

## **La destrucción creadora: variaciones sobre una metáfora absoluta de la modernidad**

*José María Beneyto*

### 1. CÁBALA Y MODERNIDAD: GERSCHOM SCHOLEM

Como todas las imágenes fundacionales de la modernidad, la metáfora de *la destrucción creadora* es de origen *teológico-político*. La historia ha sido narrada con mayor profusión por Gerschom Scholem. En realidad toda la vida del gran inquisitivo de la tradición heterodoxa judía giró en torno a la majestuosa y terrible simbología del Dios que se destruye a sí mismo para dar lugar al mundo.

Mucho tiempo antes de 1492, no pocos escritores cabalistas habían declarado que ese año catastrófico sería el año de la redención. Sin embargo, el año 1492 no trajo la deseada liberación de lo Alto, sino un exilio todavía más cruel aquí abajo. Después del éxodo de España el cabalismo sufre una transformación completa. Como consecuencia de la extensión material y espiritual de esta crisis, la cabalística judía pretendió la dominación espiritual del judaísmo. Esta pretensión se hizo patente cuando la cábala se transformó de una doctrina esotérica en un movimiento popular.

Según Scholem, antes del éxodo de 1492 la formulación cabalística judía había entrado en un cierto punto de inflexión. Las principales corrientes de la cábala de los siglos XII y XIII habían llegado a su consumación a finales del siglo XIV y principios del XV. Este agotamiento coincide con el inicio de la persecución de los judíos en España y la aparición del judaísmo marrano. Por ello, la literatura del siglo XV refleja un debilitamiento manifiesto del pensamiento y de la expresión religiosas.

Los cabalistas de la época anterior a la expulsión formaban un pequeño grupo de esotéricos con poca intención de extender sus ideas; la cabalística se había convertido fundamentalmente en el privilegio de unos pocos iniciados que habían elegido el camino de una penetración cada vez más profunda en los misterios de Dios. Esta actitud se había plasmado sobre todo en la *cábala anti-gua*, en su característica neutralidad frente a cualquier tendencia mesiánica.

Esta indiferencia frente a la hipótesis de que el curso de la historia podía ser en alguna medida acertado por procedimientos místicos, se debía a que originalmente los místicos y los apocalípticos habían orientado su reflexión mutua en direcciones inversas. Los cabalistas habían concentrado todas sus potencias intelectuales e intuitivas no en el fin mesiánico del mundo, en la etapa final del desarrollo del universo, sino más bien en su comienzo. El centro de su especulación era la creación, más que la redención. La redención debía ser consumada no persiguiendo precipitar las crisis históricas y las catástrofes, sino más bien retomando el camino que conduce al primer comienzo de la creación y de la revelación: al punto en el que el desarrollo del mundo, de la historia del universo y de Dios, comenzó a desarrollarse como un sistema de leyes. Se trataba de una senda interior: quien conoce el camino por el cual Aquél, El mismo, ha llegado, puede esperar eventualmente volver sobre sus propios pasos.

Las meditaciones místicas de los cabalistas sobre la teogonía y la cosmología habían dado lugar a una fórmula no mesiánica e individualista de redención y salvación. La redención se encontraba en la armonía interior. La historia se purifica de su carga gracias a que los cabalistas buscan reencontrar el camino hacia el estado cósmico anterior a la primera gran mentira de Satán, el engaño que impregna todo el curso de la historia.

Después de la catástrofe de la expulsión de España esta concepción intimista de la cábala se transforma radicalmente. Para los exiliados de España, el carácter catastrófico del fin se hizo, de nuevo, *manifiesto*. De repente se hizo posible considerar la vuelta al punto del origen de la creación como el medio de precipitar la catástrofe del fin del mundo. El Apocalipsis tendría lugar cuando el retorno hubiera sido efectuado por muchos individuos unidos en un mismo deseo de alcanzar el fin del mundo. De nuevo el objetivo principal de la mística será movilizar y liberar todas las fuerzas capaces de precipitar el final.

La doctrina mesiánica, que hasta el momento del exilio había interesado únicamente a los apologetas, se convirtió de repente en materia de propaganda agresiva. La conciencia de que la redención significaba a la vez *la liberación* y *la catástrofe* penetró al nuevo movimiento religioso tan profundamente que puede ser considerado como la otra cara de las tendencias apocalípticas que predominaban en la vida judía. La redención será posible en el tiempo histórico, en el *ahora* de la comunidad, y sólo puede tener lugar a través de *la catástrofe*.

En los escritos posteriores a la *expulsión* de España, se vinculaba este momento con las antiguas profecías insistiendo señaladamente sobre el carácter redentor de la catástrofe de 1492. Los dolores de parto de la era mesiánica a través de los cuales la historia debe terminarse o, como los apocalípticos querían, hundirse, tiene por tanto su punto de origen con el exilio.

Purificar a través de la destrucción. Los exiliados de España creyeron intensamente en las realidades agónicas del exilio. Esta fe debía destruir la ilusión según la cual era posible vivir en paz en el exilio siguiendo los preceptos de la Ley. De repente, la vida comenzó a ser concebida como *existencia en el exilio* y en la *contradicción interna*; los sufrimientos del exilio se vincularon a las doctrinas centrales de la cábala sobre Dios y sobre el hombre.

Las emociones levantadas por estos sufrimientos no fueron seguidamente edulcoradas y suavizadas, sino estimuladas y reavivadas. Se extendió entre las comunidades judías del exilio un ardiente deseo de sobrellevar el destierro agravando sus tormentos. Saborear su amargura hasta el extremo, hasta la noche última del exilio, la *Chekinah*, con el fin de concentrar así la fuerza, la energía que debía llevar al arrepentimiento de la comunidad entera. El Zohar había prometido la redención con tal que únicamente una sola comunidad judía se arrepintiera con un corazón puro. Los intentos de acortar o acabar con el exilio a través de una acción mística organizada adoptaron así frecuentemente un carácter social o incluso político. Todas estas tendencias que se manifestaban en «el teatro mismo de la redención», en «el espacio sagrado de Israel», reflejan las circunstancias en las cuales la cábala se convirtió en la voz auténtica del pueblo como consecuencia de la crisis producida por la expulsión de España.

Los horrores del exilio se encarnaron por ejemplo en la doctrina de la *metempsychosis*, que comenzó a ganar una inmensa popularidad al insistir sobre las diversas etapas del exilio del alma. El destino más horrible en el que podía caer el alma, más horrible incluso que los tormentos del infierno, era el de ser expulsado, puesto al desnudo, un estado que excluía la reencarnación, y, en el límite, incluso la no admisión en el infierno. Un exilio tan absoluto se convirtió en la peor pesadilla para el alma que veía el rostro de su drama personal reflejado en el destino trágico de todo el pueblo. La privación absoluta de un hogar se convirtió en el símbolo siniestro de una impiedad absoluta, de una denigración moral y espiritual extrema. Bajo los signos de esta psicología mística colectiva se desarrolló una *gnosis radical heterológica*. La unión con Dios o la expulsión absoluta se convirtieron en los dos polos a partir de los cuales se elaboró un sistema que ofrecía al pueblo la posibilidad de vivir bajo la dominación de una Ley que busca destruir las fuerzas del exilio.

Lo que distingue este nuevo pensamiento de la cábala respecto a los anteriores es el intento de hacer penetrar sus doctrinas en la comunidad para preparar a ésta ante la llegada del Mesías. Apoyándose en las fuentes de la contemplación mística y del pensamiento especulativo, la nueva cabalística resultante de la crisis del éxodo no se contentó con una doctrina para iniciados o elegidos, sino que se propuso movilizar a las masas populares. Duran-

te mucho tiempo obtuvo un éxito sorprendente. Según Scholem, si se comparan los escritos y tratados edificantes que circulaban entre el pueblo antes y después de 1550, se observa que previamente a esta fecha la literatura popular místico-apocalíptica no había dejado ningún rastro. Después de 1550, la mayoría de los escritores propagan las doctrinas cabalísticas. En los siglos que siguieron, casi todos los tratados que se ocupan de cuestiones morales fueron escritos por místicos de orientación apocalíptica. Los dos escritores más significativos de esta *nueva cábala* fueron Moisés Cordovero e Isaac Luria.

¿Cuál es el punto de inflexión de la nueva cábala?

El período más importante de la historia de la *antigua* cábala estaba ligado a la ciudad española de Gerona, donde durante los años cuarenta del siglo XIII —significativamente, en la misma época en la que es adoptado y desarrollado por los franciscanos de Italia la doctrina de Joaquín de Fiori sobre las tres etapas cósmicas que se corresponden con las tres personas de la Trinidad cristiana— surge la obra principal de la cabalística judía medieval, *el Zohar*, *el Libro del Esplendor*, de la mano de Moisés de León, originalmente un discípulo de Maimónides, que después se convertirá en el primer autor de la interpretación mística de la Tora.

Moisés de León es quien había expresado la imagen del *Dios escondido*, de un ser íntimo de la divinidad, que no tiene ni cualidades ni atributos. Para Moisés de León y los cabalistas medievales, este ser íntimo es el *En-sof*, es decir el In-finito. El Ser escondido está activo en el universo a través de las diversas fases de la manifestación de la divinidad, fases que provienen una de otra, sucediéndose eternamente. Emanación que se concibe como un proceso que tiene lugar no fuera, no externamente a Dios, como ocurre en el neo-platonismo, sino *en Dios mismo*, como un proceso que al mismo tiempo hace al hombre capaz de percibir a Dios.

El Dios escondido se había manifestado al cabalista a través de diez aspectos distintos que comprenden una variedad infinita de sombras y de grados. Cada grado de la manifestación de Dios tiene un nombre simbólico que corresponde estrechamente a sus manifestaciones particulares. La suma total de estos nombres constituye una estructura simbólica muy compleja en la que cada término corresponde a una de las manifestaciones de Dios.

De esta manera, los cabalistas de la escuela de Moisés de León habían basado su interpretación de la Escritura sobre la afirmación de que cada uno de sus versículos no describe solamente un hecho natural, una historia, sino que además son el símbolo de un cierto grado en el proceso divino, una *expresión de la vida divina*. La Tora se entiende así como un vasto «corpus symbolicus» que representa la vida escondida en Dios. Para el místico que comparte esta afirmación, cada palabra es capaz de convertirse en un símbolo y las frases o los versículos más insignificantes son precisamente aquellos en los que

a veces se descubre la mayor importancia. El conjunto de la Tora no es otra cosa que el grande y santo Nombre de Dios. Solamente la interpretación que busca el sentido del misterio, *el arcano*, es la que importa al autor. Únicamente cuando se trata de desvelar el misterio de un versículo, o más bien uno de sus numerosos misterios, es cuando el autor muestra un verdadero entusiasmo. El misterio concierne en cada caso a una interpretación de un término bíblico como un símbolo relativo al mundo escondido de Dios y a su proceso interior. Como dirá Moisés de León, sólo Dios mismo es el escritor de esas palabras de sabios, del Zohar, el libro ante el que se siente obligado «a *escribir* y a *ocultar*». Moisés de León no pretendía haber descubierto los libros antiguos, su fin era solamente revelar lo que deben contener, ver si están de acuerdo con ese sentido de la cábala, el de *descubrir ocultando*, que para él era natural y absolutamente esencial.

Esta cábala tradicional, la interpretación de las emanaciones en la escritura del nombre de Dios, del Dios oculto, del Infinito, del No-limitado previo a sus propias manifestaciones que busca leer sus nombres escondidos, su propia expresión en la historia, es la que Moisés Cordovero e Isaac Luria llevarán posteriormente a su *radicalización* al asimilar la experiencia apocalíptico-mesiánica del exilio. Baste aquí con decir sobre Moisés Cordovero que él es quien formula aquella frase que marcará tan profundamente a Spinoza, a saber, que «Dios es toda la realidad, pero toda la realidad no es Dios». Cuando uno de sus discípulos, quien parece haberle adorado como un ser superior, le preguntó en cierta ocasión por qué no expresaba sus ideas por escrito y las enseñaba en forma de libro, se dice que le respondió: «Es imposible, porque todas las cosas están unidas entre ellas. Apenas puedo abrir la boca para hablar sin tener la impresión de que el mar quiebra sus diques y se desborda. Cómo podría entonces expresar lo que mi alma ha recibido y cómo recogerlo en un libro».

Pero la figura principal es Luria. La forma a través de la cual Isaac Luria presentó sus ideas está llena de reminiscencias de los mitos gnósticos de la antigüedad. Sin duda, el hecho de que este paralelismo no sea buscado, no hace más que aumentar el interés de la especulación luriana. Scholem piensa que el intenso *dramatismo* de su cosmología es lo que explica parcialmente su éxito, frente a la cábala más teológica de Moisés Cordovero.

La teoría de Luria se apoya en la doctrina del *Zimzum*, una de las concepciones más sorprendentes y más extraordinarias en la historia del cabalismo. *Zimzum* significa originariamente «concentración» o «contracción», pero tal y como se emplea en el lenguaje cabalístico, Scholem propone una traducción cercana a «soledad» o «retraimiento». La idea la encuentra originariamente Luria en un breve tratado olvidado, escrito a mediados del siglo XIII, que Isaac Luria utilizó dándole un sentido inverso, y precisamente dice Scholem

«al querer darle su sentido adecuado». Las fórmulas originarias consideraban incidentalmente a Dios como habiendo concentrado toda su presencia divina en el santo de los santos, en el lugar de los querubines, como si todo su poder se hubiera concentrado y contraído en un único punto. Esta es la base de partida de la idea del *Zimzum*, de la contracción. Pero para la cábala luriana *Zimzum* no designa la concentración de Dios en un punto, sino su retraimiento *lejos* de un punto.

¿Qué significa todo esto? Significa brevemente que la existencia del universo se hace posible por un proceso de contracción en Dios. Lo que se pretende es dar una respuesta a la pregunta de cómo puede existir el mundo si Dios está en todas partes. Si Dios es todo en todo ¿cómo puede haber cosas que no sean Dios? ¿Cómo puede Dios crear el mundo *ex nihilo* si no existe la Nada? Está es la cuestión de la que parte Luria. La solución, a pesar de la apariencia algo primitiva, casi física de la «contracción», tuvo una enorme importancia en la historia del pensamiento de la cábala posterior. Según Luria, Dios se vio obligado a hacer un lugar en Sí mismo para el mundo; en cierto sentido, abandonando una región en el interior de Sí mismo, una suerte de espacio místico del cual El se retiró, Dios se retrajo para volver de nuevo al acto de la creación y de la revelación. El primer acto del Ser infinito, por tanto, no es un movimiento hacia fuera sino un movimiento hacia dentro, un movimiento de retroceso, de vuelta sobre Sí mismo, de retraimiento al interior de Sí. En lugar de una emanación, se trataría de su opuesto, una *contracción*. El Dios que se revela con unos perfiles definidos, sea a través de las emanaciones de inspiración neoplatónica, sea a través del acto de la creación como un acto exterior a Dios de la religión cristiana, es sustituido por Aquel que *desciende más profundamente a las profundidades de su propio Ser*, que se concentra en Sí mismo y hace así posible el inicio de la creación. *El descendimiento a los infiernos como un paso previo, no posterior*, a la creación. La redención como anterior a la creación. Pero una redención, añadamos, que solamente es posible a través de la destrucción, de la *auto-destrucción*: el Dios que se retrae para hacer posible el mundo.

Scholem señala con evidente fruición que esta opinión les pareció rozar la blasfemia, incluso a aquellos que le otorgaban únicamente un significado especulativo. Y sin embargo reaparece continuamente como la imagen más poderosa de la tradición cabalística judía. Se comienza a interpretar este retraimiento de Dios al interior de su propio Ser en términos del exilio, como si Él mismo hubiera sido desterrado de su Todo en una reclusión profunda. Considerada de esta manera la idea del *Zimzum* es el símbolo más profundo del exilio que se pueda llegar a pensar, incluso más profundo que la imagen habitual de la quiebra de las vasijas, de las que se derrama, perdiéndose, el fluido divino. Mientras que en la imagen de la rotura de las vasijas es una

parte del ser divino quien se exilia, se derrama, fuera de sí mismo, en el *Zimzum* se trata de *un exilio en Sí mismo*. El acto fundacional no es, así, un acto de revelación, o de emanación, sino un acto de limitación, de autolimitación, de *auto-destrucción*. Es únicamente en un segundo momento cuando Dios envía un rayo de su luz, y comienza su revelación, o más bien su despliegue como Dios creador en el espacio primordial de su propia creación. Pero incluso cada nuevo acto de emanación y de manifestación divinas está precedido por un acto de concentración y de retracción. Es decir, el proceso cósmico se hace doble. *Cada etapa incluye un esfuerzo doble*; por un lado, la luz que vuelve sobre Dios y, por otro, aquella que emana de él. Y sin esta tensión perpetua, este esfuerzo siempre repetido a través del cual Dios se mantiene continuamente a sí mismo, nada existiría en el mundo.

En este punto reside para Scholem el poder fascinante y la profundidad de esta doctrina. Esta paradoja del *Zimzum*, se le aparece como *la única tentativa seria que haya sido hecha jamás para otorgar un sentido a la idea de creación ex nihilo*. Scholem lo dice sin decirlo: *esta idea de la destrucción creadora es también la imagen fundacional más poderosa de la modernidad*; a la vez movimiento, trabajo y energía, «natura naturans» que entrelaza permanentemente, puntualmente, a Dios con el mundo. El Dios que se hace con el mundo. El Dios que se hace mundo, negándose a Sí mismo, autodestruyéndose, dejando espacio para el mundo, y el mundo que se hace Dios, sin negarlo, ocultándolo en su momento de mayor transparencia exterior.

Ahora bien: la imagen de Isaac Curia de la *destrucción creadora* experimentará toda su expansión populista, todo su esencial *contenido teológico-político* con la crisis del sabbatianismo del siglo XVII. Un pueblo que había sufrido el exilio y la persecución, y que al mismo tiempo había desarrollado una conciencia extremadamente sensible, fruto de una vida vivida entre los dos polos extremos del destierro y de la redención, podía fácilmente optar por el camino del mesianismo. La aparición de Sabbatai Zevi y de su profeta, Nathan de Ghaza, precipitó esta marcha hacia el mesianismo al liberar las energías latentes que se habían acumulado paulatinamente durante las generaciones inmediatamente precedentes.

Cuando se produjo, la erupción del volcán fue terrible. Tanto más cuanto que en realidad *no fue* principalmente Sabbatai Zevi quien por su presencia y su actividad constante conseguiría finalmente, durante un cierto número de años, y siempre bajo los golpes constantes de la persecución, llegar a fundar el movimiento que llevaría su nombre. Sin duda, sin él, el movimiento sabbatianista no hubiera podido adoptar su forma específica, pero su actividad no hubiera llegado nunca a producir la *gran exasperación mesiánica* que siguió si no hubiera sido arrastrado por Nathan de Ghaza, el *profeta* que hace a Sabbatai Zevi consciente de su misión como auténtico Mesías. Ante la proximi-

dad del Mesías, muchos sintieron que *su cercanía era real*. Una conmoción de gran intensidad recorría la masa del pueblo y durante un año entero, gracias al anuncio de la proximidad del Mesías Sabbatai Zevi, el pueblo llevó una vida nueva que durante muchos años permaneció en la memoria colectiva como su primera iniciación en una realidad espiritual más profunda.

Scholem afirma no querer describir el rápido ascenso y la repentina desaparición del movimiento sabbatista entre 1665 y 1666, desde la proclamación por Sabbatai Zevi de su misión mesiánica *hasta su renuncia al judaísmo y su conversión al Islam tras ser hecho preso y torturado hasta la apostasía por el Sultán de Turquía*. Scholem no quiere insistir, afirma, en la biografía del Mesías apóstata y de su profeta, Nathan de Ghaza, ni relatar los detalles de este formidable movimiento religioso que se expandió como la pólvora en toda la diáspora; pero esto es justamente lo que hace. «En el año del Señor de mil seiscientos sesenta y seis, Sabbatai Zevi, el Mesías intensamente esperado, apostasió ante el Sultán de Estambul, y reconoció a Mahoma como profeta del Altísimo.»

Masas del pueblo elevadas por una exaltación desconocida que les llevaba a infringirse las formas más extravagantes de penitencia: Según los testimonios de los contemporáneos, no se había visto nunca nada parecido y no se vería hasta que llegara la verdadera redención. Pero al mismo tiempo que la penitencia, estalló una alegría y un entusiasmo sin límites, porque por fin aparecía la prueba de que los sufrimientos de mil seiscientos años no habían sido en vano.

A través de la exaltación sabbatianista, Nathan de Ghaza introduciría una nueva interpretación de las ideas de Luria sin renunciar a ellas. Los cabalistas sabbatianos, sobre todo durante los cincuenta o sesenta años posteriores a la apostasía de Sabbatai Zevi, desarrollaron profusamente su pensamiento sobre este punto, radicalizando hasta el paroxismo la doctrina luriana del *Zimzum, del Dios que se autodestruye para dar lugar a la creación*.

La imagen realmente influyente sería la soñada por Luria: una *destrucción creadora*, un momento de naturaleza en el interior del ser infinito que se retrae sobre sí mismo, una nada enérgica que genera movimiento, acción, esfuerzo; un apocalipsis que da lugar a la historia; una escatología mesiánica que llena de sentido a la negatividad.

## 2. HABERMAS: LA TRANSFORMACIÓN MATERIALISTA DE LA IMAGEN CABALÍSTICA EN EL IDEALISMO ALEMÁN

Jürgen Habermas ha señalado insistentemente desde sus primeros escritos, ya desde una conferencia pronunciada en 1961 sobre idealismo dialéctico y materialismo, posteriormente publicada en *Teoría y Praxis*, una determinada

intencionalidad en Scholem, similar por otra parte a la que Habermas interpreta en Walter Benjamin, en quien Gerschom Scholem veía una figura inspirada por la iluminación mística. Según Habermas, Scholem le habría dicho que aquel don para la visión mística capaz de generar la esperanza que, en otras épocas, se habría transmitido por medio de los profetas, sólo lo habría visto durante su vida únicamente en una persona, en Benjamin.

Para Habermas, Scholem busca en la historia *lo otro* de la historia. Pero la mirada del ojo interior de la visión mística se oculta necesariamente a la palabra, al medio de la comunicación. La naturaleza de la verdad mística es paradójica, puede ser conocida, pero no transmitida, y precisamente lo que de ella se transmite deja de ser parte de ella.

La fascinación de esta paradoja es, según Habermas, el acicate de la investigación histórica de Scholem. Los gestos de consciente ambivalencia impregnan así su obra. La paradoja mística explicaría también su interés en movimientos heréticos como el sabatiano, que a través de actos subversivos contra la Ley, pretendía llegar a superar el mal y acelerar la llegada de la era mesiánica. Mientras que Benjamin perseguiría los efectos subversivos del rechazo a la Ley en una esfera distinta, en el surrealismo, y en la búsqueda, a través de actos calculados, de la liberación de *shocks* originarios, para Scholem estos experimentos estéticos no podían ser sino débiles imitaciones de aquellos actos verdaderamente subversivos de los que había surgido una energía renovadora mucho más intensa.

Según Habermas, la mística de Isaac Luria habría conseguido romper la caracterización meramente privada de los fenómenos de negatividad y carencia, como si en estos elementos de negatividad se tratara solamente de un empañamiento o dilución de la imagen ideal del ser. A lo negativo, a lo contrario, le faltaba el agujón del rechazo, de la contradicción, de *lo verdaderamente productivo*.

*La genialidad luriana consistiría en haber desarticulado el problema originario de la teodicea.* La pregunta fundamental de por qué en un mundo creado por Dios existe el mal habría recibido su formulación correcta a partir del momento en el cual lo negativo se entiende en su positividad más auténtica, como una nada de la que procede el todo. Esto es lo que se habría conseguido con la original imagen del *Zimzum* luriano. Dios, que en el inicio es el Todo, se contrae sobre sí mismo, se concentra en sí para crear el mundo de sus criaturas. La imagen luriana de la contracción o de la concentración en Sí mismo hace posible una nada desde la que Dios crea el cielo y la tierra.

A través de esta contracción inicial surge, como también en Jacob Böhme (en el que, por otra parte, existe una muy significativa coincidencia con la mística luriana) una presencia de la naturaleza en Dios, una *diferencia* en la propia esencia divina. Esta tensión entre el fondo oscuro de Dios y su amor

que se manifiesta hacia fuera determinan el proceso de la creación. En Isaac Luria aparece ya la interpretación de la contracción inicial como un *destierro* que Dios debe de imponerse a Sí mismo para poner en marcha el proceso de la creación. El segundo acto del drama lo consumará la tragedia de Sabbatai Zevi. El Mesías caído ha de pasar por ese lugar de la más profunda oscuridad, de las últimas y más perseverantes fuerzas del mal, para poder vencerlo con sus propias armas. Nathan de Ghaza describirá esta lucha en la forma de un comentario al Apocalipsis: el Mesías hará cosas maravillosas y temibles y se entregará al martirio para cumplir la voluntad de su creador.

Lo que le interesa a Habermas es la cuestión de la relación de la imagen de la destrucción creadora luriana con su transformación materialista en el idealismo alemán. Pero la cuestión obviamente va mucho más allá. Tiene que ver con la *teología política* de la modernidad y, en particular, con la historia de las ideas de los siglos XIX y XX.

Ya el tema de la afinidad entre la especulación cabalística y la reflexión del idealismo alemán tiene consecuencias muy significativas. De nuevo según Habermas, a la especulación cabalística no se le hizo manifiesto en realidad que esta concepción de un Dios que se autodestruye, para dejar espacio para la creación, era radicalmente contraria al concepto tradicional de Dios, de un Dios inmutable, sin movimiento en sí mismo. El Dios motor inmóvil, internamente inmutable, del Cosmos griego o de la teología cristiana era un legado de la tradición. *La transformación de una creación ex nihilo en una creación desde la Nada, desde la presencia de la Nada entendida como un exceso de Dios mismo*, plantea así en primer lugar problemas al pensamiento monoteísta.

En primera instancia, porque la imagen de la destrucción creadora vincula la idea de la creación desde la nada con la idea de la emanación, y reactualiza, por tanto, las cuestiones relacionadas con el teísmo y el panteísmo. ¿Cómo es posible que un ser que mana de la nada de Dios llegue a ser un ser subsistente frente a Dios, subsistente como algo distinto frente a Dios? Si este ser tiene necesariamente su origen en la nada de Dios y por tanto permanece unida a ella, hay que concluir entonces que en Dios permanece siempre algo de ese ser. Pero, por otra parte, si ese mundo, esa creación, es externa al Ser divino, entonces es difícil concebir cómo en Dios mismo han de unirse la nada y el ser como dos perspectivas distintas.

Para Habermas, lo característico de la idea del *Zimzum* sería haber introducido el momento del *movimiento* en la divinidad misma. En cierto sentido, lo que se contempla es una libertad absoluta de Dios en el momento de la creación, consistente precisamente en la perfección infinita de su ser y en su poder de autolimitarse. El primer acto de la creación no es un acto exterior de Dios en el sentido de una «procesio dei ad extra», de acuerdo con la fór-

mula tomista, sino un descendimiento de Dios en sí mismo que abre la posibilidad de un mundo, de *infinitos* mundos. No hay ningún ser puro ni ningún ser no puro. Todo existente resulta del doble movimiento por el que Dios entra en Sí mismo y al mismo tiempo se manifiesta a Sí mismo hacia fuera. Los dos procesos no se pueden separar el uno del otro. El proceso de la emanación, por el que todo ser manifiesta algo de la divinidad, es en cada momento puntual, se halla en cada instante limitado por la contracción de Dios sobre Sí mismo.

Se trata de la imagen de una productividad permanente de energía que se libera precisamente a través del movimiento continuo de contracción y manifestación, de *destrucción* y de *creación*. Kant habría introducido según Habermas la doctrina del mal radical, pero para alcanzar un concepto de libertad absoluta hacía falta introducir en Dios un elemento de ruptura.

En la lectura que realiza Habermas, será el Schelling de los «*Weltalter*» quien hallará la base para esta construcción en las tradiciones de la mística judía y protestante, al introducir tres temas fundamentales: un momento de naturaleza en Dios; la idea de una vuelta sobre sí mismo, de una autocontracción de Dios; y en tercer lugar, la imagen de la caída del primer hombre, que corrompe también a la creación y abre así la posibilidad de que la historia tenga como fin fundamental la restauración de aquel estadio original.

Estos tres elementos habrían aparecido en la mística luriana y sabatiana de una manera particularmente nítida al unirse en la imagen de la contracción de Dios. La estructura de lo negativo, de la privación de la verdad como algo positivo, es recogida por el primer Schelling y transformada al introducir un elemento de naturaleza en el interior de Dios mismo. Frente a la corrupción del mundo presente, sólo cabe el recurso a una naturaleza incorrupta que procede del mismo Dios.

Tanto en la obra de Schelling —y, añadamos, la pervivencia de la especulación heterodoxa judía y protestante es particularmente vigente en Fichte— como sobre todo posteriormente en Marx, el objetivo será una resurrección de la naturaleza a través de la producción. Para Marx esta resurrección de la naturaleza, este retorno a la unidad del hombre con la naturaleza, tendrá lugar a través de la completa *naturalización del hombre* y la plena *humanización de la naturaleza*. El fundamento ya no será la mitología de las edades del mundo como en el Schelling de los *Weltalter*, sino la economía. En Marx aparece todavía con más fuerza si cabe el aprovechamiento de la energía subversiva de la imagen de la destrucción creadora que se halla en el origen del concepto moderno de revolución y que Marx recogerá dando así lugar a aquella *Umwertung der Werte* que Nietzsche posteriormente formulará como definitiva de su época. En clave benjaminiana: *la santificación del pecado desencadenó el anarquismo en el santuario de la ley misma*.

Habermas dirá que de la energía mística a la Ilustración sólo hay un pequeño paso. Y, en efecto, a través de Benjamin, la imagen de una creación nueva a través del fuego; esto es: *la utilización teológico-política de la cábala apocalíptica* unido al idealismo materialista del joven Schelling y al materialismo idealista de Marx impregnará las motivaciones e intereses de la tarea de la Escuela de Frankfurt; también sin duda de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, y de manera aún más explícita, de la escatología mesiánica de Bloch.

### 3. GENERALIZACIÓN DE LOS EJEMPLOS: DESTRUCCIÓN CREADORA Y DECONSTRUCCIÓN

Pero el *agonismo* de la *deconstrucción*, que expresa con toda su fuerza originaria la mística del Dios que se autodestruye para dar lugar a la creación, recorre de una u otra forma *todos los lugares significativos de la modernidad*: desde la experiencia moderna de la revolución y su colonización del inconsciente a través del surrealismo y las vanguardias, pasando por el descenso a los infiernos de la Viena de Wittgenstein, Broch y Musil; la literatura exclusivamente cabalística de Kafka; la filosofía conscientemente anti-cabalística de Edmund Husserl o la obsesión freudiana con la energía tánica, que da lugar a lo sublime, hasta la negación de la filosofía ya abiertamente deconstructora de Derrida y la asunción del Holocausto como aquel fondo oscuro de la nada del pueblo de Dios que es, a su vez, el momento fundacional de una ruptura escatológica con el tiempo fenoménico en Emmanuel Levinas. La historia soñada por Isaak Luria, experimentada por Sabbatai Zevi y su profeta, Nathan de Gaza, y narrada por el inquisidor de especulaciones místicas Gerschom Scholem, tendrá una influencia nada despreciable en el pensamiento del fin de la modernidad.

Por ejemplo: uno de los más grandes críticos literarios norteamericanos, Harold Bloom, ha hecho de la mística luriana el centro de su teoría literaria y de su análisis de la tradición romántica y del trascendentalismo poético americano. En la estela de Scholem, Bloom interpreta la cábala luriana y sus seguidores como *la forma característica de la gnosis judía* y se define a sí mismo como un «*gnóstico judío americano*» que narra la historia luriana como paradigma para una teoría de la lectura poética. Como el conocimiento poético, la gnosis —dirá Bloom— es *más* que un conocimiento racional. La teoría estética que procede de la gnosis supera la dialéctica arte-naturaleza. No es mimética, ni anti-mimética, sino una *super-mímesis*, una superabundancia que no puede suponer sino «una carga insoportable»; de ella se deriva una exigencia «excesiva» para la literatura y la creación poética (y también, como asimismo afirma Bloom, para esa «fallida creación poética» que es la

teología). De los esfuerzos titánicos por sobrellevar tal carga habían surgido las visiones apocalípticas de Blake y las iluminaciones sublimes de Emerson. Y la más negativa de todas las teologías gnósticas negativas es cabalmente para Bloom el espíritu *deconstructor* de la cábala luriana.

Otro ejemplo: *la deconstrucción derridiana*. Benjamin afirma, comentando los cuentos de Kafka, que en ellos el arte narrativo recobra el significado que tenía en la boca de la Scheherazade de «Las Mil y Una Noches»: *posponer el futuro*. Contra la identidad entre futuro y presente al que necesariamente aboca el pensamiento del idealismo alemán, y, en concreto, contra la fenomenología de Husserl, es frente a quien se dirige la intención *deconstructora* de Derrida.

La lectura ya canónica de la deconstrucción es que el desarrollo histórico y sistemático de la racionalidad occidental supone un proceso de progresiva neutralización, de progresiva y acelerada *de-significación* de la razón, que conduce de la racionalidad material, todavía impregnada de restos teológicos, a la racionalidad formal de los positivismos, y de ésta a su corrupción en racionalidad instrumental. Derrida y Lévinas, en la estela de Husserl y Heidegger, asumen la interpretación de este proceso de *Entzauberung* —de secularización y neutralización— del mundo moderno que formularan clásicamente Max Weber y la Escuela de Frankfurt, pero a la que contribuyen esencialmente los propios Husserl y Heidegger. En realidad, la intencionalidad fenomenológica husserliana puede leerse como un paso más en el proceso de transparencia absoluta, de presencia vacía, de identificación totalitaria entre el Ser y las cosas. Un último intento de salvar al ente a través del recurso de su conexión con el mundo circundante, el «mundo de la vida», el mundo de las tradiciones y del lenguaje encarnados, antes de que Heidegger anuncie con plena coherencia que ese ente vacío de toda referencia ulterior es la nada, una nada no creativa, sino inerte, o, en el mejor de los casos, con la débil esperanza de la aparición del dios, un leve resto que la memoria romántica conserva de la mística del Dios escondido.

Frente a Husserl y Heidegger, Derrida apela radicalmente a la energía mesiánica de la destrucción creadora, un significado oculto, permanente, anárquico, y actualizable en cada instante, un fondo de legitimidad *no exhaustible*, un momento de incólume intensidad, más originario y profundo que la razón y la historia, dotado de los atributos divinos, porque perteneciente al *Sí-mismo*, al *En-Sof*, y a la vez exterior a El mismo, un momento presente en la historia, y, a la vez, transgresora de la historia; una ruptura creativa; *destrucción creadora: deconstrucción*. Se trata del intento de superar la dialéctica ausencia-presencia de la representación característica del idealismo y de su perversión totalitaria; esto es: se trata de la sustitución del idealismo por una escatología mesiánica pragmatizada que libera un tiempo autónomo, un ins-

tante que todavía no es plenamente, que es pospuesto, cuya consumación no tiene lugar, y cuyo fundamento no es consumible.

El envés de la intención de la deconstrucción es la utilización plena de la especulación mística luriana. En la medida en que pragmatiza el instrumento básico de la literatura moderna, —la posposición del futuro—, la deconstrucción conduce obligatoriamente también a la convergencia de filosofía y literatura a la que estamos asistiendo.

Quisiera finalmente referirme a un último ejemplo de la imagen terrible del Dios que se autodestruye, quizá la más sorprendente de todas ellas. Me refiero a la caracterización que Schumpeter —el conocido economista austríaco, personaje fruto del *humus* cultural de la Viena espléndida previa a su fin, que posteriormente fue profesor en Harvard—, realizó del capitalismo.

*Schumpeter define al capitalismo justamente como la destrucción creadora.* Para no pocos economistas y empresarios, se trata de la caracterización más exacta del proceso capitalista como innovación permanente, como un proceso de continua renovación y transformación de técnicas e instrumentos productivos, de la utilización inexhaustible del capital y del trabajo, de apertura de nuevos mercados y desarrollo de nuevos gustos del consumidor, de obsolescencias sustituidas por innovaciones, también de creación de nuevos espacios y nuevas experiencias temporales por la destrucción acelerada de sus antecedentes. El capitalismo es *acelerada destrucción creadora*, y para Schumpeter el gran peligro lo constituye la burocracia; esto es: la pérdida por parte del proceso capitalista de ese aguijón fundamental, de esa energía originaria que es parte esencial del mismo. La burocracia, la institucionalización de la «jaula de hierro» weberiana en el interior del proceso productivo, significa para Schumpeter el fin de su capacidad de innovación como *creación destrucción creadora*.

Ahora bien: la paradoja es que el debilitamiento hasta la *pérdida* de esta energía fundacional se le aparece al gran economista austríaco como una necesidad de la historia. Su pesimismo respecto a este punto no se justifica por los datos empíricos de su época, ni mucho menos de la nuestra.

Contra todo pronóstico, y contra toda la realidad de la América triunfante en una expansión capitalista sin precedentes desde finales del siglo pasado, con un crecimiento y una aceleración del proceso de destrucción creadora virtualmente monstruosos, Schumpeter está convencido de que la burocracia, entendida justamente como racionalidad instrumental se va a apoderar del crecimiento capitalista y lo va a debilitar y deslegitimar en su origen mismo.

*Extraña paradoja:* el proceso de acumulación y destrucción capitalistas aparece como una de las manifestaciones más significativas de la imagen cabalística luriana, del proceso de destrucción creadora que define a la natu-

ralidad. ¿Qué sentido tiene esta singular constatación, incluso aparente aberración?

Schumpeter veía en el capitalismo una tensión entre su capacidad de destrucción creadora y los criterios instrumentales de eficiencia. Liberada de cualquier residuo no instrumental, el proceso de destrucción creadora podía llegar a desplegar todas las energías latentes en la declaración moderna de la razón. Convertida en razón funcional dirigida exclusivamente por el criterio de eficiencia y de utilidad marginal, la racionalidad moderna llegaría a expandir todas las potencialidades inherentes a la traslación de la metodología y de las posibilidades de precisión de las ciencias positivas y de la técnica a la realidad social. Los objetivos de claridad, precisión y universalidad a los que aspiraba la filosofía moderna, alcanzarían todo su vigor en la transparencia, eficiencia y globalidad de los mercados financieros internacionales. Con ello se corría también el peligro de cegar las *fuentes últimas de la energía del propio proceso*.

Para Schumpeter, la racionalidad instrumental triunfante en el capitalismo podía llegar a acabar con cualquier resto de legitimidad no instrumental del proceso; para Bloom, por el contrario, la competencia exacerbada del capitalismo global no es sino la mejor demostración del agonismo gnóstico que impregna al pragmatismo americano. *Schumpeter había casi olvidado las antiguas profecías de Nathan de Gaza y de Isaak Luria, mientras que para Bloom están ahora más presentes que nunca.*

#### 4. LA TEORÍA POLÍTICA DE CARL SCHMITT Y UNA PRECISIÓN METODOLÓGICA

Con ello hemos llegado al final de nuestro recorrido. He intentado mostrar diversas manifestaciones de esa «terrible imagen» que recorre una porción no desdeñable de la modernidad. La especulación cabalística que cristaliza en *el Dios luriano* constituye una de las narrativas ocultas de la modernidad más poderosas.

Es justamente contra esta influyente imagen contra la que se alza, en gesto trágico, Carl Schmitt. Ahí se encuentra quizá también el origen de su monstruoso antisemitismo. Este es también lo que Schmitt denomina «su arcano más profundo»: la lucha agonal que le enfrenta con la imagen absoluta de una *nada creativa*, a la que Schmitt opondrá la teología política de *la gnosis cristiana*.

Son suficientemente conocidas la atracción y la fascinación de Schmitt por la especulación cabalística. Son ejemplos de ello sus propias especulaciones sobre el poder del nombrar y el sentido oculto de las palabras; sus juegos semánticos sobre los términos *Rom* y *Raum*; o la utilización durante gran parte de su vida para redactar sus diarios de una escritura escondida, únicamente descifrable por él mismo; la ruptura del sentido convencional de mitos

y acontecimientos históricos, de hechos y nombres, de historias y situaciones: el cristal, San Casciano, Hamlet y Hécuba, Benito Cereno, el Leviatán; las mistificaciones sobre sí mismo y sobre las pocas decisiones vitales que tomó a lo largo de su vida; el nombre de su mujer, Duschka, («espíritu», en serbio) y el de su hija, *Anima*; la fascinación por Disraeli como «el gran mago». Como han afirmado diferentes personas cercanas a Schmitt, la cábala judía es uno de los fondos interpretativos más significativos de la construcción schmittiana.

Pero es, sobre todo, la inexhaustible energía derivada de *la negatividad de la escatología apocalíptica luriana* lo que le obsesionó durante toda su vida, y frente a la que opuso la imagen del enfrentamiento teológico-político entre el Bien y el Mal, el anhelado potencial liberador de la escatología apocalíptica cristiana, cuyos veneros son la gnosis cristiana de los primeros siglos, el joaquinismo mesiánico de la Edad Media, y, sobre todo, a causa de su radicalización y su estricta utilización teológico-política, la gnosis contrarrevolucionaria de De Bonald, de De Maistre y de Donoso Cortés.

Si Harold Bloom se define a sí mismo como un «gnóstico judío americano», Carl Schmitt es un «gnóstico cristiano europeo». Schmitt estiliza el enfrentamiento radical entre modernidad y anti-modernidad, entre decisionismo teológico y utopismo progresista, entre revolución y contrarrevolución, entre el Reino del Mal y el Reino del Bien. En la *Teología Política II*, la teología se convierte en lo que Schmitt denomina una «stasiología»: el enfrentamiento radical entre el Bien y el Mal buscará aquí su legitimidad última en la tensión intratrinitaria, en el *Agon*, entre un Dios Padre que es manifestación de la Autoridad y la Decisión, de la Contrarrevolución, y un Dios Hijo que aparece como manifestación de la Libertad y el Progreso, de la Revolución y del «Reino del Mal». Sólo de la intensidad paroxística del enfrentamiento Amigo-Enemigo será posible que surjan los nuevos espacios, las nuevas líneas divisorias, el esperado Reino del Espíritu de la escatología joaquinista. Este es precisamente el lema que como motivo principal y como programa para la *Teología Política II* pretendía Schmitt: «Eripuit coelo deum —nova spatia struit». «Libere el cielo al dios —establece nuevos espacios». La escatología apocalíptica de la cábala y su imagen de la destrucción creadora serán así el más íntimo y cercano Amigo/Enemigo de Schmitt, la imagen que le obsesionará como si se tratara de su propia figura. *El Eschaton cristiano ha de posponer la llegada del futuro más eficazmente que la posposición cabalística judía*.

Es decir, similarmente a como la «metaforología» —tal y como lo ha expuesto Hans Blumenberg— supone un complemento necesario de la historia de los conceptos, en la medida en que únicamente a través de las metáfo-

ras e *imágenes absolutas* es como la historia de los conceptos puede llegar a desarrollar todas sus posibilidades, también es posible que una «Apocalíptica» —y aunque sea a través de su versión civilizada en la Angelología, como la práctica Bloom— sea asimismo útil para que la metaforología alcance todas sus virtualidades. Las especulaciones místico-heterodoxas de las grandes religiones vendrían así a confirmar algunos de los aspectos metodológicos de la «Sociología de los conceptos» de Carl Schmitt.