Laberintos de erudición. El monasterio judío de Gershom Scholem

Posted on 1 de julio de 1997 by Gary Smith

La contribución de Gershom Scholem a la imagen que de sí mismos tienen en este siglo los judíos resulta tan excepcional que nos hallamos todavía muy lejos de poder categorizarla o codificarla: él representa la quintaesencia del pensador judío *moderno*, y su obra se sitúa, junto con la de Kafka y la de Freud, en ese terreno liminal entre la disputa teológica y las ambigüedades de la secularización.

Por una parte, su trabajo domina el discurso de la disciplina académica que él fundó, y su programa académico sigue configurando y orientando el rumbo de los estudios posteriores en el terreno del misticismo judío, tanto a través de las fructíferas controversias que genera como de las investigaciones que inspiraLos principales responsables de una incisiva, aunque respetuosa, crítica del paradigma de Scholem han sido Moshe Idel (ver sobre todo *Kabbalah. New Perspectives*, 1988, y *Messianisme et mystique*, 1994) y Yehuda Liebes (*Studies in Jewish Mysticism and Messianism*, 1993).. La costumbre de Scholem de volver a encuadernar libros ya publicados dejando páginas en blanco entre las del texto para sus posteriores comentarios y revisiones da a entender que él mismo ponía en tela de juicio el concepto de obra concluida, concibiéndola no como «máscara mortuoria de su propósito» (Benjamin), sino como algo provisional en un ámbito académico e intelectual cuyas fronteras, en su opinión, están todavía por determinar. Por otra parte, la carga de implicaciones de los escritos de Scholem va mucho más allá de los límites de la historia de la espiritualidad judía. La riqueza temática de su obra da fe de la fertilidad de una mente muy creativa y enormemente cultivada, y es esta fecunda interrelación de sus temas y tesis con los procedentes de la historiografía, la poética y la política lo que ha atraído a estudiosos de muy diversas disciplinas, tan diferentes entre sí como el historiador de la literatura Harold Bloom o el historiador de la Edad Moderna Francis Yates. Así, a juicio de un historiador de la literatura como Robert Alter, el despliegue que hace Scholem de la figura histórico-literaria de «abismo» o *Abgrund* en su escrito sobre el misticismo refleja su sensibilidad *modernista*, y el uso que de ello hace permite apreciar huellas tanto del abismo mítico explorado por Friedrich Hölderlin como del clasicista «abismo del yo» de Jean Paul y del Werther de Goethe.

La diversidad de las alusiones filosóficoliterarias es tal que supone un desafío para los lectores de Scholem y pone aún más de manifiesto las limitaciones de las perspectivas disciplinarias únicas; de hecho, un conocido estudioso del misticismo judío afirmó en una

ocasión que «Scholem postulaba la definición de simbolismo de Goethe como adecuada para los símbolos cabalísticos», y reforzó su afirmación con una referencia que habría sin duda halagado a Walter Benjamin: el «*Ursprung des deutschen Trauerspiels*»Idel, *Kabbalah*, s. XX . de Goethe.

Pero este tipo de falta de rigor académico tiene una importancia secundaria. El concepto de símbolo de Scholem es mucho más complejo de lo supuesto hasta ahora por los estudiosos ya que, al igual que con otras herramientas de su repertorio conceptual, en su definición se remonta a fuentes tan lejanas como el Romanticismo, la estética de Mendelssohn, la teoría ontólogico-religiosa del símbolo de Hamann y, sobre todo, a los debates filosóficos de su época sobre la noción matemática de símbolo creada por su profesor, Frege.

Las desavenencias sobre la naturaleza misma de la contribución de Scholem son profundas: una autoridad de la talla del actual titular de la «Cátedra Gershom Scholem de Cábala» en la Universidad Hebrea de Jerusalén resta importancia a gran parte de lo que nos produce mayor fascinación en los escritos de Scholem. Así, en la monografía sobre su mentor, Joseph Dan sostiene que «Scholem hizo públicas en ocasiones opiniones sobre temas ajenos a su área de especialización. El hecho de que éstos hayan adquirido un alto grado de notoriedad y se reediten y debatan con frecuencia se debe más al interés de los lectores que a la intención del autor […]. Temas como las relaciones judeo-alemanas, las características del movimiento *Wissenschaft des Judentum*, Walter Benjamin y otros no tuvieron nunca demasiada importancia para Scholem»Joseph Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York/London 1987, s. 31..

Y, sin embargo, Harold Bloom, cuya dependencia de la contribución crítica de Scholem está bien documentada en Alemania, considera a Scholem una figura miltoniana, similar al polimático autor de *El Paraíso perdido*, «cuyos grandes logros lo son tanto en el aspecto retórico o figurativo como en el histórico-filológico»Harold Bloom, Ed. *Gershom Scholem,* New York *et. al.* 1987, pág. 2.. Para Bloom, el gran acierto de Scholem reside en un brillante despliegue de topos o imágenes olvidadas de la hermenéutica mística de tal brillantez que han fecundado la imaginación moderna y posmoderna.

Pero lo que está en juego en esta sorprendente divergencia de opiniones es mucho más que la determinación de una perspectiva concreta sobre la obra de Scholem; a saber, ¿qué ámbito de cuestiones es pertinente para escribir la historia judía, y qué puede desvelar la filología acerca de los impulsos básicos de la existencia y espiritualidad judías? Cuando Scholem amplía los parámetros del academicismo judío de forma que incluyan lo heterodoxo, lo irracional, lo místico y lo mágico, está reclamando una historiografía que no se limite a ser un simple registro panegírico de las antiguas gestas judías. Scholem aspira a que escrutemos

las peregrinaciones del alma judía tanto en sus incongruencias teológicas como en sus irreverencias históricas. Su trabajo abre una ventana a la reflexión judía contemporánea, que debe recuperar el carácter, lo irreverente, y al hacerlo descubrir su propio tiempo. En el corazón de esta empresa *filológica* (al igual que en el aspecto político, de ensayista, de Scholem) subyace un intento de dar respuestas a «la pregunta sobre la posición del judaísmo y su tradición en un mundo secularizado y tecnológico», una de las cuatro preguntas que plantea en una evaluación programática de «La teología judía en la actualidad». Se ha considerado erróneamente que estos estudios tardíos, sinópticos, señalan el giro de Scholem hacia cuestiones más generales tras décadas de trabajo de campo filológico durante los que Scholem concentró su atención en los detalles del desciframiento de la historia de la Cábala y del misticismo judío; pero en ningún otro lugar resulta más evidente para el propio Scholem la fecunda hibridación de los diferentes campos de investigación como en el sustrato original de sus primeros escritos.

Los diarios y cartas de juventud recién publicados forman parte del abundante repertorio documental que nos habla de la gran precocidad intelectual de Scholem: nos asombra su caótica variedad, desarrollada a medida que Scholem intenta, con gran meticulosidad, hallar un camino intelectual a través del judaísmo, las matemáticas, la filosofía y la bibliomanía. Franz Rosenweig, el eminente estudioso y fundador de la *Freies Jüdisches Lehrhaus* en Frankfurt-amMain, recordaba así su primer encuentro en 1921 con el «agitador» intelectual que tenía por aquel entonces 24 años: «Scholem… fue un día y medio salvaje […]. Uno *lucha* con él (*sic*) yo inmediatamente saqué mis armas y aprendí tanto de él como con él. […] Para él el judaísmo es *exclusivamente* "monacal". En él realiza sus ejercicios espirituales y no presta atención a otras personas, a pesar de lo que afirme […]. No hay duda de que, con el precio de este monasticismo o reclusión, él ha conseguido algo que nosotros tendremos que ganarnos: uno se ve obligado a creerle, acríticamente… Es quizá la única persona que ha regresado "al hogar", pero ha regresado *por sí mismo*».

Las 95 *tesis sobre judaísmo y sionismo* (1918)Publicadas originalmente en *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen* (ed. por Peter Schäfer y Gary Smith, Frankfurt-am-Main 1996, págs. 287295), las Tesis fueron recopiladas en conmemoración del vigésimosexto cumpleaños de Walter Benjamin. de Scholem, recién publicadas, reflejan en mayor grado que ningún otro documento que poseamos el grado en que sus proyectos intelectuales se hallaban ya firmemente establecidos a una edad muy temprana. Las cuestiones y categorías a las que se enfrenta son formidables: el problema de la creación, el *status* ontológico del lenguaje, la relación entre mito y religión teísta, la naturaleza de la justicia y el orden, la esencia de la Torah (*Lehre*), su aversión hacia el concepto neorromántico de la experiencia vivida (*Erlebnis*) valorado por Martin Buber, la inmanencia del mesianismo en el proceso histórico,

la relación entre Ley y Comentario, la transmisión (*Tradierung*) entre lo escrito, lo hablado y lo callado.

Las *Tesis* de Scholem nos obligan a reconsiderar la relación más importante de su vida, la que mantuvo con Walter Benjamin, ya que la suposición más aceptada, que presenta a Scholem como alumno en el terreno filosófico de su amigo de más edad, es profundamente errónea. La suya era una compleja alianza intelectual en la que el aglutinante subliminal era el radicalismo, si no anarquismo, que compartían, que ambos exhibieron en sus respectivas etapas juveniles, y en la forma en que en última instancia las rechazaronVer mi estudio «Das Jüdische verstcht sich vom selbst; Walter Benjamins frühe Auseinandersetzung mit dem Judentum», en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 2/1991, págs. 318-334.. La incesante exploración de la complejidad semántica y filosófica tan fundamental para el método de Benjamin –la «lucha por la representación de unos pocos términos […] ideas perennes» que plantea al comienzo del libro sobre el *Trauerspiel* alemán– resulta evidente en muchas de las tesis de Scholem. Varios de estos términos e ideas son pilares familiares de la obra de Scholem (y de Benjamin): la naturaleza de la historia, las aporías del mesianismo, la conciencia mítica y la metafísica del lenguaje. Pero Scholem también reflexiona sobre categorías inesperadas como el *Klage* o lamento, lo demoníaco y lo mágico, nociones que reaparecerían muy pronto en los trabajos más importantes de Benjamin.

¿Por qué escribió Scholem 95 tesis? Esta forma literaria se presta de igual manera a enunciados programáticos y polémicos, y tanto Scholem como Benjamin regresaron a ella en momentos significativos de su respectiva producción. El joven Scholem integra citas y extractos en una lista de postulados, anticipando el procedimiento que Benjamin utilizaría en *Passagen Werke* (*La obra de los pasajes*) varias décadas más tarde. Y, sin embargo, a pesar de la evidente afinidad de ambos aforistas con el impulso antisistemático de un Nietzsche y la intención paradójica de un Lichtenberg, incluso las posteriores *Diez tesis históricas* de Scholem (1938, revisadas en 1973), sugieren, por lo menos en el título, un origen filosófico más cercano a las proposiciones o enunciados de un Frege o un Wittgenstein.

Las tesis de Scholem están tomadas a partir de una gran variedad de fuentes y de posiciones desarrolladas a lo largo de varios años. Así, por ejemplo, en un apunte del diario dos años anteriores a las *Tesis* encontramos una andanada contra Buber: en esa entrada del 23 de agosto de 1916, en la que Scholem caricaturiza la comprehensión de Buber del «valor de la experiencia vivida» (*Wert des Erlebnisses*), podemos apreciar un anticipio de la tesis 75. En ella, Scholem presenta al típico seguidor de Buber preguntando a un compatriota: «¿Has tenido ya tu experiencia judía del día?»Ver Hans Puttnies y Gary Smith, *Benjaminiana.Eine biografische Recherche*, Giessen 1991, pág. 59..

Las tesis de Scholem manifiestan asimismo la influencia del pensamiento de Hermann Cohen. Esto resultaría increíble para aquellos que estén familiarizados con la obra publicada de Scholem el cual, en su frecuentemente citada felicitación retrospectiva de cumpleaños a Salomon Schocken en 1937 –«un comentario ingenuo sobre los verdaderos motivos de mis estudios cabalísticos»– menosprecia a Cohen por el «empobrecimiento de lo que se conoce como la Filosofía del Judaísmo». En esa carta Cohen formaba, junto con Saadia Ga'on y Maimónides, una especie de banda filosófica dedicada a racionalizar de forma autoritaria los elementos míticos y panteístas del judaísmo hasta hacerlos desaparecer, «cuando en realidad debería haberlos elevado a un orden superior»Publicado en David Biale, *Kabbalah and Counter-History*, Sec. ed., Cambridge Mass., 1982, págs. 31-32..

Sin embargo, en las *Tesis* de 1918 afirma que «el mismo *Dasein* de Hermann Cohen es *Tora*» (46). Después de todo, la muerte de Cohen en abril de 1918 había llevado a Scholem a afirmar ante Werner Kraft que «Cohen se convertirá en su modelo en el más excelso de los sentidos»Scholem, *Briefe I. 1914-1947*, Munich 1994, pág. 152.. Este comentario admirativo refleja algo más que la simple ambivalencia crítico-reverencial no interpretable postulada por los editores de sus cartasIbid., pág. XIV.: Scholem diferencia de forma consciente la faceta digna de elogio de Cohen, en cuanto judío comprometido, de su incapacidad para incluir tendencias no racionales importantes en la historia del pueblo judío. Así, en una nota necrológica publicada póstumamente, Scholem sitúa en su piedad la grandeza de Cohen como judío, como un personaje «en el que por fin la vida de la doctrina se ha hecho visible en el mundo», en su «figura inmortal, el *DaSein*» que representaba el judaísmoEsta esquela se publicó por primera vez más de medio siglo después de la muerte de Cohen, en una traducción inglesa bajo el título «In Memory of Hermann Cohen», en *Modern Judaism 5*, 1 (1985), págs. 1f.. No obstante, el material recién publicado nos revela que la admiración de Scholem por la erudición de Cohen no duró mucho. Seis semanas más tarde –una vez que comienza realmente a *leer* una de las obras básicas de Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*– Scholem escribe «cinco *Schmahbriefe*» (cartas difamatorias) en contra de «la mayor decepción filosófica que haya sufrido jamás», y rechaza el trabajo de Cohen –con una ironía no intencionada– como «puro misticismo»Carta a Erich Brauer del 9 de abril de 1918, en: G. Scholem, *Briefe I*, *op. cit.*, pág. 154.. De hecho, poco menos de una semana después del cumpleaños de Benjamin Scholem describe el texto de Cohen como «el más horrible que puedas imaginar», hasta tal punto que se pregunta (siempre en busca de una formulación polémica) «cómo podrá defenderse ante el tribunal celestial»Carta a Ludwig Strauss del 1 de agosto de 1918, en: G. Scholem, *Briefe I*, *op. cit.*, pág. 169..

Este documento de la primera época señala por tanto el umbral del desarrollo de Scholem en ese instante formativo en el que se estaba determinando su posición dentro de la matriz de

la filosofía y los filósofos judíos. En algunos pasajes Scholem recuerda incluso a un judío neokantiano: así, en la tesis 20 –«La justicia no es un concepto marginal»– aplica una categoría paradigmática coheniana (la del *Grenzbegriff*) procedente de su lectura de *Kants Theorie der Erfahrung*Berlin 1918, esp. pág. 645., y realiza asimismo una lectura virtualmente coheniana del mesianismo, al plantearlo como un proceso inmanente dentro de la historia que se mueve asintóticamente hacia la justicia absoluta. En la tesis 93 afirma: «Anteriormente, en la historia del judaísmo sólo se consideraba el período de la revelación, o el de la historia [*Historie*], etc.; pero la totalidad de su historia [*Geschichte*] sólo se puede alcanzar en una visión uniforme». No obstante, varias líneas más arriba, en la tesis 86, subraya la disyunción radical existente entre la redención y la historia. «El tiempo de la lamentación, el tiempo histórico, el tiempo de la revelación y el tiempo mesiánico son las categorías temporales más importantes del judaísmo».

Las *95 Tesis* apuntan por tanto más a un proyecto que a una posición: constituyen el programa ideal de Scholem para sus futuros debates y colaboraciones con Benjamin, y de ahí su cláusula «con un período de discusión de quince años» (¡lo que les habría llevado hasta el año en que Hitler se hizo con el poder!). Además, su propósito era provocar la polémica, de igual manera que el acto de Lutero al clavar sus 95 tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg –un año antes se había celebrado profusamente el 400 aniversario de este hecho– constituía un sistema de desafío aceptado. Si bien Lutero no encontró en un principio un interlocutor académico con el que debatir, el futuro interlocutor de Scholem desempeñaba el cargo de «rector mirabilis» en la recién fundada y ficticia Universidad de Muri. Benjamin, bien dentro de los muros de esta institución mítica, bien en el genuino monasterio de Scholem, sólo respondería en parte al desafío de Scholem.

No obstante, existen fuertes indicios de que Scholem nunca entregó este texto a Benjamin. La anotación manuscrita de Scholem, «¡jamás llevado a cabo!», es muy directa, aunque algo ambigua, y en sus memorias de la amistad con Benjamin Scholem escribe lo siguiente: «En un principio había planteado ofrecerle las *95 Tesis sobre judaísmo y sionismo*, que de hecho había escrito durante las semanas precedentes, pero al final me sentí tan insatisfecho que no se las di»Gershom Scholem, *Walter Benjamin. The Storyof a Friendship*, trad. Harry Zohn, Philadelphia 1981, pág. 71. (Existe edición española: *Walter Benjamin: historia de una amistad*, trad. J. F. Ivars y Vicent Jarque Castelló, Barcelona 1987.). Scholem llega a enviar por correo algunas tesis seleccionadas a amigos íntimos, como por ejemplo Aharon HellerCarta a Aharon Heller del 23 de junio de 1918; en Sholem, *Briefe I*, *op. cit.,* pág. 164., pero a pesar de que en las cartas de Benjamin a Scholem que se conservan –la mayor parte de la correspondencia de Scholem se ha perdido– no aparece ninguna mención directa de este texto, las *95 Tesis* están salpicadas de asociaciones que figurarían en escritos

posteriores.

Las primeras tesis de Scholem, y sobre todo sus diarios, reflejan una búsqueda, con frecuencia tortuosa, de la esencia del judaísmo en los lugares más insospechados. Una visita a la 54 exposición del «Sturm» («Colección Kluxen») en agosto del 1917, suscita en él el comentario siguiente: «La mujer con el violín de Picasso, el español, tiene para mí aspecto de judía». ¿Por qué? «La prohibición de la imagen en el judaísmo significa exactamente esto: su disolución dentro del símbolo»Entrada no publicada del diario y tesis 88.. Además, el arte judío «parece de hecho basarse en la diseminación simbólica del espacio». A pesar de que las reflexiones epistolares de Scholem sobre el cubismo y el judaísmo se han perdido, la respuesta de Benjamin resulta ejemplar, al demostrar cómo cada uno seguía fiel a su proyecto: compone un breve texto, «La pintura, o los signos y los trazos»Ver Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* II (2). Franfkfurt-am-Main 1977, págs. 603-607.. Más tarde, Scholem rechazaría la noción misma de búsqueda de una esencia del judaísmo que se había puesto de moda tras las populares conferencias de Adolph Harnack, pronunciadas en Berlín a principios de siglo y publicadas bajo el nombre de *La esencia del cristianismo*.

A pesar de que habitualmente se da por supuesta una sorprendente consistencia entre las perspectivas filosóficas de juventud y madurez de Scholem –dado que sus trabajos filosóficos se vieron interrumpidos por la necesidad de dedicarse durante décadas a la arqueología filológica–, su comprensión de ciertas categorías fundamentales ganó en muchos casos significativamente en complejidad. Así, las *Tesis* postulan una aparente concepción del mito: «El mito vincula a los humanos con lo mágico, el judaísmo con la historia» (14), y la siguiente afirmación es aún menos ambigua: «El cristianismo es una reacción mítica contra la historia [*Historie*] en el nuevo concepto de amor» (17). Y, sin embargo, en su ensayo de madurez «La Cábala y el mito», Scholem desarrolla un punto de vista dialéctico, más matizado, en el que toma en cuenta las connotaciones positivas y negativas del mito. Es posible que la tesis 11, a pesar de implicar un aspecto negativo tanto del mito como de lo mágico, presagie esta dialéctica categorial: «La interdicción de lo mágico da origen a la negación histórica del mito». En otras palabras: el mito cabalístico exterioriza la tensión inherente a la noción de lo mágico, que posee un poder indeterminable para manipular el destino y, por lo tanto, incluso quizá para poner en tela de juicio la soberanía absoluta de Dios. Así el mito, según esta tesis, fue expulsado del judaísmo atemorizado por lo mágico y la teúrgia.

Estas tesis, consideradas en conjunto con sus diarios y sus cartas, auguran una revisión radical de nuestra opinión tanto sobre la génesis como sobre las transformaciones de la obra de Scholem, ya que son los documentos que nos muestran a un investigador apasionado y erudito en los laberintos filosóficos de su monasterio judaico.