, *Shema*, escucha, se relaciona dialógicamente con la última (de la primera frase), *Ekhad*, uno: la escucha es el más elevado grado del silencio que, lejos de simplemente acallar las vibraciones del discurso, reconoce en éste el despliegue del espíritu en el tiempo y, por eso, a la unidad de medición le llama *segundo*, lo que viene después de lo primero, siendo el *principio* (Bereshit – creación) lo que garantiza el paso y, de esa manera, lo *uno* más que la “unidad” es la “unicidad”. Por eso el hombre está en el mundo, como el mundo: no sólo para saber de esa unicidad de Hashem, sino para recorrer el camino desde *Shema*, hasta *Ekhad*, desde la actitud (acción) de escucha hasta la unicidad absoluta; la única letra presente en cada una de las cuatro palabras intermedias tiene una letra *yod*, la más pequeña del alfabeto y letra con la que comienza el Nombre del tetragrámaton. Así, la exégesis cabalística de la primera frase del *Shema* revela la complejidad de la Torah en el acompañamiento de Hashem por la trayectoria humana por el mundo: la letra *shin* de *Shema* está en *Bereshit* (la primera palabra de la Torah) y la letra *alef* de *Ekhad* está en *Israel* (la últi-

ma palabra de la Torah) y, cabalísticamente hablando, la Palabra, es decir, la Torah y Hashem, son Uno.

Hay un parecido desconcertante con el teorema de la recurrencia de Poincaré (1890)<sup>29</sup>: para casi todas las condiciones iniciales posibles, un sistema dinámico conservativo cuyo espacio de fases es de volumen finito, volverá a pasar, a lo largo del tiempo, tan cerca como se desee de su condición inicial y, de esta manera, el estado se repetiría. “A lo largo del tiempo” significa un tiempo muy largo; el tiempo de la recurrencia de Poincaré es extremadamente largo, muchos órdenes de magnitud por encima de la edad del universo (~13,8 ´ 10<sup>9</sup> años)<sup>30</sup>.

Sin embargo, en lo referente al tiempo, Husserl construyó parte de su pensamiento sobre la posición de Kant, superándola pues trata con la doble intencionalidad de la retención y de la constitución del flujo de la conciencia. Esa doble intencionalidad es la que forma la conciencia constitutiva del tiempo y, en ella, se constituye a sí misma. Hay un símil, en definitiva, entre lo que afirma Husserl y lo que en Kabbalah se denomina *emanación* (ha-Atziluth). El flujo de la conciencia que constituye al tiempo inmanente no sólo existe sino que es notablemente así y está inteligiblemente moldeado, de tal suerte que la *auto-apariencia* del flujo necesariamente existe en él y, por lo tanto, el flujo mismo debe necesariamente ser aprehensible en el fluir. En otras palabras, en el flujo de la conciencia, que no puede aislarse de la conciencia del flujo, *constituyendo y constituido* coinciden.

Espacio y tiempo matemáticos son sólo abstracciones ideales, “intuicionables”, que se construyen al margen de la experiencia, basándose en la revelación precategórica del mundo circundante.<sup>31</sup> El todo fenomenológico se localiza en las unidades de coexistencia, que se adhieren para formar la corriente de la conciencia. La unidad (y la unicidad de *Ekhad*) que se experimenta así es la unidad de cambio, es decir, la unidad que emerge como la constancia del cambio, la novedad de cada instante, recurrentemente duradero como el presente habiendo pasado a la presencia inmediata de lo que nunca ha sido. Ese es el fruto de la perspectiva del pensamiento complejo en la exégesis de la Torah. En consecuencia, nunca deberíamos olvidar que las categorías de permanencia<sup>32</sup> y cambio no forzosamente son antinómicas; eso es lo que sucede, siguiendo a Bergson en ello, cuando el cerebro se “ve” a sí mismo. De esta forma, el núcleo del idealismo trascendental de Husserl queda expresado en la propia afirmación que hace el maestro moravo: “En la actitud pura enfocada en las correlaciones, creada por la suspensión del juicio (*epojé*), el mundo, lo objetivo, se convierte él mismo en algo subjetivo.

Todo ello implicaría, posiblemente, que debemos considerar una realidad anidada en lugar de una realidad lineal. La idea de *intencionalidad* de Brentano debería verse completada por otra, a saber, la de “extensionalidad”. Husserl describe al Yo de la presencia inmediata del presente, que se identifica con la “esfera primordial duradera”, en la evocadora elocución “estáticamente fluyente presente”. Este giro de fra-

se significa atravesar las polaridades de la estasis y del movimiento, de la substancia y del proceso, de la cosa y del evento. Esta concepción nos recuerda el concepto prigoginiano de lo que es una *estructura disipativa*.

Husserlianamente hablando, la “depre-sentación” de la “presencia prima” de uno mismo en una “mera presencia prima presentificada” marca el corrimiento del Yo singular hacia el Yo comunal de la *intersubjetividad trascendental*, una transformación que hace posible la correlación eidética de sujeto-objeto en el campo noético/noemático de la conciencia antes de la distinción entre el sujeto y el objeto y en la supuesta constitución del segundo como una expresión del primero.<sup>33</sup> Esto es fundamental en la hermenéutica de la interrelación entre el hombre y la Torah: esa es la razón de que un texto inspirado, siendo un texto, no lo es en el sentido literario del término.

El hecho es que una vez que un sistema falla en su tarea de cambio, fenece: la unidad de inmanencia se da no a través de una concatenación serial de momentos discretos, sino a través de la co-herencia de experiencias vividas, sucesivas y coexistentes en la conciencia, el flujo del tiempo, que siempre es conciencia del presente, aun cuando ese presente sea co-presentemente pasado y futuro. Dos citas deben aclarar esto:

“Es evidente que cada *punto temporal* tiene un antes y un después, y

que los puntos y las secciones extendidas que están antes no pueden comprimirse a la manera de una aproximación al límite matemático, como el límite de la intensidad... Un ahora es siempre y esencialmente un punto – orilla de una medida de tiempo.”<sup>34</sup>

“El flujo de los modos de conciencia no es un proceso; la conciencia del ahora no es, ello mismo, ahora. La retención que existe ‘junto’ con la conciencia del ahora no es “ahora”, no es simultánea con el ahora y no tendría sentido decir que lo es. La *memoria* es una expresión que sólo se refiere a un objeto temporal constituido. La *retención*, por otra parte, es una expresión utilizada para designar la relación intencional, de una fase de la conciencia a otra; y en este caso, las fases y las continuidades de la conciencia no se deben ver como objetos temporales en sí mismos.”<sup>35</sup>

La concepción husserliana del flujo de la experiencia presupone la *irreversibilidad del tiempo*, es decir, que cada momento muestra el carácter de una mónada que no puede repetirse. Hacer el presente se relaciona con la habilidad cognitiva de la conciencia humana para volver inminentes los ideales atemporales, a través de la varianza temporal de los actos intencionales. Así, la complejidad de la Torah lleva de suyo esos ideales atemporales, eternos.

## 4. SPINOZA Y LA GEOMETRÍA

En su *opus magnum*, *Ética*, Baruch de Spinoza (1632-1677) plasmó lo más depurado de su pensamiento, no sólo en materia de lo que sería un modelo del razonamiento humano sino en cuanto al lugar, si se puede hablar así, que le corresponde a dicho razonamiento en el contexto de la totalidad de las cosas. Sin embargo, en la admirable construcción que es esa obra maestra, no son pocas las trazas de un pensamiento judaico, plagado de elementos cabalísticos; así, tener conciencia de esos elementos es importante para poder abordar un análisis completo. Aquí sólo consideraremos tres elementos representativos, a saber, la concepción spinozista de la divinidad como un triple infinito, la frase multicommentada, *Deus sive natura* (Dios, o lo que es lo mismo, la naturaleza), que injustamente le ha valido el calificativo de “panteísta” y, finalmente, la estructura misma de la obra, inspirada en los *Elementos* de Euclides. Por eso es necesario considerar algunas distinciones necesarias para avanzar en la comprensión de la impronta de la complejidad de la Torah en la obra del genio neerlandés.

La Torah hace referencia a las 613 *mitzvot* contenidas en ella con diferentes expresiones como decretos, leyes, preceptos, palabras, etc. Dichas expresiones, lejos de ser sinónimos, constituyen diferentes categorías de mandamientos, cada uno con su propio significado. En cuanto al *grado de comprensión racional* que podamos adquirir respecto de los mandamientos, estos se dividen en: *Edot* – testimonios, *Mishpatim* – disposiciones de sentido común y *Jukim* –

decretos. Los primeros son aquellos sobre los que la Torah da testimonio de su sentido; así, los mandamientos relativos a las Festividades, la Torah ordena observarlos y nos proporciona a la vez el sentido de los mismos, pudiendo tener la función de recordatorio, o de código de identificación, o de motivación espiritual. Los *Mishpatim* abarcan todas las normas de orden común para el desenvolvimiento normal de la sociedad, como en el caso de la prohibición de robar; se trata de mandamientos de incuestionable valor social. Y, finalmente, los *Jukim*, son los mandamientos que tienen el estatus de decreto, pues la razón humana no puede aprehenderlos por sí sola, ni la Torah le ofrece a nuestro intelecto razón alguna para su observancia, como es el caso, por ejemplo, de “la vaca colorada” mencionada en *Bemidbar* (Números) 19, 2.<sup>36</sup> Se trata de mandamientos que trascienden nuestra lógica y, la única motivación para llevarlos a la práctica, es la firme disposición de someternos a la Voluntad divina, aquella fuerza superior, impenetrable para la estrecha y limitada mente humana. Cuando la cita mencionada dice “este es el decreto de la Torah”, dicho decreto tiene una importante connotación, a saber, que todos los mandamientos de la Torah, incluso aquellos que satisfacen la sed racional de nuestro intelecto, deben ser observados como si fuesen decretos; es decir, la observancia por la observancia en sí, porque la lógica de los preceptos, o el beneficio que se pueda derivar de ellos, son vestimentas accesorias que envuelven a la esencia. En cambio, la observancia de un precepto como simple y pura

*expresión* del cumplimiento de la Voluntad de Dios, porque la esencia de los preceptos es justamente Su voluntad y no su sentido lógico, nos permite trascender el ropaje exterior y captar la esencia. Se trata de la fe que trasciende la barrera de la razón, la fe que permite explorar lo definitivo.

Spinoza conocía perfectamente el papel que cada uno de los niveles de ordenanza de la Torah jugaba. Sin embargo, para el filósofo, la fe así comprendida resultaba denigrante para la naturaleza humana por el hecho de que, así, la razón quedaría totalmente borrada<sup>37</sup>. Para Spinoza nada estaba en sí oculto, a menos de que nosotros lo ignorásemos; el mejor ejemplo de ello lo constituye la infinitud de atributos de la divinidad, aunque nosotros conozcamos sólo dos, a saber, la voluntad y el entendimiento. Por eso, para él, el acto ético por excelencia es el conocimiento y esa es la razón de que se inspire en los *Elementos de geometría* de Euclides, la ciencia de las proporciones, la única capaz de rendir cuentas de una manera adecuada acerca de la relación con el otro. En efecto, no es posible realizar la proporción de uno mismo sin pasar por el otro. Ahora bien, la proporción del Todopoderoso está fuera de toda proporción; sin embargo, Spinoza lo sabe muy bien, existe a través de la Torah la certeza de una relación entre el Creador y su creatura, el hombre, por medio de la revelación (vide ad infra lo referente a Rosenzweig). Pero, si la única medida de esa relación es la desmedida, Hashem debe ser no sólo perfecto, inmutable, indiviso, eterno, omnisciente, etc., sino que debe ser *infinito* en sí. La paradoja generada por la razón del hombre, finita, que alcanza la intuición del

infinito, le conduce a un ardid extremadamente ingenioso: el triple canto querúbico de *Kadosh, Kadosh, Kadosh, Adonai Tzevaot, Meloh Khol ha'aretz kevodo* (Santo, Santo, Santo es el Eterno de los Ejércitos, la tierra pletórica está llena de Su Gloria; cf. *Yeshayahu* [Isaías], 6, 5), es traducido en el sistema spinozista como la Substancia única e infinita, con un número infinito de atributos, cada uno de ellos infinito<sup>38</sup>.

La estructura de la obra está definitivamente inspirada en la construcción euclidiana: en el segundo hay definiciones, postulados y nociones comunes; en el segundo están las definiciones y los axiomas, seguidos de las proposiciones y sus respectivas demostraciones. Ocasionalmente Spinoza intercala *escolios* en los que, con un lenguaje más discursivo y menos formal, comenta las consecuencias de lo que ha demostrado hasta entonces. El punto de partida de Spinoza es que la idea de *causa sui* conduce al concepto de *substantia*, como una entidad auto-existente y auto-inteligible; lo primero significa que es concebido como existente en sí mismo, mientras que todo lo demás es concebido como existente en esa entidad y lo segundo significa que es comprendido por medio de sí mismo, sólo Dios explica a Dios, mientras que todo lo demás se concibe como comprensible por medio de Él. La complejidad surge del hecho de que ambas propiedades, a saber, la existencia y la inteligibilidad, son *modos finitos e infinitos*, es decir, que sucede un cruce entre las dos propiedades, generando modos de existir y de "inteligir". El orden y la conexión reinante entre los objetos físicos son los mismos que gobiernan el mundo psíquico, establecien-

do un paralelismo estricto entre las cosas y las ideas, paralelismo que se expresa en la univocidad de la coincidencia en la substancia única e infinita. Los *modos* son, de esa manera, estructuras transitorias que se definen sólo por un tiempo, procedentes de la substancia y retornando a ella, como una especie de *estructura disipativa* como las que las ciencias básicas describen hoy en día en el terreno de las ciencias de la complejidad.

A pesar de que los ejemplos anteriores muestran de una manera clara que la estructura del pensamiento spinozista en la *Ética* hereda pautas de complejidad provenientes de la propia naturaleza compleja de la Torah, existe un elemento engarzado totalmente en ese pensamiento, a saber, el que ha servido como estandarte para etiquetar a la filosofía de Spinoza e incluso para manifestar una rabiosa oposición contra su sistema de pensamiento. Nos estamos refiriendo al conocido *slogan* que reza, en lengua latina, *Deus sive natura*.<sup>39</sup> Esta frase es mencionada sólo tres veces en la *Ética*<sup>40</sup>, pero la forma más elocuente es la que trata Spinoza en la Proposición IV del libro IV, *De la esclavitud humana o de las fuerzas de los sentimientos*:

“Es imposible que el hombre no sea una parte de la Naturaleza, y que evite sufrir otros cambios que no puedan comprenderse sólo por su naturaleza y de los que es la causa adecuada”

La demostración proporcionada por Spinoza hace pensar que la *Naturaleza* a la que

se refiere es la *natura naturans* y no la *natura naturata*.<sup>41</sup> Las consecuencias de esta aclaración son enormes: la más importante es que la *eternidad* es una experiencia individual<sup>42</sup>, como lo subraya el mismo Spinoza:

“[...] sentimos y hacemos la experiencia de que somos eternos.”<sup>43</sup>

De inmediato se debe notar que Spinoza habla de *sentir* y de *experimentar*, no de *conocer*; de igual modo, la cita refiere la *eternidad* y no la *inmortalidad*. Con esto, Spinoza mantiene un lazo muy sólido con las creencias en el Judaísmo, que no acepta al texto del libro de la Sabiduría en el corpus canónico de sus textos inspirados<sup>44</sup>. Sin adentrarnos en esta profunda temática, nos basta con saber que, al menos en este punto, el tratamiento spinozista se relaciona biunívocamente con la complejidad de la Torah.

En este punto es conveniente recordar una de las más claras concepciones que de la complejidad se han formulado:

“La complejidad es una propiedad de los sistemas que, para condiciones de frontera dadas, tiene más de una solución posible.”<sup>45</sup>

Partiendo de esta concepción queda claro que, del lado spinozista, la substancia única, infinita conduce al sentimiento de eternidad, sentimiento con una gama ilimitada de matices y, en consecuencia, de niveles o “soluciones. ¿De dónde procede esa perspectiva? Definitivamente procede de la interpretación spinozista del interdicto absoluto

de la representación antropomórfica, o del tipo que sea, de Dios en la Torah. Sin embargo, en la misma Torah esa prohibición da pie al iconismo lingüístico que ve en la forma de las letras hebraicas el misterio de los números creadores de la realidad.<sup>46</sup> El pensamiento científico de Einstein se vio grandemente influenciado por la estructura compleja del pensamiento spinozista<sup>47</sup>.

Finalmente, un texto especialmente interesante, de época distinta a la de Spinoza pero filosóficamente densa, incrustado en el corazón del tumultuoso inicio del siglo XIX, escrito por Friedrich W.J. Schelling hacia el final de la batalla intelectual denotada como *Pantheismusstreit*, la querrela del panteísmo (1785-1815)<sup>48</sup>, *Las edades del mundo*, marca un hito en el alcance de la influencia spinozista en la complejidad filosófica que, como hemos revisado, hereda en buena medida de la complejidad inherente a la Torah. En esa obra, Schelling se ubica, como todos los filósofos del movimiento intelectual conocido como *idealismo alemán*, entre la univocidad spinozista y la equivocidad kantiana, pero con más cercanía al primero; el tema central es el *tiempo* o, más concretamente, la temporalidad del hombre, es decir, la historia. Para abordar el tema, el autor considera los tres momentos del tiempo, a saber, el pasado, el presente y el futuro; el tratamiento se formula en forma de aforismos. Así, la versión de 1811 comienza diciendo

“Lo pasado es sabido, lo presente es conocido, lo futuro es presentado.”<sup>49</sup>

Con este inicio, Schelling marca las relacio-

nes que, según él, marcan el puente entre la epistemología y el tiempo. En cambio, en la versión de 1815, nunca habiendo podido superar el “libro primero” sobre el *pasado*, comenta que

“Otros encuentran en la doctrina de Spinoza el verdadero modelo del panteísmo. Spinoza merece ser tratado en serio; lejos esté de nosotros renegar de él en aquello en que ha sido nuestro maestro predecesor. Tal vez, Spinoza fue el único de los filósofos recientes que tenía un sentimiento obscuro de aquel tiempo primigenio del que hemos intentado dar un concepto.

Spinoza conoce ese poderoso equilibrio de las fuerzas primigenias que contraponen como fuerzas extensa (¿y por tanto originariamente contractiva?) y pensante (debido a la contraposición: ¿expansora?)<sup>50</sup>. Pero sólo conoce el equilibrio, no la disputa que surge de la equipolencia; las dos fuerzas están inactivas la una junto a la otra, sin estimulación ni incremento recíprocos. Así pues, la dualidad se ha perdido debido a la unidad. De ahí que su substancia (o la esencia común de las dos fuerzas) permanezca en igualdad eterna, inmóvil, inactiva. La unidad misma es un ser puro que jamás se transfigura en algo ente, que nunca aparece operando, *in actu*; por consiguiente, debido a la contraposición adoptada a Spinoza sólo se le puede considerar un realista, aunque esto lo es en un sentido

más elevado que Leibniz idealista. En vez de que el objeto principal sea la disputa viva entre unidad y dualidad de los dos 'atributos' y de la substancia, Spinoza se ocupa sólo de los dos atributos contrapuestos (de cada uno por sí mismo), sin que llegue a tratar la unidad en tanto que vínculo vivo y operante de ambos. De ahí la ausencia de vida y de progreso en su sistema.<sup>51</sup>

Es admirable cómo el filósofo alemán, admirando y dando un lugar de elección a Spinoza, critica su estatismo y falta de sentido del devenir (que ciertamente alcanzará el paroxismo en el sistema hegeliano). Sin embargo, está claro que, al declararlo superior a Leibniz, Schelling quiere subrayar el carácter unificador de la realidad, para contravenir a la profunda escisión del pen-

samiento introducida por Descartes en la filosofía moderna, de la que el genial francés fue el creador. La complejidad se insinúa entre los pliegues de la contracción y de la expansión, como fuerzas primigenias, que en el pensamiento contemporáneo se nombran como *resistencia* y *cambio*. Estos dos momentos son los que construyen el conocimiento y, volviendo a la primera cita schellinguiana, son los responsables de la evolución y del progreso, con sus incertidumbres, involuciones y regresiones; de cara a las ciencias de la complejidad actual, a Spinoza sólo le faltó hablar de las *fluctuaciones* que, en el contexto de la Torah, vienen siendo los *Jukim*, decretos, que escapan a cualquier interpretación desde la lógica. Por eso, ahora se vuelve necesario recurrir a un ejemplo más actual, más familiar para nosotros, habitantes del siglo XXI. Vayamos hacia Rosenzweig.

## 5. ROSENZWEIG Y LA ESTRELLA

Los extraordinarios esfuerzos intelectuales desplegados por Spinoza, girando alrededor de la Unidad, de su complejidad y de la construcción de un sistema estructurado, con una patente influencia de la propia estructura de la Torah, sólo encuentran un nivel comparable en el pensamiento de Franz Rosenzweig (1886-1929)<sup>52</sup>. La obra capital del casselense es *La Estrella de la Redención*<sup>53</sup>, en la que presenta una visión muy crítica acerca de la *totalidad*, particularmente en la manera en que Hegel la había trabajado en su monumental sistema filosófico; de hecho, la obra fundacional de Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, está en gran medida inspirada en el trabajo

de Rosenzweig.<sup>54</sup>

Sin embargo, para comprender la influencia ejercida por la naturaleza compleja de la Torah en Spinoza y en Rosenzweig, es conveniente detenernos, así sea brevemente, en las *motivaciones* de estos dos pensadores de genio para transgredir las fronteras de la construcción racional de uno mismo<sup>55</sup>. El punto esencial de ese aspecto no se puede reducir a un simple estado psicológico, aunque indudablemente esté presente como una componente más de la construcción racional; no, lo importante de las motivaciones radica en que representan una *dinámica*, es decir, un movimiento de la voluntad

que impulsa al *cambio*.<sup>56</sup> En esencia lo que esto significa es que la capacidad de moverse o ser movido<sup>57</sup> implica automáticamente que existe una *transgresión* o paso por una frontera: la motivación es una transgresión de los límites y esa es la base que hace de la *ética* una hija de la metafísica. En efecto, el epicentro de la *ética* es el atrevimiento supremo de traspasar las barreras de sí, para ir al otro por el otro, especialmente en ese molesto y extraordinario elemento del otro, lo impredecible.

La *Estrella* es una obra imponente, como la *Ética* de Spinoza, pero además es de gran dificultad en su comprensión, sobre todo en la primera parte que es la más propiamente filosófica. Rosenzweig lleva a cabo una puesta en tela de juicio radical de todo el pensamiento filosófico tradicional, atrapada por el lado de su desembocadura, a saber, el idealismo (particularmente Hegel). Así y todo, Rosenzweig concluye que la filosofía ha fayado de medio a medio, habiéndose mostrado incapaz de escapar a los elementos de este mundo, tematizándolos bajo los términos del *hombre*, del *mundo* y de *Dios*. Cuando se deja a la filosofía por su propia cuenta, no puede evitar el convertirse en presa de este mundo y de sus ídolos. Por ello, concluye nuestro pensador, la filosofía no podrá salvarse a menos de que se abra a las luces de la fe y, más concretamente, al pensamiento bíblico.<sup>58</sup> En otras palabras, la filosofía debe cooperar con la teología si quiere comprender al mundo, al hombre en el mundo y las aspiraciones de trascendencia absoluta que ese hombre lleva en sí: “¿Dónde encontrar el puente que una la subjetividad extrema, la mismidad diríase

que ciega y sorda, con la claridad luminosa de la objetividad infinita? La respuesta tiene que ser anticipativa y, al mismo tiempo, quedarse en el medio del camino de la alusión. El hombre que recibe la Revelación, que vive el contenido de la fe, lleva ambas cosas en sí. Y él es, tanto si ella se percatada de que así sucede como si no, el filósofo ya dado a la nueva filosofía, el único filósofo científicamente posible de la nueva filosofía.”<sup>59</sup> De hecho Rosenzweig habla de la Revelación como de un *milagro*: la Revelación es la manifestación de las riquezas contenidas implícitamente en la creación, que es en la que escudriña el filósofo. De igual manera en que la palabra que pronuncio en un momento dado, se precede ella misma en la lengua ancestral, así la palabra inédita de la Revelación está ya enteramente presente en las palabras de la creación. La Revelación es el cumplimiento de una promesa, es el descubrimiento de un tesoro escondido.

Así y todo, a la terna *hombre – mundo – Dios*, Rosenzweig opondrá la triada *Creación – Revelación – Redención*, desde luego tomada de la teología, con lo que la filosofía no sólo se salva a sí misma, sino que puede al fin encontrar el sentido. Hashem no da la Torah al hombre como un regalo que, graciosamente, pone entre sus manos, objetivamente; no, al dar la Torah en Jereb, Hashem se da Él mismo en su Torah.<sup>60</sup> En este sentido, Hilary Putnam encuentra una relación muy interesante entre la actitud filosófica de Rosenzweig y la de Ludwig Wittgenstein, al citar a éste: “Sin algo de valentía, no es posible escribir ni un solo comentario sensato sobre uno mismo”.<sup>61</sup> La relación tiene su hilo conductor en el hecho

religioso en sí, es decir, que en la religión lo más importante no es qué tan bien coincide con las explicaciones científicas lo establecido por los textos que la inspiran, sino la transformación al interior del hombre, con los subsecuentes efectos en sus acciones en el mundo. Así, las razones históricas de la Torah, como su entrega en el Sinaí, no pueden ser el único elemento decisivo de cara a la justificación de la fe judía:

“Pero para los que vivían sin interrogantes, este fundamento legal era sólo uno entre otros, y no el más fuerte. Por supuesto que la Torá le fue dada a Moisés en el Sinaí, tanto por escrito como oralmente, ¿pero no había sido creada antes que el mundo, escrita con letras de un fuego sombrío sobre un fondo de fuego resplandeciente? Y el mundo, ¿no había sido creado para ella? Y el hijo de Adán, Set, ¿no había fundado ya la primera casa de estudios donde era enseñada? Y los patriarcas, ¿no se habían ya atenido a ella medio milenio antes del episodio del Sinaí? [...] No, el «únicamente» de la ortodoxia no puede hacer que nos alejemos con temor de la ley, así como el «únicamente» del liberalismo no podía [...] obstruirnos el acceso a la enseñanza. El judaísmo abarca esos «únicamente», pero no en tanto que «únicamente». No se puede despachar el problema de la ley diciéndole sí o no a la teoría pseudo-histórica de su origen o a la pseudo-jurídica de su fuerza coercitiva, utilizadas por la ortodoxia de Hirsch<sup>62</sup> para darle un esquema a su edificio,

sólido pero estrecho y feo a pesar de su pompa. Del mismo modo, no puede darse por descartado el problema de la enseñanza [judía], diciéndole sí o no a la teoría pseudológica de la unidad de Dios o a la pseudo-ética del amor al prójimo, con las cuales el liberalismo de Geiger<sup>63</sup> pintó la fachada de la nueva casa —negocio y vivienda a la vez— de la judería emancipada. Pseudo-histórico, pseudo-jurídico, pseudo-lógico, pseudo-ético: pues un milagro no es historia, un pueblo no es un hecho jurídico, el martirio no constituye un problema de aritmética, y el amor no es un hecho social. Pero ley y enseñanza... el camino conduce tanto a la una como a la otra sólo cuando somos conscientes de que estamos en su comienzo y de que cada paso debe ser dado por nosotros mismos.”<sup>64</sup>

Este texto admirable coloca a plena luz del día el concepto que Rosenzweig tenía de la Torah y de su fundamento, a saber, Dios mismo: Dios y Su Torah son uno y el mismo. Sólo esa radicalidad permite evitar el escollo de los “únicos” tajantes, ultra-ortodoxos, fanáticos y dejan respirar libremente al espíritu, al intelecto. Ese es el sello de la complejidad de la Torah en su sistema de pensamiento filosófico, como queda claro en *La Estrella*:

“La historicidad del milagro de la Revelación no es su contenido —que es y continua siendo su carácter de presente—, sino su fundamento y garantía.”<sup>65</sup>

En la primera parte de la frase, en donde afirma que la *actualidad* de la Torah es su *contenido*, está totalmente en el tenor de la *dialógica* buberiana, mientras que la aseveración de que es sólo en el despliegue de lo histórico en donde se desvela el significado de la Revelación, eso no es buberiano. Este elemento no es uno de más de entre muchos: se trata del *quid* de la Revelación y de su marca nodal, a saber, el *tiempo* como la fuente de la complejidad. De hecho, sobresimplificando, el hecho de la religión, tanto desde el punto de vista de la teología como para la fenomenología, aparece para avanzar la solución definitiva al hecho abismal de la naturaleza en decaimiento al paso del tiempo, de la decrepitud y de la finitud, del dolor y del sufrimiento, de la muerte.

Por eso, en el caso de Rosenzweig es obvio, el *cuerpo* constituye una polo de la mayor relevancia para comprender la complejidad de las relaciones teándricas. Sin embargo, a pesar de las agudas investigaciones que se han llevado a cabo en el siglo XX sobre ese tema, particularmente desde la perspectiva de la fenomenología francesa, no es raro que se mezclen conceptos que no son equivalentes, como *cuerpo*, *corporeidad* y *corporización*. El asunto no es insignificante frente al interdicto absoluto, en el judaísmo, de cualquier representación corpórea de la realidad divina; si bien no es raro que, en la misma Torah, se evoquen frecuentemente actitudes antropomorfas de Dios o que en la Kabbalah se confundan partes del cuerpo humano con atributos divinos (“la mano divina”, “el ojo avizor”, “Dios, en Su corazón”, etc.), nunca pretenden tomar literalmente esas analogías. Si se escribe así

es por la precariedad del lenguaje humano, tan limitado y, fundamentalmente, porque Hashem desea que su creatura humana tenga así sea un atisbo de su Gloria.

Así y todo, el discurso de la Torah, articulado de tal manera que prácticamente siempre oscila entre lo esotérico y lo exotérico, coincidiendo frecuentemente ambas perspectivas en los mismos vocablos, plantea la cuestión del cuerpo frente al texto de tal suerte que, sin lugar a dudas, constituye un terreno de gran fertilidad en las comparaciones entre las perspectivas judía y cristiana. En la temática que aquí nos ocupa esto es capital, pues Franz Rosenzweig, uno de los más notables filósofos judíos del siglo XX, estuvo en el umbral de convertirse a la fe cristiana; sin embargo, prefirió permanecer en la fe de sus ancestros, habiendo guardado una inquietud que le acompañó el resto de su vida, a saber, el laberinto de las similitudes y de las diferencias entre ambas religiones. Para ponerlo en otras palabras, podríamos decir que, “en la tesitura de la fe cristiana, uno se encuentra con al creencia logocéntrica en la encarnación de la Palabra en la carne del personaje Jesús, mientras que en el panorama hermenéutico de, digamos, los pensadores cabalísticos medievales, el sitio otorgado a la visión de la encarnación es la inscripción ontográfica de la carne en la palabra, con la subsecuente conversión del cuerpo carnal en uno etéreo, un cuerpo luminoso que, finalmente, queda traspuesto en el cuerpo *literal* que es la letra, hiperliteralmente, que es el nombre de la Torah. Ambas narrativas, en consecuencia, presumen una correlación entre el cuerpo y el libro, pero de manera inversa:

para el Cristianismo, el cuerpo es la corporización del libro; para el Judaísmo, el libro es la textualización del cuerpo.<sup>66</sup> De cierta manera esta es la puntualización más notable que está haciendo Rosenzweig, cuando apunta a la historicidad, es decir, a la temporalidad humana, como fundamento y garantía de la Revelación y que, en el fondo, es una especie de cortocircuito entre el tiempo y la eternidad. ¿Por qué su obra lleva el título de *Estrella de la Redención* en lugar de *Estrella de la Revelación*? Porque todo el sistema filosófico de nuestro maestro casselense desemboca en la *Redención* como la razón de ser del hombre en el mundo, es decir, como garante de que, en sus relaciones con éste, “atrapado” y libremente entregado al torbellino del Amor divino, arrastrará consigo al cosmos entero, hacia el nivel que originariamente le correspondía y que, el mismo hombre, en su acción prometeica, había arruinado y reducido a punto de escombros.

Es importante saber que existe una corriente que atraviesa todo el paisaje del pensamiento esotérico judío, a saber, que el Hebreo, la lengua sagrada, es el lenguaje cósmico o natural y del cual, por comparación todos los demás derivan; es así como se establece una relación biunívoca entre el lenguaje y el ser, que a su vez reposa en la correlación asumida entre la *letra* y la *substancia*.<sup>67</sup> Filosóficamente, la identificación simbólica debió engendrar, en la mente rabínica, la idea de que Dios crea por medio de Su sabiduría, que es la Torah; en consecuencia, las *cosas materiales* (*devarim*) creadas por medio de la *palabra* (*dibbur*), constituiría y sería constituida por la

materialidad de las palabras (*devarim*). La materia, en este sentido, es un velo, a través del cual las sombras de las formas luminosas de las letras hebraicas, son conjuntamente conciliadas y re-veladas.<sup>68</sup> Debemos decir inmediatamente que la encarnación de la carne en la palabra mantiene el velo de la letra, para que, viendo su vestimenta exterior, se pueda ver la imagen del cuerpo inimaginable, la corporización del Nombre. Por eso, en este juego de “sombras chinas”, el hombre tiene la tarea de *redimir* la materia empleándola sólo con el fin de elevarse él y, con él, elevar la materia a su valor originario, es decir, hacia su Creador. “Cuerpo” no quiere decir “masa física”, que se puede cuantificar y medir, ponderar, sino el sentido fenomenológico de la presencia corpórea y vivida. De ahí que la faceta existencial sea tan fundamental y fundacional en la concepción adecuada de la complejidad de la Torah: es el principio de la encarnación poética<sup>69</sup>.

Sin pretender dar una definición como tal del *cuerpo*, sí podemos afirmar que existe una relación directa entre él y la idea de un *organismo*, es decir, de una organización. Esta conceptualización remite al concepto de *órgano*. Las palabras método, unificación y conocimiento, inmensamente ricas en sentidos diversos, condujeron a Descartes a observar que la unidad, por lo menos en lo concerniente al cuerpo humano, se manifestaba como organización, es decir, como la distribución morfológica de entidades que comparten una misma función, los *órganos*.<sup>70</sup> Ahora sí, con lo dicho, podemos comprender a carta cabal lo que dice Rosenzweig:

“La bendición escinde el mundo para volverlo a unir en lo futuro; pero en el presente sólo se ve la escisión. Este corete atraviesa toda la vida como oposición entre sagrado y profano, sábado y día de labor, ‘Torah y camino de la tierra’<sup>71</sup>, vida en el espíritu y negocio.”<sup>72</sup>

La “ruptura de simetría” que implica una bendición, la bendición de la existencia, la bendición de la Torah es, en realidad una distinción que marca la espera de la unidad; la organización, los órganos, no ya del cuerpo humano (aunque también él), sino el cuerpo social, el cuerpo de la naturaleza, el cuerpo del pensamiento y, en el sentido más amplio, absoluto y real, no idólatra, el cuerpo divino, es siempre ya transitoria y no definitiva, porque encuentra su sentido en la espera anhelante de la unión. Como el mismo Rosenzweig lo afirma, la Torah no puede compararse con un edificio, como lo haría con un cuerpo; para comenzar, en un edificio cada piso depende de los que están por debajo de él, sin lo cual se derrumba y, por su fuera poco, la lógica es casi exclusivamente vertical. En cambio, en el caso de un cuerpo, los órganos ciertamente muestran alguna interdependencia, pero en esencia son autónomos y constituyen conglomerados de células avocadas a una o a un conjunto de funciones específicas: sus fronteras casi nunca están bien definidas y, sin embargo, es posible distinguirlos.<sup>73</sup>

Finalmente, debemos reconocer que *La Estrella de la Redención* pone de relieve la indeleble conexión entre la Torah, la organización, la Revelación, la Creación y la Re-

dención, por medio de la Palabra. El *idealismo* que quiere ver entre la cosa en sí y el pensamiento que de ella hacemos, una brecha infranqueable, estalla ante el misterio de la palabra creadora:

“De este modo, las formas de la gramática se articulan ellas también en sí mismas según la figura Creación – Revelación – Redención, una vez que se ha hecho *organon* de la Revelación la doctrina de las formas lingüísticas como totalidad real confrontada con el pensamiento originario del lenguaje, que fue para nosotros *organon* metódico de la Creación. La Revelación, justamente, porque se basa en la Creación en cuanto al saber y está dirigida a la Redención en cuanto al querer, es al mismo tiempo Revelación de la Creación y de la Redención.”<sup>74</sup>

La *summa* así concluida, parece, se insinúa en el devenir, que no es simple futuro, sino realidad transformante y transformada que convierte lo incompleto en anhelo de totalidad nunca ahí. Quien piense que, en un texto de filosofía, cada expresión se debe deducir de la que le precede, se equivoca de medio a medio: suele ser al revés y, por eso mismo, la Torah, en su complejidad, encuentra un eco contundente en *La Estrella*.<sup>75</sup>

Pocos son los pensadores que, desde el Judaísmo observante, se han atrevido a echar un vistazo inteligente y verdaderamente benévolo sobre el Cristianismo. Franz Rosenzweig sí lo hizo, creemos, porque sí

comprendió el misterio indecible de la Torah y del Amor incondicional de su Autor: comprendió que la complejidad tiene que ver más, mucho más, con la *Totalidad* re-

petida *ad libitum* según la Voluntad divina, que con una hipostasia de esa Totalidad que lo reduce, todo, a un punto.<sup>76</sup>

## 6. LA REALIDAD SIEMPRE EN DEVENIR Y NUNCA COMPLETA: LA LÓGICA DE LO POSIBLE

No existe situación más sorprendente e impredecible que la *realidad*. Asumiendo todo lo dicho hasta aquí, ¿en qué consiste la naturaleza compleja de la Torah? Con base en los dos ejemplos que hemos proporcionado, a saber, Spinoza y Rosenzweig, es un hecho que la flecha del tiempo, el tiempo en su carácter irreversible y el sentido que éste posee, reciben una traducción concreta en la Torah: el devenir.

La Torah comienza con la letra *bet*: “Bereshit (en el principio) de la creación, (al crear) Elokim el cielo y la tierra” (*Bereshit* – Génesis 1, 1). Los Diez Mandamientos, la revelación Divina al pueblo judío en el Sinaí, comienza con la letra *alef*: “Anoji (Yo) soy Hashem, tu Elokim, Quien te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud” (*Shemot* – Éxodo 20, 2). El Midrash afirma que la “Suprema Realidad” se apartó de la “realidad inferior”, porque Dios decretó que ni la Realidad Superior va a descender, ni la inferior va a ascender. Al entregar la Torah, Dios anuló Su decreto, Él Mismo fue el primero en descender, como está escrito: “Y Hashem bajó sobre el Monte Sinaí” (*Shemot* – Éxodo 19, 11; 24, 16). Por otro lado, la realidad inferior ascendió: “Moshé ascendió al monte y la nube cubrió el monte...” (*Shemot* – Éxodo 24, 15). La unión de

la “realidad superior”, la *yod* de arriba, con la “realidad inferior”, la *yod* de abajo, por intermedio de la conexión de la *vav* que es la Torah, es el secreto último de la Torah<sup>77</sup>. Sin embargo, el nombre de la segunda letra del alfabet, *bet* también significa “casa”; de esa forma queda establecido, desde la primera letra de la Torah, que es la Torah misma la casa de Hashem, es decir, que Él habita en Su Torah.<sup>78</sup> La casa así concebida, sin embargo, está en construcción; esto no significa que nos encontremos en espera de más libros o algo así, sino que la Torah misma está inmersa en el proceso del devenir; no es la *Bet ha'Mikdash*, es decir, el Templo en *Ierushalaim* (Jerusalén), construido con bloques enormes de piedra labrada, unidos con argamasa, sino el cuerpo articulado de la Torah. El primero es, ciertamente, un referente extremadamente importante en el Judaísmo, pero es así porque guardaba en su interior el testimonio de la Ley, *Aseret ha'davarim* (diez palabras) en el *Arón ha'Berit Hashem* (Arca de la Alianza de Dios o Tabernáculo), para garantizar la *Shekhinah* (Presencia) o *Malkhuth* (Reino) en la Tierra<sup>79</sup>. La Torah empieza la descripción detallada del Tabernáculo y sus utensilios, con la declaración de su propósito final: “Háganme un Santuario -y Yo habitaré en ellos-” (*Shemot* – Éxodo 25, 8).

No dice “en él”, explican los sabios, sino “en ellos”, en cada uno de los judíos. “Habitar en ellos” es en esencia la revelación de Divinidad en el pueblo de Israel, siempre presente, pero a veces ensombrecida, como en el tiempo del exilio y la destrucción del Templo. La santidad innata del pueblo de Israel, causa que la Tierra Santa se expanda y eventualmente abarque toda la tierra (la realidad inferior), como está dicho: “Tus ojos verán y tú proclamarás: ‘¡El Poder de Hashem trasciende los límites de la Tierra de Israel!’” (*Malají* – Malaquías 1, 5). *Bet* (bet-yod-tav) equivale numéricamente a la palabra *taavá*, que significa *deseo* o *pasión* (412). En general, *taavá* denota una cualidad humana negativa; sin embargo, en muchos lugares connota la pasión positiva del *tzadik*, el hombre *justo*. Un pasaje de *Mishlé* – Proverbios declara: “[...] y el deseo de los *tzadikim* les será recompensado” (10, 24), y otro dice: “el deseo de los *tzadikim* es bueno” (11, 23). La *taavá* de Dios, el “Tzadik del mundo”, está totalmente por encima de la razón y de la lógica: en este nivel no se puede preguntar porqué. Sobre la pasión, no puede haber preguntas<sup>80</sup> y como Dios es la esencia del bien, entonces Su pasión es *sólo bien*.

Vemos cómo se ha deslizado el concepto de la idea de *casa* a la de *deseo*; desde luego, la equivalencia numérica en hebreo de los dos términos tiene una exégesis concreta, a saber, que la casa está en construcción, en camino hacia el *Olam habá*, el Mundo venidero. Como vimos en el ejemplo de *La Estrella de la Redención* de Rosenzweig, la complejidad de la Torah deja su impronta al momento de integrar el sistema filosó-

fico del casselense: la Totalidad es la casa y la Voluntad es el deseo. Podría hacerse una lectura desde las ciencias básicas, de un universo que se hace a partir de lo que ya está ahí, es decir, que se auto-organiza y posee un sentido. Así, el *devenir* no simplemente se refiere al *futuro*, sino que sustenta la evolución no ya hacia *un futuro* predeterminado, que invalidaría el libre albedrío del hombre, convirtiéndolo en un instrumento inútil; más bien se presenta ante cada instante un sinfín de futuros que no poseen todos el mismo peso de posibilidades. Sí hay un destino, pero no en detrimento de las decisiones libres del hombre porque, precisamente, ese destino me supone como individuo. El *concreto universal* que es el individuo humano, es necesario para el pleno cumplimiento de la Redención del mundo, aunque ambos, hombre y mundo, dependen de su Creador. Es ese entrelazamiento de lo concreto y lo universal lo que constituye la complejidad y que, dada la estructura de la Torah, plantea más de una “solución” posible a la situación del hombre en y con el mundo. *Olam habá* posee muchas habitaciones y, en consecuencia, muchas puertas posibles<sup>81</sup>; como vimos en la sección sobre el razonamiento rabínico y talmúdico, el devenir así orquestado por la Revelación de la Torah, no es ni lineal ni cíclico, sino *anidado*. Con esto se implementa una evolución en el sentido más fuerte de la palabra, a saber, una consecución de cambios que no, por cambiar, dejan fuera lo pasado: nada es irrelevante, nada es insignificante y cada átomo, cada partícula elemental, cada quantum de energía del universo, vibra con la fuerza del devenir que nos rebasa constantemente, haciendo de la

realidad toda una sinfonía impresionante, una armonía sorprendente que siempre, eso sí y en el mejor de los casos, comprendemos sólo en parte.<sup>82</sup>

Así y todo, la Torah siempre está, en el espíritu del hombre, inmersa en el torbellino del devenir, no como una inmensa habitación en la que se van iluminando poco a poco los contenidos, yendo de descubrimiento en descubrimiento, sino como un conjunto infinito de habitaciones, unas adentro de las otras, en donde el estudioso va de asombro en asombro, porque siempre lo inesperado rebasa y organiza, de maneras siempre inauditas y maravillosas, las relaciones entre los órganos que las constituyen. La lógica que ahí prevalece es,

inevitablemente, la *lógica de lo posible*; lo posible es de suyo el principio toral de la felicidad y de la razón de existir en el mundo. Lo posible, así conceptualizado, es siempre lo suficientemente amplia para dejar lugar a la imaginación, a los sueños y anhelos, a las abstracciones tan atesoradas por las matemáticas y por la poesía, pero también a las realidades estrechas constatables, medibles, comparables unas con otras. Lo posible, como principio lógico, es también garantía de *libertad* para el espíritu humano y, en ese sentido, debe ser lo único que le mueva a responsabilizarse, pues la responsabilidad es la habilidad para responder, de sí mismo y de su entorno, cumpliendo plenamente su misión en el mundo.

## 7. CONCLUSIÓN

Indudablemente, de cara a las raíces de la idiosincrasia de Occidente, la Torah es una colección de textos inspirados que ha jugado un papel neurálgico en la gestación del pensamiento. Sin embargo, el desarrollo de las ciencias básicas, de manera principal<sup>83</sup>, ha llevado a mucha gente a abandonar su estudio, relegándolo a los grupos dedicados como son las *Yeshivot*, los Seminarios de formación rabínica, o los escogidos estudiosos eruditos que se dedican a la investigación en la materia; desde luego, podría argumentarse, también están los judíos observantes, que estudian Torah diariamente, empero, lo hacen casi exclusivamente desde un punto de vista dogmático y no se detienen a analizar los numerosos elementos exegéticos que muestra este conjunto

de textos inspirados e inagotables. Pensando en otras manifestaciones monoteístas, como el Cristianismo y el Islam, es un elemento ineludible para el estudioso, particularmente el primero. La forma peculiar de razonamiento de Jesús y, de hecho, toda su persona, son incomprensibles sin el análisis de las formas del razonamiento rabínico, sin el conocimiento de las diversas interpretaciones de los textos fundadores del Judaísmo. En ese contexto hemos intentado mostrar aquí los elementos de credibilidad y de credentidad en el uso de las perspectivas del pensamiento complejo para que, con la complejidad inherente a la Torah, sea posible entrever la ingente riqueza que encierra y el inmerecido tesoro que ello constituye para el espíritu del hombre, incluso

cuando sólo se mueve en el terreno de la filosofía. Ejemplos de sistemas formidables del pensamiento filosófico, como es el caso de Spinoza y de Rosenzweig, deben bastar para dilucidar lo borroso de la frontera entre la teología y la filosofía, en el momento de abordar el problema del destino del hombre y del mundo o, si se prefiere, del sentido de nuestro quehacer espaciotemporal.

Amén de ser una herramienta invaluable, la complejidad constituye una *actitud* y, por ello, una forma de ser en el mundo y para el mundo. Una lectura desde la complejidad permite ver en la Torah el reto ade-

cuado al hombre porque, justamente, lo rebasa permanentemente. La mediocridad y la ingratitud, que tan bien caracterizan a la humanidad de nuestro tiempo, sólo encuentran su antídoto eficaz en la escucha de la Voz que emana desde la complejidad de la Torah y que me susurra al oído: “Ven a Mí, Mi creatura amada, muy amada pues por eso te arranqué de las garras de la nada, y trae contigo todo lo que se mostró en el tiempo antes de que tú llegases ahí; juntos, con *Mashíaj* (el Mesías) nos regocijaremos en Mi Amor, que es lo que más merece la pena, porque es lo único que nunca acaba.”

### (ENDNOTES)

- 1 La transliteración empleada en los términos hebraicos obedece a las convenciones habituales de uso entre los rabinos; así, una “h” al final de la palabra tiene la función de acentuarla de manera aguda. Además, las transliteraciones empleadas intentan respetar lo más posible el genio de la lengua hebrea, en sus variedades fonéticas, según La Academia Hebreaica de la Lengua (*Ha’Akademiah lelashon ha’ivrit*).
- 2 Tierra de Israel o Tierra Santa.
- 3 *Torah escrita* es el término empleado para designar dos posibilidades: una es *Jumash* – Pentateuco (*Bereshit* – Génesis, *Shemot* – Éxodo, *Vayikrá* – Levítico, *Bemidbar* – Números, *Devarim* – Deuteronomio), libros que suelen dividirse en *Parashiot* (lecturas semanales) y *Aliot* (lecturas diarias), acompañados de *Haftarot* (comentarios para el Shabbat). La segunda posibilidad es la de *Tanakh* (acrónimo de *Torah* – Pentateuco, *Nevi’im* – Profetas y *Ketuvim* – Hagiógrafos) que, *grosso modo*, constituye el Antiguo Testamento de los cristianos, sólo conformado por los texto protocanónicos. *Torah oral* se refiere a la colección de tradiciones de comentarios anidados, partiendo de la Torah, a saber, el *Talmud*, compuesto por conjuntos de comentarios, no siempre sistemáticos, como la *Mishná* y la *Guemará*, entre otros.
- 4 O *halájico*; la *Halajá* es el código legista del judaísmo y comporta diversas escuelas. Ejemplos notables de textos halájicos son *Shulján Aruj*, inspirado en los estudios legistas de Joseph Caro, rabino de Safed, y *Mishné Torah* de Maimónides.
- 5 Una *mitzvá* (*mitzvot* en plural) es un mandamiento desprendido de la Torah. Existen 365 mitzvot negativos (el número de días del año) y 248 mitzvot positivos (el número de órganos del cuerpo humano).
- 6 En este texto empleamos la convención del Judaísmo para el conteo de los siglos, a saber, a.E.C. – antes de la Era Común y E.C. . la Era Común para en conteo empleado en Occidente. Sabemos que, *de facto*, en el Judaísmo se cuenta desde el año cero de la Creación. Por ejemplo, el año 2014 corresponde *grosso modo* al año 5774.
- 7 *Rabbi Shlomo ben Itzhac Ha Tzarfati* – Rabbí Salomón hijo de Isaac el Francés (1040-1105).
- 8 *Rambam* es el acrónimo de *Rabbi Moshé ben Maimón*, i.e. Maimónides (1138-1204); *Ramban* lo es de *Rabbi Moshé ben Nahmán*, Nahmánides (1194-1270). Ambos sabios españoles, el primero cordobés y el segundo gerundense, produjeron geniales estudios

acerca de la Torah y de su capacidad para expresar la realidad toda: la humana, la mundana y la divina.

- 9 La transliteración de esta frase reza: *Shema Yisrael Adonai Elohenu Adonai Ekhad* – Escucha Israel el Señor nuestro Dios, el señor es Uno. Nótese que las letras finales *‘ayin* y *dálet*, de la primera y última palabras, respectivamente, se escriben más grandes. Desde el punto de vista lingüístico, esas dos letras conforman la palabra ‘ed, testigo, pues recitar el *Shema* comporta necesariamente un testimonio de fe., como en la frase *atem ‘edai*, eres mi testigo (cf. *Yeshaiá* [Isaías] 43, 10); la permutación contraria, es decir, *dálet* – ‘*ayin* produce la palabra *da’* – conocimiento. Además, al escribir la letra ‘*ayin* más grande, se quiere evitar confundirla con una letra *alef*, que conformaría la palabra *Shema* – probablemente y la letra *dálet* para que no se confunda con la letra *resh*, de aspecto similar, dando al palabra *akher* – otro. Así, con ese ardid gramatológico se evitan los errores derivados de la duda y de la multiplicidad de dioses. Las traducciones del texto hebraico de la Torah al español provienen de *Torat Emet: Un Mensaje de Vida* (Buenos Aires: Ediciones Keter Torá, 2010).
- 10 La transliteración es: *Barukh Shem kevod Malkhutó le’olam va-ed*. La traducción más aceptada reza: “Bendito sea el Nombre de Su Glorioso Reino por siempre jamás”. Sin embargo otra ampliamente aceptada es: “Bendito sea el Nombre de Su Gloriosa Majestad por los siglos de los siglos”. Esta es la traducción del Dr. Philip Birnbaum en su *Ha-Siddur ha-Shalem, introduction* (New York: Hebrew Publishing Co., 1949), xvi. Sin embargo, no nos detendremos excesivamente en las posibles traducciones, debido a que en nuestro estudio eso no es lo más relevante, como sí podría serlo en otros contextos de investigaciones exegéticas. Queda, sin embargo, que las seis palabras del texto bíblico y las seis del texto talmúdico suman doce, como las doce tribus de Israel; además, esta frase, salida del tratado *Pesakhim* 56a, afirma haber salido de los labios del patriarca Yaacov (Jacob) en su lecho de muerte, provocando el diálogo entre la frase anterior, *Shema Yisrael...* y *Barukh Shem...* Así y todo, Yisrael y Yaacov son tanto el individuo que es el hijo de Itskhac (Isaac) y Rivka (Rebeca), como el pueblo derivado de las doce tribus, los más de 600 000 individuos que lo conformaban al momento de ingresar en Eretz Israel.
- 11 Traducción del autor del presente estudio a partir de la cita textual en Norman Lamm, *The Shema: Spirituality and Law in Judaism* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2002), 20.
- 12 Son muy numerosos los textos que se pueden consultar para una introducción al pensamiento complejo. Sin embargo, por la claridad de sus conceptos, recomendamos los siguientes: Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo* (Barcelona: GEDISA editorial, 1994); Niklas Luhmann, *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia* (Madrid: Editorial Trotta, 1998); Elliot Wolfson, *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings of Time, Truth and Death* (Berkeley: University of California Press, 2006); Moshé Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 2002); Alexandre de Pomposo, *La conciencia de la ciencia: un juego complejo* (México: en prensa, 2014).
- 13 Esta esquematización rabínica está enunciada en Avi Sion, *Le raisonnement talmudique, compte-rendu d'une conférence donnée en janvier 1999, dans le cadre du Centre d'études juives auprès de l'Université de Genève*.
- 14 Aunque nunca fueran explícitamente validados ni formalizados por ellos. Cf. Charlotte Elisheva Fonrobert y Martin S. Jaffee (editores), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); David Kraemer, *Reading the Rabbis, the Talmud as Literature* (New York: Oxford University Press, 1996); Emmanuel Levinas, *Nine Talmudic Readings* (Indianapolis: Indiana University Press, 1994); Jacob Neusner, *How the Talmud Works* (Leiden: The Brill Reference Library of Ancient Judaism, 2002); Louis Jacobs, *The Talmudic Argument, a study in Talmudic reasoning and methodology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
- 15 En esta sección tendremos en consideración elementos cabalísticos de la Torah, tema inmenso en dimensiones, tratado en numerosas obras. Sin embargo, no son tan numerosos los estudiosos que han trabajado el mismo tema teniendo en consideración las metodologías de las ciencias. Con esos trabajos de investigación se vuelve posible la explicitación de la naturaleza compleja de estos textos que nos ocupan. Nos estaremos basando, en lo fundamental, en los desarrollos presentados en las obras citadas en la nota 12. También puede ser sumamente fructífero consultar Elisa Martín Ortega, *Cábala y Poesía. Ejemplos hispanos*, tesis doctoral (Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2009).
- 16 Cf. el capítulo segundo de *Sefer Yetsirah* (Barcelona: Ediciones Obelisco, 2008), 48-53; Elliot Wolfson, “The body in the text”, *Jewish Quarterly Review* (The United States of America) 95.3 (2005), 479-500.
- 17 Cf. *La Bible: écrits intertestamentaires* (Paris : Gallimard, Collection de la Pléiade, 1987), 692. El texto reza (en la versión francesa): « Je lui ouvrit la bouche, les oreilles et les lèvres, et je commençai à converser avec lui en hébreu, langue de la création. » (“Le abrí la boca, los oídos y los labios y comencé a conversar con él en hebreo, lengua de la creación”).

- 18 Cf. Paul Ricœur, *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico* (México: Siglo XXI, 2004).
- 19 Cf. Robert S. Brumbaugh, "Kinds of Time: An Excursion in First Philosophy", en: Irwin C. Lieb (editor), *Experience, Existence, and the Good: Essays in Honor of Paul Weiss* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1961), 119-125.
- 20 Cf. San Agustín, *Confesiones*, XI, 20, 26 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002).
- 21 Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los Gentiles*, tomo I, libro IV, capítulo 11 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007).
- 22 Cf. Plotinus. *Enneads*, translated by A. H. Armstrong, 7 vols., Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1966–1988).
- 23 Cf. Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (Paris : Presses Universitaires de France, 2007). Existe la versión en español : *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción de Agustín Serrano de Haro (Madrid: Editorial Trotta, 2002).
- 24 "¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si me piden que lo explique, no lo sé". Cf. San Agustín, "Confesiones", XI, 14, 17.
- 25 Cf. Henri Bergson, *Évolution Créatrice*, in *Œuvres* (Paris : Presses Universitaires de France, 1984).
- 26 Aunque planteada desde una perspectiva diferente, aquí vemos en Hobbes una intuición mayor acerca del problema de lo uno y lo múltiple, de lo discreto y de lo continuo, etc. Cf. Alexandre de Pomposo, "La génesis de la temporalidad en la Física", en: Alexandre de Pomposo (editor), *La traza del tiempo: reflexiones filosóficas sobre la temporalidad* (México: Universidad del Claustro de Sor Juana, 2011), 161-202, del autor del presente artículo. En ese texto se plantea la posibilidad de que una curva no sea una sucesión de puntos sino la traza de un solo punto en movimiento. Queda pendiente, huelga decirlo, el complemento de las neurociencias que analicen el sustrato de las redes neuronales en materia de percepción del movimiento. Cf. James A. Anderson y Edward Rosenfeld (editores), *Neurocomputing: foundations of research* (Cambridge: The MIT Press, 1988).
- 27 Thomas Hobbes, *Hobbes: Selections*, edited by Frederick J. E. Woodbridge (New York: Charles Scribner's Sons, 1930).
- 28 Cf. Proclus, *The Elements of Theology*, a revised text with translation, introduction, and commentary by Eric R. Dodds, 2nd edition (Oxford: Clarendon Press, 1963), proposition 53. La cita en griego es: *Pánton ton aiovion proüpärijei o aión, kai pánton ton kata jrónon o jrónos proüfésteken [ . . . ] pollá gar kai ta aiónia kai ta enjrona, en ois pásin aión ésti katá méthexin kai jrónos dieireménos. o de adiairetos aión kai o eis jrónos pro touíton, kai o men aión aiónon, o de jrónon jrónos, ton metejoménon óntes hupostátoi*. Cf. [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S\\_post05/Proklos/pro\\_theo.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post05/Proklos/pro_theo.html)
- 29 Henri Poincaré (1854-1912), el genial matemático francés, el *último universalista*, como se le suele llamar en el medio científico, desarrolló una teoría gráfica, los llamados "mapas de Poincaré", que predicen que si un sistema se deja evolucionar durante un tiempo indefinidamente largo, en algún momento se acercará arbitrariamente a las condiciones iniciales, es decir, a las condiciones a partir de las cuales comenzamos a contar el tiempo. Ese es el llamado *teorema de la recurrencia de Poincaré*, que ha hecho correr mucha tinta. Esto se debe a que, en apariencia, ese teorema viola la segunda ley de la termodinámica que predice una entropía monótonamente creciente. Cf. Richard C. Tolman, *The Principles of Statistical Mechanics* (Oxford: Clarendon Press, 1938), 155 et seq. asomente se las neurociencias qn algeja evolucionar durante unem por la trayectoria humana por el mundo...e las neurociencias q
- 30 Ese número ha sido calculado como  $10^{10}(10^{10}(10^{10}(10^{2,08})))$  años. Cf. Don N. Page, "Information loss in black holes and/or conscious beings?", en: S.A. Fulling (editor), *Heat Kernel Techniques and Quantum Gravity: Discourses in Mathematics and Its Applications*, No. 4, Texas A&M University Department of Mathematics (College Station, Texas, 1995). El tiempo de la recurrencia de Poincaré es tan largo que, según muchos cosmólogos, carece de realidad física; parece ser que, de correr ese tiempo, ante que se alcance tal duración, es mayor la probabilidad de que se presente antes una transición de fase en el universo como un todo.
- 31 Desde luego que lo que está sujeto a la experiencia no es el espacio, sino la diferencia de posiciones, lugares, en el espacio, lo que comúnmente llamamos *distancia*. De igual manera en el tiempo, lo que experimentamos es la duración, los intervalos de tiempo, siempre y cuando hayamos aceptado el isomorfismo entre el tiempo y la recta de los número reales.
- 32 Permanencia como la manifestación de la *resistencia* que, junto con el *cambio*, son las componentes necesarias para el verdadero sentido del progreso y de la evolución y que, en la existencia, se ven acompañados de las incertidumbres, de las involuciones y de las regresiones.

- 33 Se nos debe disculpar el empleo de términos no ortodoxos en materia de lengua castellana, porque es la única forma de comunicar el hecho de la complejidad de la Torah, que siendo en sí misma, necesita a su interlocutor, es decir, quien la estudia, para dar todo de sí. En el Judaísmo la *presencia*, Shekhinah, es la razón de ser del cuerpo que es *Beit Ha'Mikdash*, el Gran Templo en Ierushalaim (Jerusalén).
- 34 Cf. Franz Brentano, *Philosophical Investigations on Space, Time, and the Continuum*, translated by Barry Smith (New York: Routledge, 2010), 90.
- 35 Cf. Edmund Husserl, "Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo", 127.
- 36 Se debe recordar que, además de este pasaje, también está el de *Bemidbar* (Números) 31, 21 como los dos únicos que refieren "este es el decreto de la Torah. . ." El primero, como se menciona en el texto se refiere a *la vaca colorada*, que será convertida en cenizas para la purificación por contactos con cadáveres, y el segundo refiere el proceso de *kasherización* de utensilios diversos por su impurificación. De alguna manera existe una relación cabalística muy profunda entre ambos elementos: la sangre. En efecto, el término en hebreo empleado para "la vaca colorada" es *farah adumah* (*farah* y *Paró* poseen la misma raíz); así, *Adam* (Adán) es A-Dam y el término *DaM* significa "sangre" (de ahí procede también *Edom* – Roma). Desde el punto de vista de la *guematriah* (gemetría) es muy notable una serie de coincidencias numerológicas: *ben* – 52, *yod-he-vav-he* (tetragrama) – 26 ( $2 \times 26 = 52$ ), *dam* – 44, *ani* (yo) – 61, *ein* (sin, nada) – 61, *ein sof* (infinito) – 207 ( $207 \div 3 = 621 = 613 + 8$ , es decir, 613 mitzvot y el 8, cifra del *Mashaj* [Mesías], el 8º día, después de los seis de la creación y del Shabbat; vide ad infra lo relativo al triple infinito en Spinoza), *emet* (verdad) – 441, *met* (muerto) – 440 (la diferencia entre muerto y verdad es el 1 del alef de A-dam). Así *sangre* y *muerto* se pueden relacionar a través de la multiplicación del primero por diez (*yod*), para dar al segundo, lo que significa que la letra más pequeña del alfabet, *yod*, con la que comienza el Nombre divino, hace la diferencia. La carne *kasher* es justamente la carne sin sangre, la única comestible para el judío observante de las mitzvot. Estos análisis de *guematriah* hacen eco a las profundas y crípticas reflexiones presentadas en *Sefer Yetzirah*, breve introducción a la cábala hebraica, Ediciones Obelisco, Barcelona, 2008, y en *El libro de la claridad* (Sefer Ha-Bahir), Ediciones Obelisco, Barcelona, 2004. Finalmente, es útil consultar alguno de los muchos diccionarios o textos enciclopédicos al respecto, como *The Dictionary of the Torah: a reference guide to the mind of lights*, seventh edition (Woodburn: Bet HaShem Midrash, 2005).
- 37 En ese sentido el pensamiento de Spinoza, habiéndose inspirado en sus inicios en la filosofía cartesiana y habiéndose distanciado de ella más adelante, al grado de criticarla severamente, guardó el concepto de las ideas claras y distintas como principio de verdad, así como la salvaguarda del papel de la razón en el conocimiento de la totalidad, incluido Dios. . .
- 38 La gemetría de *kadosh* es 410 y la correspondiente a *ein sof* es 207, es decir, que la diferencia entre ellas es de 203, que es la gemetría de *guer*, traducido como "extranjero", pero que se suele entender como el extranjero convertido al Judaísmo, es decir, el prosélito. Otra interpretación posible, desde el punto de vista cabalístico, es que siendo "Santo" un término asertivo, los dígitos de su cifra se suman, es decir,  $4 + 1 + 0 = 5$ ; en cambio, sienta el término "Infinito" un vocablo apofático, sus cifras se restan, es decir,  $7 - 0 - 2 = 5$ . De esa manera, "Santo" e "Infinito" coinciden, el uno desde abajo, el otro desde arriba. Seguramente Spinoza contempló esta posibilidad, al igual que la correspondiente a *Elokim* y *Hatevá*, Dios en su carácter de Creador y la Naturaleza, con la misma gemetría de 86. Nos hemos permitido estos análisis numerológicos ya que la misma palabra *gemetría* es la hebraización de la palabra *geometría*, concepto capital para comprender ciertos aspectos centrales en la arquitectura de la Ética de Spinoza. El texto en francés reza: « Par Dieu, j'entends un être absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie » (Por Dios entiendo a un ser absolutamente infinito, es decir, una substancia que consiste en una infinidad de atributos, de los cuales cada uno expresa una esencia eterna e infinita). Inmediatamente añade la explicación: « Je dis absolument infini, et non pas seulement en son genre ; car de ce qui est infini seulement en son genre, nous pouvons nier une infinité d'attributs ; mais pour ce qui est absolument infini, tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation appartient à son essence » (Digo absolutamente infinito, y no sólo en su género; ya que de lo que es infinito solamente en su género, podemos negar una infinidad de atributos; pero para aquello que es absolutamente infinito, todo lo que expresa una esencia y no involucra ninguna negación pertenece a su esencia). Cf. Baruch de Spinoza, *Éthique, démontrée selon la méthode géométrique et divisée en cinq parties où il est traité*, in *Œuvres complètes* (Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954), 310. Hemos citado en francés ya que la lengua gala fue la primera a la que se tradujo el original en latín. Debemos mencionar que el interés cabalístico en Spinoza proviene no de sus inclinaciones místicas, aunque eso no nos corresponde juzgarlo, sino de dos aspectos únicos en su biografía: por una parte, sus orígenes ibéricos, como sefardí, terreno en el que se formuló el compendio más notable de la Kabbalah, a saber, el libro del *Zohar*, atribuido a Rabbi Shimón bar Yohai (aunque lo más probable es que haya comenzado a ser redactado por Moshé de León en el siglo XIII y, en segundo lugar, su particular interés, a lo largo de toda su vida, por la gramática hebraica, al grado de haber redactado, poco a poco, un compendio sobre el tema y que no llegó a concluir nunca. De esta última obra sólo conocemos la traducción al francés en Baruch de Spinoza, *Abrégé de Grammaire Hébraïque*, introduction, traduction française et notes de Joël Askénazi et Jocelyne Askénazi-Gerson, troisième édition augmentée (Paris : Vrin, 2006). Ver también Yitzhak Y. Melamed, *Hasdai Crescas and Spinoza on Actual Infinity and the Infinity of God's*

- Attributes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012). Un texto que aborda la idea del infinito desde la mística está en Howard Schwartz, *Tree of Souls: the mythology of Judaism* (New York: Oxford University Press, 2004), 405. Un tratamiento más directamente numerológico puede encontrarse en Rabbi Aharón Shlezinger, *Numerología y Cábala* (Barcelona: Ediciones Obelisco, 2010), 135-156.
- 39 Es muy conveniente echar un vistazo al notable análisis, propio de un estudioso extremadamente erudito, como lo es el autor, Moshé Idel, *Deus sive natura – The metamorphosis of a dictum from Maimonides to Spinoza*, en: Robert S. Cohen and Hillel Levine (editors), *Maimonides and the Sciences* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 2000), 87-110. En ese artículo, el autor muestra cómo en los escritos fundamentales del Rambam, sobre todo en *Moré nebukhim* (Guía de los descarriados o perplejos) y *Mishné Torah* (Repetición de la Torah), ya se encuentran los elementos que muestran cómo la creación entera es el *Talit* o manto de oración de Hashem mismo, con el que se cubre para evitar que Su fulgor nos destruya. Sin embargo, a diferencia de Maimónides, Baruch de Spinoza da un paso más y toma en serio los aspectos cabalísticos de la relación Creador – creación.
- 40 Cf. Baruch de Spinoza, *Éthique, démontrée selon la méthode géométrique et divisée en cinq parties où il est traité*, Prefacio, 488 y dos menciones en la demostración de la Proposición IV, 494-495.
- 41 La esencia de Dios está caracterizada en la Proposición XXXIV del primer libro de la *Ética*: “La potencia de Dios es su propia esencia”. Se podría, a partir de ese resultado proporcionar otra definición de Dios, a saber, como el principio inmanente de engendramiento de todas las cosas. Es no es sino la definición de lo que Spinoza llama *natura naturans* (algo así como la naturaleza naturante, es decir, la naturaleza que se hace a partir de ella misma). Se ve, entonces, que la naturaleza mencionada por Spinoza en la expresión *Deus sive natura* es la *natura naturans*. Esto se confirma en el contexto de la demostración de la Proposición IV del cuarto libro de la *Ética*: “La potencia que permite a las cosas singulares, y en consecuencia al hombre, conservar su ser, es la potencia misma de Dios, es decir, de la naturaleza. [...] Es por ello que la potencia del hombre, en cuanto que se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia infinita de Dios, o de la Naturaleza, es decir (según la Proposición XXXIV, parte I) de su esencia.” Ahora bien, esa *natura naturans*, siendo un principio, no puede imaginarse, a diferencia de esa parte de la *natura naturata* (que es el conjunto de todos los modos, infinitos, mediatos e inmediatos, finitos) que es el conjunto de todos los modos finitos.
- 42 Además de relevantes, son bellísimas las reflexiones que al respecto se llevan a cabo en Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión* (Barcelona: Muchnik Editores S.A., 1999), 106-122. Asimismo, conviene seguir la compilación efectuada de sus cursos de la Sorbona en París sobre el pensamiento spinozista; la traducción al español de esas sesiones se puede descargar gratuitamente en <http://reflexionesmarginales.com/3.0/17-pdf/gilles-deleuze-curso-sobre-spinoza/>
- 43 Cf. Baruch de Spinoza, *Éthique, démontrée selon la méthode géométrique et divisée en cinq parties où il est traité*, 582. En este libro V, Spinoza habla de la libertad humana.
- 44 Cf. Sabiduría 8, 13, 17; 15, 3. Citamos: “Gracias a ella alcanzará la inmortalidad...”, “Reflexionando sobre estas cosas, consideré en mi interior que la inmortalidad reside en emparentar con la Sabiduría” y “Conocerte a ti es justicia consumada y reconocer tu poder es la raíz de la inmortalidad.” Cf. *Biblia de Jerusalén*, Nueva edición editada y aumentada (Bilbao: Desclée-De Brouwer, 1998), 979, 987.
- 45 Cf. Ilya Prigogine, *Is future given?* (London: World Scientific, 2003), 68.
- 46 Hay muchos textos que ilustran esto en extensión. Entre otras obras, cf. Moshé Idel, *Ben: filiación y misticismo judío* (Buenos Aires: Lilmood, 2008); Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris : Les Éditions de Minuit, 1988), 571-614 ; Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris : Les Éditions de Minuit, 1967), 173-182; Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza, unfolding the latent processes of his reasoning* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), 3-60; Steven B. Smith, *How to commemorate the 350th anniversary of Spinoza's expulsion, or Leo Strauss' reply to Hermann Cohen*, *Hebraic Political Studies*, Vol. 3, No. 2 (Spring 2008), 155-176; Sanem Soyarslan, *Reason and Intuitive Knowledge in Spinoza's Ethics: two ways of knowing, two ways of living*, Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of Philosophy in the Graduate School of Duke University (Durham: Duke University, 2011), 20.
- 47 Cf. Max Jammer, *Einstein and Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 43 et seq.
- 48 Ese término procede de las *Cartas a Moisés Mendelssohn sobre la filosofía de Spinoza*, de septiembre de 1785. En esa obra el autor revela que en el curso de una conversación sostenida en julio de 1780 con Gotthold Ephraim Lessing (que murió en 1781), éste le había declarado: “*En kai Pan* (Uno y Todo), no sé nada más [...] No existe ninguna otra filosofía más que la filosofía de Spinoza.” Esto dejó atónito a Jacobi ya que, como sabía bien, el pensamiento spinozista considera a la libertad del hombre como una ilusión, escandaloso a los ojos de un pensador ilustrado. Cf. Barbara Fischer and Thomas C. Fox (editors), *A companion to the works of Gotthold Ephraim*

Lessing (Rochester: Camden House, 2005), 34-36, 133-154, 185-208 (en esta sección se comenta acerca de cómo Lessing, el primero y por primera vez en Alemania, escribió "bien" acerca de los Judíos).

- 49 Cf. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Las edades del mundo, textos de 1811 a 1815* (Madrid: Akal, 2002), 49.
- 50 Cf. Baruch de Spinoza, *Éthique, démontrée selon la méthode géométrique et divisée en cinq parties où il est traité*, libro II, proposiciones I y II, 356-357.
- 51 *Ibid.*, 256.
- 52 Es curioso constatar que ni Spinoza ni Rosenzweig murieron viejos: el primero murió de 44-45 años y el segundo de 43. Quizá ahí se puede constatar que los sistemas filosóficos totales, vigorosos y radicales sólo pueden ser formulados por la conjunción de la juventud y de la genialidad.
- 53 Cf. Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, traducida por Miguel García-Baró (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006). Es de mencionar el extraordinario y penetrante texto de la Introducción que tiene al traductor como autor.
- 54 Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité*, quatrième édition (La Haye : Martinus Nijhoff Publishers, 1984). El mismo Lévinas confiesa en esa obra que no citará a Rosenzweig porque, siendo tan numerosas las citas necesarias para justificar su pensamiento, resultaría tedioso para el lector.
- 55 Es conveniente leer lo que dice al respecto Jules Simon en *Motivation in Spinoza and Rosenzweig or Transgressing the Boundaries of a Rationally Constructed Self*, *Veritas* 54.1 (2009), 137-160. El artículo está disponible en <http://works.bepress.com/julesimon/2>
- 56 A manera de comentario marginal, es bien sabido que una de las preguntas más difíciles de responder, en este contexto, es acerca de lo que define o fija la *judeidad* de una persona, es decir, el carácter de Judío. Está claro que ni los elementos estrictamente raciales, imposibles de fundamentar en su totalidad dada la diáspora, ni los elementos nacionalistas asociados a un Estado como el de Israel, ni la práctica del Judaísmo como religión, nada de ello define de manera exhaustiva la judeidad. En cambio, uno de los aspectos que prácticamente siempre están presentes en los individuos que somos considerados como "judíos" en el mundo, es la pugna interior de una reafirmación cotidiana en el Judaísmo como afán asertivo de *cambio*, por un lado y, por otro lado, una especie de rechazo hacia la naturaleza propia, una *resistencia* al cambio que implica la enajenación de sí como primer paso a la auto-conciencia. Probablemente una de las representaciones iconográficas más geniales de este doble principio, se encuentra representado en un cuadro poco conocido de Rembrandt, *La lucha de Jacob con el ángel*, que se puede consultar con una imagen de gran detalle en [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rembrandt\\_-\\_Jacob\\_Wrestling\\_with\\_the\\_Angel\\_-\\_Google\\_Art\\_Project.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rembrandt_-_Jacob_Wrestling_with_the_Angel_-_Google_Art_Project.jpg). En esa genial pintura se muestra al ángel *Peniel* o *Penuel* (el rostro de E-I) luchando con el patriarca Yaacov en un doble juego, consistente en, con una mano, atraerse mutuamente y, con la otra, rechazarse también mutuamente; de esa "danza" dialógica surge la *luz* entre los dos personajes y de ahí que al nieto de Abraham se le dé el nombre de *Yisrael* (Israel), es decir, "Dios que ve" (cf. *Bereshit* [Génesis] 32, 29). Hay que decir que existen muchos debates acerca de la exégesis del nombre *Israel*, desde "Príncipe de Dios", "La fuerza de Dios", "Dios directo", etc., y todas tienen elementos de fundamentación, sin embargo, nosotros asumimos la experiencia visual, de la manera en que Filón de Alejandría lo interpreta en *De la confusión de las lenguas* (De confusione linguarum), párrafo 148, p. 197, disponible en [http://www.scribd.com/users/Insurgencia/document\\_collections](http://www.scribd.com/users/Insurgencia/document_collections). La cita textual dice: "Y en muchos pasajes, ciertamente, de la legislación aquellos que oyen son llamados también "hijos de Israel", es decir, "del que ve", puesto que el oír merece una consideración secundaria respecto del ver y viene detrás de la visión, y la persona que recibe información sobre lo que no tiene ante sus ojos está siempre a la zaga de aquel que capta las claras representaciones de lo que tiene ante sí." En *Torat Emet* hay una nota aclaratoria: "Israel" es una voz relacionada con "autoridad". O sea: "Ya no te llamarás más Yaacov —nombre relacionado con argucia— sino Israel, significando 'las bendiciones que te dio tu padre y que Esav reclama para sí, son tuyas por derecho propio.'" Otra interpretación: Siendo que la voz Israel deriva de *Sar*, «importante», el versículo bien podría leerse así: «Has adquirido importancia ante Hashem y ante el hombre». O bien: «Has devenido príncipe *-sar-* entre los ángeles y entre los hombres». Cf. *Torat Emet: Un Mensaje de Vida*, 80. Luego, la judeidad no se define como tal, pero presenta ese rasgo peculiar de la tensión interna entre dos pulsiones opuestas, a saber, la *resistencia* y el *cambio*. Estos dos elementos constituyen una de las marcas indelebles de la complejidad.
- 57 Incluso en la lengua inglesa se emplea el término "to be moved" no sólo para indicar un desplazamiento en el espacio, sino para señalar el estado emocional, e-motivo. La e-moción es un movimiento hacia fuera de sí, es una especie de enajenación (entrar en lo ajeno a sí), de éxtasis (estar fuera de sí). Cf. Jules Simon, *Motivation in Spinoza and Rosenzweig or Transgressing the Boundaries of a Rationally Constructed Self*.

- 58 En ese sentido es sorprendente la similitud entre Rosenzweig y el genial contemporáneo de él, Maurice Blondel (1861-1949). En su obra fundacional *L'Action* de 1893, el maestro de Aix-en-Provence dice: "La vida humana tiene o no un sentido y el hombre un destino. Yo actúo sin saber que es la acción, sin haber deseado vivir, sin saber quién soy ni si soy. Y, según se nos dice, no puedo, a ningún precio, conquistar la nada, sino que estoy condenado a la vida, a la muerte, a la eternidad, sin haberlo sabido ni querido. Ahora bien, este problema inevitable, es inevitablemente resuelto por el hombre, bien o mal, con sus acciones. La acción es la verdadera solución efectiva que da el hombre al problema de su vida; por eso se impone su estudio ante todo. [...] Hay que constituer, por tanto, una ciencia de la acción, integral porque todo modo de pensar y vivir deliberadamente implica una solución completa del problema de la existencia. Nos oponemos al intelectualismo y al fideísmo, no en nombre del sentimiento, sino de la acción. Los entes son sobre todo lo que hacen. *La filosofía tiene que impedir al pensamiento idolatrarse, mostrar la insuficiencia y la subordinación normal de la especulación, iluminar las exigencias y los senderos de la acción, preparar y justificar las vías de la fe.*" Cf. Maurice Blondel, *L'Action (1893): essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (Paris : Presses Universitaires de France, 1973), VII. La traducción y las cursivas son nuestras.
- 59 Cf. Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, 148.
- 60 Cf. Elliot Wolfson, *The Body in the Text: A Kabbalistic Theory of Embodiment*, 479-500.
- 61 Cf. Hilary Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 25 et seq.
- 62 Es el mismo Hilary Putnam quien aclara el punto concerniente a Hirsch: "Rosenzweig atribuye a Samson Raphael Hirsch (1808-1888), el gran fundador de la neo-ortodoxia en Alemania, la afirmación de que la entrega de la Torá en el Sinaí fue un hecho histórico. La respuesta de Rosenzweig reviste interés. No niega que los judíos tradicionales creyeran en este 'hecho', pero cuestiona si a estos mismos judíos les interesaba la cuestión epistemológica '¿Por qué creer en el judaísmo?', y si justificaban su forma de vida invocando una sola razón." Cf. Hilary Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, 31-32.
- 63 Abraham Geiger (1810-1874) fue uno de los fundadores del Judaísmo Reformado, junto con Samuel Holdheim, en busca de la emancipación de las comunidades judías, demasiado atrasadas con respecto a la Europa en la que se encontraban incrustadas. Geiger propone un judaísmo regenerado, aceptable para la modernidad, sobre todo compatible con el mundo germánico, desprovisto de muchas de sus particularidades; se centró en el núcleo universalista de una perspectiva histórica, basada en el estudio científico del Judaísmo, del que el mismo Geiger fue pionero. Cf. <http://www.en.m.wikipedia.org> en el artículo bajo el nombre de Abraham Geiger.
- 64 Cf. Franz Rosenzweig, *Los constructores*, in "Lo humano, lo divino y lo mundano" (Buenos Aires: Ediciones Lilmod – Libros de la Araucaria, 2007), 276-278. Esta obra es una respuesta a las "Conferencias sobre el judaísmo" de Martin Buber, en 1923.
- 65 Cf. Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, 229.
- 66 Cf. Elliot Wolfson, *The Body in the Text: A Kabbalistic Theory of Embodiment*, 481-482.
- 67 La morfología de los caracteres hebraicos, estudiados retrospectivamente hasta el protoaraméo, se han revelado como "pictogramas" que representan partes y/o posturas corporales que, haciendo eco al *Adam kadmon* (el hombre primordial), permite la interacción entre *Keter* (corona), en el *ein-sof* (infinito-eternidad) y *Malkhut* (reino) que es la *Shekhinah* (la presencia) en el tiempo. De hecho, en el árbol de las *sefirot*, los diez vasos se comunican y, cada comunicación, se ve representada por una letra del alfabeto. Uno de los elementos más significativos de la Kabbalah va a consistir en descubrir que, en efecto, las comunicaciones no sólo se establecen desde lo alto hacia abajo, en el mundo, sino que también desde lo bajo hacia lo alto, con modificaciones asociadas. Cf. Moshé Idel, *Cábala y Eros* (Madrid: El Árbol del Paraíso – Ediciones Siruela, 2009), 209-234; Joseph Dan, *Kabbalah: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2006), 25-60.
- 68 Cf. Gershom Scholem, *Explications and Implications: Writings on Jewish Heritage and Renaissance, Volume 2* (Tel-Aviv, 1989), 38.
- 69 Expresión acuñada por Elliot R. Wolfson y multiempleada en muchas de sus obras.
- 70 La palabra órgano procede del griego *organon* que significa instrumento (musical o de cualquier tipo). Probablemente Descartes se inspiró en el *Novum Organum* de Lucrecio. Cf. Michel Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrece* (Paris : Les Éditions de Minuit, 1977), 51. En ese pasaje de inmensa importancia epistemológica, Serres equipara la búsqueda de un método con la correspondiente a una estrategia: así, un órgano es una estrategia que busca maximizar la eficiencia, hoy diríamos "termodinámica", de una función.

- 71 Cf. Judah Goldin, *The Living Talmud: The Wisdom of the Fathers* (Pirke Avot), 2, 2 (Chicago: New American Library, 1957), 77 et seq. En esa sección el tratado *Pirke Avot* habla del *Derek Eretz*, es decir, del camino de la tierra, como el conjunto de todo aquello que concierne a las acciones o negocios del hombre estrictamente concernientes a los asuntos mundanos o profanos.
- 72 Cf. Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, 366.
- 73 Merece la pena citar textualmente lo dicho por Rosenzweig en *La Estrella*: “Y también se nos hace ahora claro por qué la Antigüedad no formó el pensamiento de la representación. Y es que sólo un cuerpo puede tener órganos, mientras que un edificio tiene partes.” Desde luego, al hablar de *representación*, Rosenzweig se está refiriendo a lo que constituye el epítome del pensamiento filosófico europeo, de más de dos mil años de evolución, a saber, la re-presentación surgida entre las palabras y las cosas, entre la idea del mundo y el mundo. Cf. *ibid.*, 96.
- 74 Cf. Rosenzweig, F., *La Estrella de la Redención*, 153.
- 75 Cf. Rosenzweig, F., *El nuevo pensamiento* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005), 16-17. Esta obra, que el propio Rosenzweig pidió explícitamente no se le asociara a *La Estrella*, puede constituir tanto un prefacio como un postfácio.
- 76 En su habitual brillante elipsis narrativa y hábil contrapunto, Miguel García-Baró, comentando *El nuevo pensamiento* de Rosenzweig, dice: “No es superior el cristianismo al judaísmo, pero tampoco es éste, frente a aquél, la verdad pura y simple; hay equilibrio entre el universalismo y la pertenencia al pueblo; no es verdad que la filosofía haga superfluas la teología y la poesía, como tampoco es verdad que alguna de estas dos vuelva innecesaria o sierva la filosofía; no hay un arte que englobe dialécticamente las facultades de las restantes. Y es que, en general, la verdad no es la totalidad y lo universal, lo intemporal y trascendental, sino primordialmente el individuo, el tiempo y la experiencia.” Cf. Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007), 233.
- 77 Para comprender esta observación de corte cabalístico es necesario tener presente el aspecto de la letra *alef* א, formada por dos letras *yod*, una arriba y otra abajo, y por una letra *vav* entre las dos *yod*.
- 78 Puede ser muy conveniente consultar April D. DeConick (editor), *Paradise now: essays on early Jewish and Christian Mysticism* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 57-79.
- 79 Es interesante recordar que *Malkhuth* es la última de las sefirot en el árbol de la vida; su carácter es femenino y, para en Cristianismo, constituye un referente cabalístico para el papel de María en el plan salvífico del hombre.
- 80 Cf. Rabbí Shneur Zalman de Liadí en *Likutéi Amarim Tania* (Buenos Aires: Editorial Kehot Lubavitch Sudamericana, 2005), 24-27.
- 81 *Ibid.*, 27.
- 82 Cf. Rabbí Moshé Jaim Luzzatto, *Derej Jashem – El Camino de Dios* (Jerusalén: Biblioteca de Clásicos de la Torah, Editorial Feldheim, 2010), 274-287.
- 83 Desde luego estamos haciendo alusión a una lectura corta y miope, restringida a las nuevas tecnologías, que se suele hacer de las ciencias básicas. Un estudio profundo, desde las raíces epistemológicas, del quehacer científico, difícilmente puede relegar a la fe, a cualquier fe, a un asunto típico de personas ignorantes. Ese es un terreno que, por fortuna, está siendo investigado a fondo por muchos grupos de renombre en el mundo. Sin embargo, aún ahí, surgen de vez en cuando posturas simplistas que, de una forma u otra, dejan fuera algún aspecto de la naturaleza humana, empobreciéndola de todas sus posibles manifestaciones.