

Marc-Alain Ouaknin

# EL LIBRO QUEMADO

Filosofía del Talmud



RIOPIEDRAS

## CAPÍTULO VII

### DIÁLOGOS

#### EL PROYECTO TALMÚDICO

¿Cuál es el proyecto talmúdico?

Como cualquier gran texto, el Talmud contiene su proyecto más bien entre las líneas que en las líneas. Por ello, resulta claro que el Talmud no puede abordarse a partir de una temática. En el Talmud, el «problema» no debe identificarse con las cuestiones particulares que inician su exposición, ni con los motivos dominantes y permanentes de la interrogación. Dificultad suplementaria: el «problema» no es por lo general formulado, aunque surta efecto sobre todas las cuestiones particulares. Siempre está ahí, sin exposición, manteniéndose tras los pensamientos particulares como aquello que los anima.<sup>1</sup>

1. Aquí se formula la distinción fundamental entre la «temática» y la «problemática». El error del estudio talmúdico «clásico» proviene del olvido de esta distinción: reteniendo únicamente el «tema» y olvidando buscar el «problema», el Talmud se convierte en ciencia positiva. «El tema es un dominio determinado del mundo, pre-dado y pre-conocido. La ciencia positiva posee de antemano su objeto de investigación. Los métodos pueden ser difíciles y difícilmente accesibles, pero aquello de lo que se ocupa, de lo que se trata, el dominio de su investigación, es necesariamente aquello que, en ella, es lo más claro y lo más conocido, por profundizada que pueda ser, en el curso de la investigación, esa familiaridad pre-dada con la temática de una ciencia positiva» (E. Fink, *De la phénoménologie*, París, Éditions de Minuit, 1974, p. 206).

No sin humor, E. Lévinas expresa esta idea: «Es cierto que, discutiendo sobre el derecho a consumir o no “un huevo puesto en día festivo”<sup>2</sup> o a las indemnizaciones debidas por los daños causados por un “buey furioso”,<sup>3</sup> los sabios del Talmud no discuten ni sobre un huevo ni sobre un buey, sino que, sin parecerlo, ponen en juego ideas fundamentales». <sup>4</sup> El error de los talmudistas actuales radica en no remontar de los problemas rituales (sin duda muy importantes para la perennidad del judaísmo) a los problemas filosóficos olvidados desde hace mucho, en no remontar del «tema» al «problema».

Los temas y los problemas son, en efecto, muy numerosos, incluso si estos últimos raramente son sacados a la luz.

Sin embargo, más acá y más allá de todos los temas y problemas del Talmud, se agita la cuestión de la «apertura», de la vida del sentido. Cuestión de algún modo política, puesto que es el lugar de arraigo de la libertad y la manifestación más patente del rechazo del encerramiento. En una palabra, el Talmud es la palabra «anti-ideológica» por excelencia.

Lo que de algún modo sería una «ideología» de la anti-ideología (¡paradoja!) está estratégicamente dirigido por dos principios fundamentales, principios de diálogo: la *Mahalóqet* y la *Guezerá shabá*.

2. Alusión a la primera *Mishná* del tratado *Betsá*, es decir, el «huevo».

3. Alusión al tratado *Babá Qamá* sobre los daños causados por un buey y las reparaciones a las que está obligado su propietario!

4. *Quatre lectures talmudiques*, p. 12. Es ese «ascenso» lo que constituye todo el análisis filosófico y, como afirma Lévinas, «incluso si el Talmud no es filosofía en el sentido del pensamiento griego (aún hay que saber, precisamente, lo que se entiende por esta expresión; a este respecto, cf. *L'au-delà du verset*, pp. 42s.), es una fuente eminente de las experiencias de las que se alimentan los filósofos» (*ibid.*). La filosofía del Talmud se juega en la tensión entre *Halaká* y *Agadá*, y de hecho hay más filosofía en la problemática de la *Halaká* que en la de la *Agadá*. Ese método de análisis ya existe, no obstante, en autores como R. Yosef Rozín, llamado el «Rogatshober»; véanse también las investigaciones de la Escuela de Brisk y de Rabbí Nahmán de Braslav en sus *Liquté Halakot*.

«Guerra a los aislados; se embrutecen...»

(Je 50,36)

Y, para empezar, el contraste: el monasterio y la *Yeshibá*:

«Los novicios en cuclillas, el cráneo afeitado, parecen atletas de la indivisión. Todo —postura, modo de andar, percusión, vestimenta, sincronismo— tiende a la producción regulada de un cuerpo único, liberando la cofradía a cada uno de su propia identidad mediante una disciplina en primer lugar sensorial. Así, la lectura ritmada de los *sutra* ha de hacerse a través del oído. Es la voz del grupo la que habla por medio de la boca de cada uno, con sus escansiones y entonaciones propias, y la meditación culmina en melopea, abolición del ego individual, camino hacia la impersonalidad para prepararse para el *Nirvana*».<sup>5</sup>

Desorden, algarabía, gesticulación vehemente, idas y venidas incesantes; así se presenta el *Bet ha-midrash*: la casa de estudio que sirve de sinagoga y también, en numerosas ocasiones, de comedor. Los estudiantes del Talmud carecen de la quietud del monje. El silencio no es la regla; sobre las mesas raramente alineadas, en desorden, además de las *Guemarot*, abundan los libros de la Torá, de Maimónides, del *Shulhán Aruk*; libros abiertos apilados unos sobre otros.

Los estudiantes —sentados, de pie, una rodilla sobre el banco o la silla— están inclinados sobre los textos del Talmud; uno al lado de otro, pero más habitualmente uno frente a otro, leen en voz alta, balanceándose de delante hacia atrás, de izquierda a derecha, puntuando las articulaciones difíciles del razonamiento con amplios gestos del pulgar, golpeando frenéticamente los libros o la mesa, incluso el hombro del compañero de estudio, hojeando febrilmente las páginas de los comentarios sacados y rápidamente devueltos a los anaqueles de la inmensa biblioteca que da la vuelta a la sala. Los protagonistas de esta

5. R. Debray, *Critique de la raison politique*, París, Gallimard, 1981, p. 210, a propósito del ritual budista de un monasterio zen de la secta Sota-Eihifi (Japón).

«guerra del sentido» intentan comprender, interpretar y explicar. Raramente de acuerdo, felizmente, sobre el sentido del pasaje estudiado, van a consultar al maestro que explica, toma una posición sobre las tesis propuestas y calma por un instante el combate apasionado de los que consultan. Sobre otra mesa, más lejos, un estudiante se ha adormecido, los brazos cruzados sobre su texto del Talmud; a su lado, otro bebe a sorbos un café y fuma un cigarrillo adoptando un aire meditabundo, concentración necesaria para la continuación del estudio. ¡Todo se mueve! El *Bet ha-midrash* conoce una efervescencia ininterrumpida en la que, tanto de día como de noche, resuenan las voces, el rumor infinito del estudio.<sup>6</sup>

Si hemos tenido interés en dar esta descripción de la casa de estudio, es porque nos parece reveladora del pensamiento talmúdico. Y quizá es aquí donde mejor podemos sentir la dimensión y la función política del mundo talmúdico, es decir, su aspecto anti-ideológico.

Según una tipología rápidamente esbozada, puede oponerse el mundo «unidimensional» al mundo «bidimensional».

El mundo talmúdico es bidimensional y por ello es profundamente anti-ideológico. El talmudista —el «auténtico»— nunca dice: «Nosotros»; y tampoco tiene derecho a decir: «El Talmud dice...».

Puede decir: «Hay una opinión en el Talmud que afirma... pero también hay, al mismo tiempo, una opinión que dice precisamente lo contrario...».<sup>7</sup>

6. El *Bet ha-midrash* es una sala que puede albergar hasta ochocientos estudiantes simultáneamente (¡expresándose todos en voz alta!); para el ambiente del *Bet ha-midrash*, el filme *Yentl*, que ha sabido reproducir admirablemente la vida de la casa de estudio; las magníficas fotos de F. Brenner, *Jérusalem. Instants d'éternité*, París, Denoël, 1984, por ejemplo, pp. 56, 57, 59, 66, 67, 81 y 88; *La Danse des fidèles*, fotos de L. Freed, París, Calmann-Lévy, Chêne, 1984, pp. 27, 28 y 30; *L'Élu* de Chaim Potok, París, Éditions de Minuit, 1968 [*El*

7. Cf. H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, París, Éditions de Minuit, 1968]; los títulos de los capítulos resultan bastante elocuentes: «El adormecimiento de la crítica: una sociedad sin oposición» (Introducción), «El universo del discurso cerrado» (cap. 4). Cf. también *Critique de la raison politique*, op. cit. (nota 5), pp. 205s., el capítulo «El imperativo de pertenencia», que comienza así: Nuestra hipótesis: donde quiera que se pone en movimiento un *nosotros*, se tendrá una «ideología», y, cuando ya no pueda decirse *nosotros*, ya no hay «ideología».

El pensamiento judío no es monolítico.

Lo primero que observa el lector del Talmud es la importancia del diálogo en la puesta en marcha del pensamiento. Son escasos los temas sin controversias, hasta el punto de que, cuando se habla de «una» noción, se dice: *Mahalóqet peoní u-floní*, es decir: «discusión entre tal (maestro) y cual (maestro)». <sup>8</sup> El pensamiento talmúdico con frecuencia se formula de forma polémica entre: Hillel y Shammai, Rab y Shemuel, Rab Huná y Rab Hisdá, Abayé y Rabá, Rabbí Yohanán y Resh Laqish, etc.

En la *Mahalóqet* no se busca la conciliación. Si se quiere utilizar el término dialéctica —a menudo aplicado al proceder talmúdico—, hay que hablar de «dialéctica abierta», pues ninguna síntesis, ningún tercer término, viene a suprimir la contradicción. «No todo se apacigua en el "Mismo", en la identidad de lo idéntico y no de lo no-idéntico». <sup>9</sup> La *Mahalóqet* es una forma de decir y pensar el rechazo de la síntesis y el sistema: único antidogmatismo que hace posible una verdad viva.

A propósito de las discusiones talmúdicas, el Talmud dice: «Las palabras de los unos y las palabras de los otros son palabras del Dios vivo». <sup>10</sup>

Hay que comprender esta frase de forma condicional: «Si hay palabras de los unos y palabras de los otros, entonces ahí están las palabras del Dios vivo y, por ello, son palabras vivas». La función de la *Mahalóqet* es hacer fracasar la satisfacción, hacer fracasar «el saber en el que el pensamiento siempre se muestra a su escala». <sup>11</sup>

Mejor aún, la *Mahalóqet* nos lleva por el camino de un pensamiento no conceptual. En efecto, en el pensamiento conceptual, «lo diverso se reúne en la presencia de la representación; aceptando la sincronía, confirma su aptitud para entrar en la unidad de un género o una forma: todo se deja pensar al mismo tiempo: Pensamiento de la Presencia». <sup>12</sup> *Pensamiento del «Todo-está-presente-aquí-y-ahora».*

8. Por ejemplo: *Mahalóqet Hilel we-Shamai*, que es la más célebre del Talmud, entre las «escuelas de pensamiento» de Hillel y Shammai.

9. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1982 [*De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995].

10. *Elu we-elu divré Elohim hayyim*.

11. *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit. (nota 9), pp. 130, 215s. De hecho, una gran parte de este libro de E. Lévinas desarrolla esta problemática.

12. *Ibid.*

La *Mahalóqet* muestra, precisamente, que no todo puede resolverse en el «Mismo», no todo puede prestarse a la sincronía y a la síntesis; que la percepción no sólo es un «com-prender», algo «aprehensible».

La *Mahalóqet* hace que estalle la estructura inmanente del pensamiento sintético y reductor; trastorna la quietud de una verdad una, verdad que se adormece y se olvida a fuerza de no ser ya pensada.

La *Mahalóqet* es la única posibilidad para el acontecimiento del pensamiento de desplegarse en un «pensamiento pensante».

La *Mahalóqet*: combate contra el «pensamiento pensado», es decir, contra la muerte del pensamiento y, como dice el «Maharal» de Praga, contra la muerte.<sup>13</sup>

En efecto, en la palabra *Mahalóqet*, cabe leer *M-hlq-t*, que significa que la dualidad niega a la palabra «muerte» (*Met*) la posibilidad de constituirse. La estructura lógica de la *Mahalóqet* es la del Libro.<sup>14</sup> Escritura y borrado (huella), decir y des-decir.<sup>15</sup>

Tan pronto como un maestro propone un pensamiento, su interlocutor lo sacude de su posición, de su positividad: desestabilización incesante, pensamiento atético que resiste a la sincronización, procurando así una morada al infinito.<sup>16</sup>

#### «DIALÉCTICA TRASCENDENTE» Y «DIALÉCTICA INMANENTE»

Para definir la *Mahalóqet*, apareció anteriormente la expresión «dialéctica abierta», que significa que el espíritu se abre al reconocimiento de la alteridad de otro espíritu: trascendencia del yo como aceptación de salir del mundo: constitución del «Otro» ante mí. He aquí tres puntos de referencia que permiten precisar esa noción de «dialéctica abierta»:

13. Citado por A. Neher en *Le Puits de l'exil*, París, Albin Michel, 1966.

14. Que no es un «manual» que se resista a la mano, a la captación del «comprender» y el coger.

15. A este respecto, cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être*, La Haya, Nijhoff, 1974.

16. Véase *Babá Metsiá*, 84a, a propósito de las polémicas entre R. Yohanán y Resh Laqish.

- 1 —En primer lugar, el estudio y el pensamiento sólo resultan posibles a partir de una experiencia del diálogo.
- 2 —A continuación, el diálogo no es un mero intercambio de ideas, sino «preguntas-respuestas» (Sheelot-u-Teshubot).
- 3 —Finalmente, la interrogación y la respuesta no evolucionan en el seno de la misma esfera de pensamiento.

Entonces, cabe oponer dos tipos de experiencia dialógica, dos tipos de dialéctica.<sup>17</sup> Hablaremos de «dialéctica trascendente» y «dialéctica inmanente».

La *Mahalóqet* talmúdica será «dialéctica trascendente», porque el Otro-hombre del diálogo no es un efecto estilístico; el interlocutor no tiene la función de realzar al que habla. Para dar a entender mejor lo que es el diálogo talmúdico, cabe oponerlo a lo que no es: cabe evocar aquí a Platón y los diálogos llamados «platónicos». «La referencia a Platón sólo resulta esclarecedora negativamente. Nos ayuda a excluir todos los pseudo-diálogos. El diálogo socrático no es un verdadero diálogo, en el sentido de que se inscribe íntegramente en el postulado de la unidad de la Razón como lugar de la verdad; incluso si ese lugar aún está, en cierto sentido, por descubrir, sin embargo ya está ahí. La Verdad como Verdad es «Una» y se alcanza a través de la reminiscencia. El diálogo se convierte entonces en astucia del *logos*, y la dualidad de personajes y voces que se hacen oír no son más que un camino hacia el Uno. El diálogo es puramente didáctico, forma ornamental y eminentemente hábil del discurso».<sup>18</sup>

En ese sentido, la dialéctica platónica es una «dialéctica inmanente». El interlocutor, en buen número de casos, se limita a decir: «¡Sí...!», «No», «Así es...», «También yo lo creo...», etc. De hecho, es el personaje central del diálogo quien formula las preguntas y las respuestas.<sup>19</sup>

17. *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit. (nota 9), pp. 211s.

18. F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, París, Gallimard, 1974, p. 95.

19. Podrá observarse, además, que los títulos de esos diálogos son nombres propios únicos: Menón, Crátilo, Protágoras, Gorgias, etc.

«Todo acontece en el interior de una misma conciencia: discurso interior en el que el pensamiento se escinde, artificialmente, pareciendo interrogarse y responderse, pero en el que, finalmente, todo se reconcilia». <sup>20</sup> En la «dialéctica inmanente», el pensamiento sigue siendo el mismo, «pasa de un término a un término contrario que lo llama, pero la dialéctica en la que se encuentra a sí mismo no es un diálogo o, al menos, se trata del diálogo del alma consigo misma, procediendo mediante preguntas y respuestas, discurso interior en el cual el espíritu, pensando, no por ello deja de mantenerse uno y único, pese a sus pasos y a su vaivén, en el que puede oponerse a sí mismo». <sup>21</sup>

El maestro del Talmud, en cierto momento de su investigación, sabe que sabe; su estudio en el diálogo no aspira a confortar un saber previo. Muy al contrario, aspira a ser sacudido, inquietado, a que se le haga fracasar, a ser desbordado. <sup>22</sup>

Aprender no consiste en la adquisición de un saber ya presente, encontrándose desde toda la eternidad en el alumno; el aprendizaje no es «reminiscencia» y la enseñanza no es una «mayéutica».

## LA PRIMACÍA DE LA PALABRA QUE PREGUNTA

La Mahalóqet, primer principio dialógico del Talmud, está esencialmente vinculada a cierta concepción de la hermenéutica y de la verdad.

El hecho de que un mismo texto pueda ofrecer innumerables interpretaciones implica que no hay interpretación «justa». Lo que, de hecho, conduce a salir de la lógica binaria de lo verdadero y lo falso <sup>23</sup> (de la lógica griega), para entrar en lo que llamaremos la «lógica del sentido».

Como muy bien lo formula Nietzsche: «Hay toda clase de ojos...

20. *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit. (nota 9), p. 215.

21. *Ibid.*

22. Cf., como contrapunto, Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?*, París, Gallimard, 1971 [*La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa Argentina, 1975], pp. 81s.

23. Cf., entre otros, J. Kristeva, *Sémiotiké*, París, Seuil, 1969, pp. 188s.

también hay, en consecuencia, toda clase de verdades, y, en consecuencia, no hay ninguna verdad».<sup>24</sup>

Para entrar realmente en el pensamiento talmúdico, cada vez que se afirma una certeza hay que buscar la afirmación opuesta con la que esa certeza está en relación. Así, el pensamiento talmúdico no deja de oponerse, sin nunca contentarse consigo mismo, sin tampoco darse nunca por satisfecho con esa oposición.

A esa forma de pensamiento corresponde una palabra cuya modalidad mantiene la exigencia dinámica. Se trata, a nuestro entender, de la «palabra que pregunta», de la pregunta.

«La pregunta es movimiento. En la mera estructura gramatical de la interrogación ya sentimos esa apertura de la palabra que interroga; se reclama algo diferente; incompleta, la palabra que pregunta afirma que no es sino una parte. La pregunta es, pues, esencialmente parcial, es el lugar en el que la palabra se da siempre inacabada...

La pregunta, si es palabra inacabada, se apoya en el inacabamiento. No está incompleta en tanto que pregunta; es, por el contrario, la palabra la que realiza el hecho de declararse incompleta. La pregunta coloca de nuevo en el vacío la afirmación plena, la enriquece con ese vacío previo. A través de la pregunta, nos damos la cosa y nos damos el vacío que nos permite no poseerla aún o poseerla como deseo del pensamiento».<sup>25</sup>

El pensamiento talmúdico es un pensamiento de la pregunta, y ciertamente no obedece al azar que la primera palabra del Talmud sea precisamente una pregunta: *Meematai*: «¿A partir de cuándo?».

24. Citado por K. Jaspers en *Nietzsche*, París, Gallimard, col. «Tel» [*Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana, 1963], p. 189. La tesis fundamental de Nietzsche es que todo ser es ser interpretado: «No existe cosa en sí, acontecimiento en sí o conocimiento absoluto; la ilusión perspectivista es lo propio de la existencia» (*ibid.*, p. 291).

Así, el conocimiento es interpretación, acto de introducir un sentido, y no una explicación: «No hay situación de hecho; todo es fluido, insalvable, fuera de alcance» (*ibid.*, p. 292).

25. M. Blanchot, *L'Entretien infini*, París, Gallimard, 1969, pp. 13-14. Cf., a propósito de este pasaje, *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit. (nota 9), p. 136: «...Cuando se quiere hablar de la pregunta, búsqueda y deseo...».