

ALFINGE
Revista de Filología

**UMBERTO ECO: UNA LECTURA
DE LA CÁBALA**

Francisco Javier Perea Siller



UMBERTO ECO: UNA LECTURA DE LA CÁBALA

I. Metafísica y hermenéutica de la posmodernidad

La hermenéutica de los últimos decenios ha sufrido la misma evolución que la metafísica. Filósofos como Nietzsche y Heidegger han socavado sus pilares, y han mostrado que todo el edificio metafísico de occidente constituía un mero artificio intelectual. Así, el discurso de Nietzsche ha puesto de manifiesto que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un principio —tal es la imagen que la metafísica se ha hecho siempre del mundo— es tan sólo un mito *asegurador* propio de una humanidad todavía primitiva y bárbara¹.

El filósofo italiano Gianni Vattimo ha aplicado las ideas de estos autores al diagnóstico de la sociedad en que vivimos, donde los discursos científicos, políticos y, sobre todo, los *mass media*, se han encargado de construir nuestra imagen del mundo. Ha hablado, en consecuencia, de la pérdida del sentido unitario de la realidad. El final de su trabajo "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?" ofrece una presentación nueva del ser, de acuerdo con los filósofos citados: el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo, permanente, sino que tiene que ver más bien con el acontecimiento, el consenso, el diálogo, la interpretación.

Siguiendo los pasos de la metafísica, la hermenéutica ha sufrido la misma transformación. Se pierde la creencia en el significado definitivo de la obra.

1. Así lo ha escrito Gianni Vattimo, quien recupera las aportaciones de ambos filósofos. Del segundo autor señala: "Heidegger, siguiendo la línea de Nietzsche, ha demostrado que concebir el ser como principio fundamental y la realidad como un sistema racional de causas y efectos no es sino un modo de hacer extensivo a todo el ser el modelo de objetividad 'científica'". Tomamos el fragmento de "Posmodernidad ¿una sociedad transparente?", en Vattimo et alii. *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 16.

No existe la "verdad" del texto, ya que ésta se somete a su historicidad y a la de su intérprete, quien, consciente de su papel desde Heidegger -la hermenéutica se inserta en la fenomenología-, también cambia su perspectiva del texto. Hay que citar aquí la fundamental obra de Gadamer *Verdad y método*: la objetividad del texto no existe, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas o prejuicios².

Si estos planteamientos se desarrollan en amplitud en la denominada *Estética de la Recepción*³, han llegado a sus máximas consecuencias en la *Deconstrucción*, la cual llega a diseminar o destruir los límites existentes entre el texto y el metatexto, entre la obra y la crítica. "No hay fuera-del-texto", señala Jacques Derrida. En la actividad *deconstructiva* de esta tendencia teórica, no se pretende, desde luego, caer en una arbitrariedad anticientífica, pero sí enseñar a la crítica su propia textualidad, su carácter de *escritura*⁴.

Desde este punto de vista, la tradición mística judía, conocida más a menudo con el término *cábala*, y su particular concepción del texto y del lenguaje en general, ha suscitado un vivo interés en el pensamiento contemporáneo occidental, tanto en el terreno teórico en el que nos vamos a mover como en el artístico -Borges, Barnatán, Valente..., en el ámbito hispánico. La *cábala* se ha contemplado, sobre todo, como un modo de interpretación mística de la Torá, con una actitud hacia la lectura más cercana a la corriente posmoderna que a la de corte estructuralista⁵. En las páginas que siguen, no se tratará la recepción de la *cábala* por parte de la *Deconstrucción* -que, por otra parte, merecería un estudio detenido-, sino la de uno de los críticos de ésta, ampliamente traducido al español y, por tanto, con una influencia considerable en nuestro ámbito: Umberto Eco.

-
2. Véase Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991 [1975], pp. 335-6.
 3. Los principales representantes de la *Estética de la Recepción* son, como se sabe, Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser. Sobre esta escuela, véase, entre otros, el libro de L.A. Acosta Gómez, *El lector y la obra. Teoría de la recepción literaria*, Madrid, Gredos, 1989, y la síntesis que realiza M^a Ángeles Hermosilla Álvarez, "La lectura literaria", en Hernández Herrero, José Antonio (coord.), *Manual de Teoría de la Literatura*, Sevilla, Algaída, 1996, pp. 155-175.
 4. El autor fundamental en el movimiento deconstruccionista es el filósofo francés Jacques Derrida. Cfr. su *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971 [1967]. Vid. también su trabajo "Tel Quel", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989 [1972]. Más datos sobre la deconstrucción se irán ofreciendo a lo largo de esta exposición.
 5. Este interés se puede encontrar en las obras de algunos de los autores de la "Escuela de Yale": especialmente Harold Bloom (vid. *Kabbalah and Criticism*, The Continuum Publishing Company, New York, 1975), pero también Geoffrey Hartman (quien edita junto a S. Budick *Midrash and Literature*, New Haven, Yale University Press, 1986).

2. Hermenéutica y semiótica

El tipo de hermenéutica que se plantea Umberto Eco es semiótico. Su teoría de la lectura propuesta en *Lector in fabula* (1979)⁶ parte de una teoría del texto como signo complejo: lo interpretable es signo, y hay que discernir cómo significan los signos. Pozuelo ha señalado que, en esta obra, el teórico italiano ofrece un modelo textual que sirve para concretar la tesis sobre la apertura que sostenía en *Obra abierta* (1962):

[El modelo de Eco se sitúa] distante de la desconstrucción y mucho más en la línea de la semántica y pragmática textuales, donde la libertad de las interpretaciones está limitada al código textual, en tanto tal libertad está inscrita en el propio mecanismo generativo del texto⁷.

Lector in fabula es posterior a varias obras semióticas (*La estructura ausente, Signo...*) que culminan en el *Tratado de semiótica general* (1975). Una teoría de la lectura insertada en una teoría general de los signos interesa en buena manera a nuestra perspectiva, ya que lo que atraerá a este autor hacia la cábala es la peculiar concepción que ésta posee del lenguaje, de sus signos, que son los de la lengua hebrea. La cábala realiza una lectura de la *Torá* en la que ésta constituye un texto perfecto —es el Nombre de Dios— cuyo sentido se revela inagotable y permite una búsqueda infinita. En estas primeras obras semióticas, Eco ya se ha enfrentado con la iconicidad de los signos, y ha trazado la historia de algunos problemas teóricos que reaparecerán en trabajos posteriores⁸.

Todavía no se ha topado con la interpretación cabalística, pero, antes de seguir adelante, nos interesa detenernos en los conceptos de *ratio facilis* y *ratio difficilis*, pues, aunque formados en el *Tratado*, adquieren su aplicación al estudiar el proceder místico en una obra posterior: *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Es importante notar que se conciben en un contexto semiótico, dentro de una "teoría de la producción de signos", y que se aplicarán en un contexto hermenéutico.

6. Las obras de Eco están dispuestas en el apéndice final, ordenadas por la fecha de la primera edición.

7. Pozuelo Yvancos, José María, *Teoría del lenguaje literario*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 121.

8. El problema de la iconicidad de los signos era ya un tema recurrente en *La estructura ausente*, pero consigue una teorización exhaustiva en el *Tratado de semiótica general*, bajo la dicotomía *ratio facilis* vs. *ratio difficilis*. Sobre la historia de algunos conceptos del signo, merece la pena el cap. 4 de *Signo*, titulado "Los problemas filosóficos del signo" (véase apéndice).

El autor parte de tres términos: *referente* (objeto que se representa), *especimen* (expresión sígnica emitida actualmente) y *tipo* (modelo según el cual se produce el espécimen). En cuanto a las categorías de *ratio facilis* y *ratio difficilis*, declara:

Existe *ratio facilis* cuando un espécimen expresivo concuerda con su tipo expresivo, tal como éste ha sido institucionalizado por un sistema de expresión y -como tal- lo ha previsto el código [... En esta *ratio*] el signo se compone de una unidad expresiva simple que corresponde a una unidad de contenido clara y segmentada (1977 [1975]: 312-3).

Existe *ratio difficilis* cuando un espécimen expresivo concuerda directamente con su contenido, bien porque no exista tipo expresivo, bien porque el tipo expresivo sea ya idéntico al tipo de contenido. En otras palabras, existe *ratio difficilis* cuando la naturaleza de la expresión va MOTIVADA por la naturaleza del contenido (312-3).

Ejemplos de *ratio facilis* son las palabras y los signos del código de circulación; entre los ejemplos de *ratio difficilis* están los vectores y las llamadas por él "galaxias expresivas" que reflejan "nebulosas de contenido"⁹.

3. Símbolo, cábala y deconstrucción

Semiótica y filosofía del lenguaje (1984) aborda, desde el punto de vista histórico, algunos aspectos considerados anteriormente en el *Tratado de semiótica general* y en *Lector in fabula*. En uno de estos temas, el símbolo, Eco se encuentra con la cábala. Se toma el significado de *símbolo* en la concepción que aportara Jung en obras como *Arquetipos e inconsciente colectivo*¹⁰: plurívoco, cargado de alusiones, inagotable. Así, para que haya símbolo tiene que existir analogía pero, sobre todo, contenido nebuloso, dirá Eco. Claramente se establece, en la lectura simbólica, lo que ha denominado una *ratio difficilis*: la expresión, de alguna manera, reproduce algunas de las propiedades que se atribuyen a un contenido impreciso.

La cábala entra en juego ante la tentación de los místicos –judíos, en este caso– de interpretar el símbolo. La fuente que utiliza es un ensayo del libro de

9. Se produce una "galaxia textual" cuando se transmite, en una expresión, una porción imprecisa de contenido, o "nebulosa de contenido" (véase Eco, 1977: 3.4.11).

10. Publicada en Barcelona, Paidós, 1981 [1ª ed.: 1934]. La referencia de Eco a esta obra está en Eco (1990 [1984]: 258).

Gershom G. Scholem *La cábala y su simbolismo*, titulado "La autoridad religiosa y la mística"¹¹. Cita Eco a Scholem:

La dura letra, la en cierto modo unequivoca [sic] y univalente letra de la revelación es provista de *infinitos* sentidos... La palabra absoluta carece aún de significado en sí, pero está *preñada* de él¹².

Existe, explica Eco a partir de Scholem, una dialéctica entre tradición y revolución, propia de todo pensamiento místico: por una parte, el místico se alimenta de la tradición, pero, por otra, incluye su propia experiencia, que *podría renovar, trastornar incluso la verdad del dogma* (1990: 259). En efecto, Scholem señala esta tensión, en la que se relacionan los tres principios siguientes:

a) la experiencia mística es un fenómeno más amorfo cuanto más profundo e intenso;

b) cuando el místico intenta esclarecer su experiencia, ésta se le expresa necesariamente a través de símbolos e ideas convencionales;

c) por ser el místico lo que es, transforma y altera el sentido de aquella tradición.

Estos tres aspectos hacen de la mística un fenómeno esencialmente escurridizo, al tratar la cuestión sobre la relación de sus ideas y experiencias con el dogma oficial. No obstante, Scholem destaca un hecho que no tiene en cuenta Eco: son factores históricos los que determinan que, en un momento dado, una idea se considere heterodoxa cuando un momento antes se veía dentro de la ortodoxia –aunque una reflexión muy parecida de Eco se encuentra en *El nombre de la rosa*. Por otra parte, Scholem distingue en este ensayo dos opciones místicas dentro del judaísmo, opuestas entre sí: una conservadora –mucho más amplia– y otra revolucionaria, de las que a Eco sólo parece interesar la revolucionaria¹³.

Esta elección de Eco por una mística judía radical y subversiva ayuda a mostrar la intención con la que se ha acercado al pensamiento cabalístico. La

11. Scholem, Gershom G., *La cábala y su simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979 [1960], pp. 4-34.

12. Scholem, *ob. cit.*, p. 12, y Eco (1990 [1984]: 258).

13. Scholem defiende más bien el carácter conservador de la mística, y califica a la revolucionaria –también la llamará *nihilista*– de *casos extremos* en el fenómeno místico (vid. *ob. cit.*, pp. 27-32): "El místico nihilista [...] no sólo niega valores y leyes y los abroga en la experiencia de la 'vida', sino que los pisotea, los profana con el fin de obtener el elixir de la vida [... Su experiencia representa] una caída en lo demoníaco" (p. 32). Scholem identifica esta actitud, tanto en la obra citada como en *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 1996 [1941], con las herejías de Shabetai Tsebi y Ya'acob Frank (en el siglo XVIII).

estrategia del semiótico es la de equiparar la práctica hermenéutica cabalística con la moderna deconstrucción, dándole una interpretación en términos de Vattimo-Heidegger:

La hermenéutica heideggeriana se basa... en el supuesto de que lo que permanece oculto no constituye el límite y el fracaso del pensamiento, sino por el contrario el único terreno fecundo donde puede florecer y desarrollarse el pensamiento¹⁴.

Eco se refiere seguidamente a la peculiar concepción del lenguaje que poseen los cabalistas¹⁵, según la cual, cada nombre, incluso cada letra de la Torá expresa una riqueza de sentido que no puede traducirse al lenguaje humano, o al menos no de manera exhaustiva¹⁶. Se resalta en las páginas del italiano un fenómeno analizado, efectivamente, desde Heidegger y Gadamer, que es el mecanismo proyectivo de la recepción, o sea, el papel creativo del receptor, sobre todo cuando se trata de leer símbolos en el sentido ya visto, juneano.

Pero el análisis del proceder cabalístico es una referencia a la deconstrucción. Leamos a Eco:

Esta disposición a 'deconstruir' el texto conforme a un modo simbólico (hacer que se vuelva abierto e inexpresable, pero rico en posibles significados, lo que parece demasiado llano y literal) no es privativa de la mística judaica. Más bien hemos citado estos pasajes para dotar de un *pedigree* tradicional a muchas teorías que –hijas de una hermenéutica más o menos deformada– se refieren actualmente al texto como lugar de una infinidad de interpretaciones (1990: 264).

Eco se refiere a la hermenéutica de Derrida. *Se trata [la del filósofo francés] de una aplicación perfecta del modo simbólico a unos textos que en principio no querían significar mediante símbolos* (1990: 265). El semiótico ita-

14. Vattimo, Gianni, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Edizioni di "Filosofia", Turín, 1963, p. 150; lo cita Eco en (1990: 262). Esta explicación de la cábala en términos de Heidegger ha sido apreciada por un estudioso contemporáneo de la misma, Moshé Idel, quien en "Reification of Language in Jewish Mysticism" (en Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford University Press, 1992, pp. 42-79), p. 50, reproduce un fragmento de *Semiótica y filosofía del lenguaje*: "As Umberto Eco aptly described 'the Kabbalistic drift': 'Language can be the place where things come authentically to begin: in Heidegger's hermeneutics the word is not sign (Zeichen) but to show (Zeigen)'" (en la edición española de Eco, la cita está en p. 262).

15. Eco sigue ahora el segundo de los ensayos de Scholem, *La cábala...*, *ob. cit.*, pp. 35-94, titulado "El sentido de la Torá en la mística judía".

16. Ibid. p. 39. También en Eco (1990: 263).

liano, que en *Lector in fabula* había propuesto un *lector modelo* como limitación textual a los excesos de la libertad interpretativa, crítica a la deconstrucción ir más allá del propio texto, instituir una *ratio difficilis*. ... Éste ha sido el primer acercamiento de Eco a la mística judía.

4. Cábala y construcción (la huella renacentista)

Cuatro años después de publicar en italiano *Semiótica y filosofía del lenguaje*, nuestro autor saca a la luz su segunda novela: *El péndulo de Foucault* (1988). En esta obra, las referencias a la cábala son omnipresentes: aparecen desde la misma estructura del libro —diez capítulos que son nombrados con las diez *sefirot* (atributos divinos) de la cábala— hasta el quehacer de los personajes, sobre todo, de Diotallevi, considerado por los otros personajes como un "rabino ateo".

En esta novela, Eco hace explícitas algunas de sus lecturas cabalísticas: cita textualmente pasajes del *Sefer Yetsirá* (II, 5), expone la cosmogonía teosófica de las *sefirot* (I, 2; II, 5; III, 22...) y algunas tradiciones cabalísticas como la de la *Torá* escrita en fuego blanco sobre fuego negro (II, 6); cita "El Golem" de Borges (II, 6) y se inspira en él en otros lugares, aunque no lo cite (III, 16). Pero no se trata aquí de reflejar intertextualidades, sino de comprender la percepción que Eco presenta de la cábala. Y, en este sentido, ha habido un detenimiento mayor en el pensamiento cabalístico, y de signo diferente de las referencias que había ofrecido en *Semiótica y filosofía del lenguaje*. En la obra teórica, la cábala se afrontaba en el plano hermenéutico; en la novela se entiende como mecanismo generador de mensajes¹⁷.

Así, por ejemplo, en la novela, el ordenador de Belbo, llamado *Abulafia*, le sirve para llevar el método cabalístico de la *temurá* (combinación de letras en nombres o expresiones) a unas posibilidades que sólo la informática puede brindar. Se muestran desde las veinticuatro combinaciones del Tetragrama (IHVH: Yahveh), dadas por un sencillo programa de Basic que se transcribe en la novela (II, 5), hasta los setecientos veinte nombres de Dios que se obtienen en la combinación de las letras de *iahveh*, también listados en la obra (II, 5).

Abulafia, además, constituye una referencia explícita a Abraham Abulafia, un cabalista del siglo XIII, principal representante de la llamada *cábala extática*¹⁸. El interés por la descomposición de pasajes y nombres en sus letras, sus

17. Este cambio de perspectiva es el que se desarrollará plenamente en *La búsqueda de la lengua perfecta* (1993).

18. Existen dos tendencias en la mística judía tradicional. La diferencia entre la cábala *extática* y la otra corriente, llamada *teosófica*, consiste fundamentalmente en que ésta se caracteriza por transformar la Escritura en una textura de símbolos relacionados con la configuración divina de

combinaciones y reformulaciones llegan en este autor a su lugar más alto en la mística judía¹⁹.

Los personajes de la novela entienden la cábala como mecanismo generador de mensajes, pero no a la manera de Abraham Abulafia, cuyo método es principalmente místico. Se trata de la lectura que se hizo en el Renacimiento de la mística judía: la cábala como arte de permutar y cifrar mensajes en cualquier lengua. Esta lectura renacentista se comprueba en otra serie de citas de la novela de Eco (Reuchlin, Tritemio...) y lo que dicen sus personajes²⁰, que es fundamentalmente lo que dice su autor en las obras semióticas:

En los siglos en los que el racionalismo cristiano intentaba demostrar la existencia de Dios a través de razonamientos inspirados en el *modus ponens*, el hermetismo no muere. Sobrevive, marginado, entre los alquimistas y los cabalistas y en los entresijos del tímido neoplatonismo medieval. Pero [...] en la Florencia del Renacimiento [...] se redescubre el *Corpus Hermeticum* [...]. Reelaborado por Pico della Mirandola, Ficino, Reuchlin, es decir, por el neoplatonismo renacentista y por el cabalismo cristiano, el modelo hermético pasa a alimentar gran parte de la cultura moderna, desde la magia hasta la ciencia (Eco, 1992 [1990]: 55).

La perspectiva renacentista de la cábala no será objeto de estudio detenido por parte de Eco hasta *La búsqueda de la lengua perfecta* (1993). Se trata de un trabajo de carácter historiográfico, en el que dedicará sendos capítulos a la cábala judía –se centra en la cábala extática de Abulafia–, al arte combinatoria de Ramón Llull –recordado también por un personaje de *El péndulo* cuando combina los nombres a través de su *temurá* electrónica–, y a la relación entre el cabalismo y el lulismo en la cultura moderna. Eco hace notar en este libro la fusión que se hizo del *Ars magna* de Ramón Llull y la combina-

las *sefirot*, mientras que la cábala extática de Abulafia, llamada en hebreo *Hokhmah ha-Tseruf* (= "ciencia de la combinación de letras"), tiene que destruir el texto presente para devolverlo a un estado ontológico primario; se trata, en este modelo, de un proceso de re-creación del texto, donde la *Torá* es sólo el punto de partida. Vid. Scholem, *Las grandes tendencias...*, ob. cit., caps. 4 y 6; Idel, *Kabbalah. New Perspectives*, Yale University Press, 1988; así como la nota siguiente.

19. El mejor especialista en la cábala extática y en Abraham Abulafia en la actualidad es Moshé Idel, quien empieza a poner en tela de juicio algunas de las opiniones que sostuviera Scholem. Vid. Idel, *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany, State University of New York Press, 1989.
20. Por ejemplo, en IV, 25, Casaubon, el protagonista, declara: "Me dediqué a la filosofía del humanismo y descubrí que, tan pronto como habían salido de las tinieblas de la Edad Media, los hombres de la modernidad laica no encontraron nada mejor que dedicarse a la Cábala y a la magia".

toría cabalística, que a la vez se fundiría con la creación de nombres mágicos en personajes como John Dee y con las esteganografías (o artes de cifrar mensajes) y mnemotecnias renacentistas²¹.

Este aspecto de la cábala es, quizá, el menos estudiado. En el mismo Eco encontramos que esta última obra incorpora elementos novedosos respecto a las mnemotecnias, que había tratado anteriormente en *Los límites de la interpretación*, a la vez que se notan ausencias. Porque el mismo lenguaje de las firmas en el mundo natural es el que existe en la relación entre los nombres hebreos –como los egipcios o chinos, entendidos como lenguas visuales y naturales– y sus referentes. Seguimos encontrándonos con una *ratio difficilis*, aunque esta vez prefiera Eco explicarse en términos hjelmslevianos:

Los cabalistas se sienten fascinados por una sustancia de la expresión (los textos hebreos), cuya forma de la expresión (el léxico y la gramática) a veces se intenta reconstruir, pero con las ideas muy confusas sobre cuál es la forma del contenido que expresa [...]. El cabalista cristiano sigue intentando descubrir posibilidades de segmentar el infinito *continuum* del contenido, cuya naturaleza se le escapa (1994: 111-2).

El proceder del esteganógrafo o criptógrafo es diferente:

El esteganógrafo no está interesado en el contenido [...] de las combinaciones que crea. El sistema elemental sólo prevé que los elementos de la expresión esteganográfica (combinaciones de letras o de otros símbolos) puedan ser puestos libremente en correlación [...] con elementos de la expresión que hay que modificar (1994: 113-4).

Esta cábala de la expresión ya no es la cábala de la lectura simbólica de la *Torá* que le interesaba para su paralelismo con la deconstrucción; esta cábala es una transformación de la que sólo queda el aspecto más externo, mecánico. Umberto Eco ha demostrado en *La búsqueda de la lengua perfecta*, como nadie antes lo había hecho, el papel que desempeñó la tradición mística judía

21. Sobre estos aspectos, puede verse con más detenimiento nuestra reseña a esta obra, en *Almirez* (Revista de la U.N.E.D., Córdoba), nº. 4 (1995), pp. 276-279. Empero, el Renacimiento europeo también vivió la cábala en otro sentido, más cercano al espíritu de la cábala medieval; me refiero al ámbito de la exégesis bíblica, muy fecundo desde Pico della Mirandola y Reuchlin. Vid., a este respecto, Francis Secret, *La cábala cristiana en el Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1979 [1963], y mi trabajo *Fray Luis de León y la lengua perfecta. Lingüística, cábala y hermenéutica en De los nombres de Cristo*, Córdoba, Camino, 1998.

en la historia de la Lingüística. Un papel que consistió en la mecanización del lenguaje y la institución, quizá por primera vez, de los primeros proyectos de combinatoria aplicados al lenguaje.

Hay que señalar, en este sentido, que las fuentes de inspiración cabalística en Eco son diferentes en el caso de ilustrar el proceder *deconstructivista* de los cabalistas en la lectura de la *Torá* y en el caso de querer mostrar la *mecanización* del lenguaje en el Renacimiento. En el primer caso, utiliza únicamente la perspectiva de Gershom Scholem, para explicar el modo simbólico de la cábala teosófica; en el segundo, prefiere la de Moshé Idel, en sus estudios sobre la cábala extática. Se trata de dos tendencias en el seno de la mística judía que darán lugar en nuestro autor a estudios de tema diferente.

5. Cábala y deconstrucción (final)

En *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Eco relaciona el proceder cabalístico con la teoría cristiana de los cuatro sentidos: ambas hermenéuticas estarán fundadas en el modo simbólico. La patrística y toda la Edad Media *proyectan* los contenidos del Nuevo Testamento en el Antiguo e instauran en éste nuevos sentidos, los cuales fundan a la Iglesia, a la vez que ésta se erige como *auctoritas* que limita las interpretaciones. *La Escritura es fuente infinita de interpretaciones, pero lo que la interpretación descubre debe ser lo que ya se ha dicho*: non nova sed nove (Eco, 1990: 270). Es la misma tensión que existe entre la autoridad religiosa y la mística entre los judíos²².

Pero Eco insiste en equiparar lo que ha llamado el *modo simbólico* a la deconstrucción. Así lo hace de nuevo en *Los límites de la interpretación* (1992 [1990]), esta vez sin la pretensión de historiar los problemas planteados. Aquí no hablará de *modo simbólico* sino de *semiosis hermética*, que viene a ser una expresión sinónima²³.

22. Anteriormente, Eco había rechazado la "apertura interpretativa" del alegorismo medieval cristiano. En un ensayo titulado "La poética de la obra abierta", inserto en *Obra abierta*, había señalado que "El significado de las figuras alegóricas y de los emblemas que el medieval encontrará en sus lecturas está fijado por las enciclopedias, por los bestiarios y por los lapidarios de la época; el simbolismo es objetivo e institucional" (1992 [1962]: 77).

23. La *semiosis* o interpretación semántica, según esta obra, se diferencia de la interpretación *semiótica* en que la primera –abanderada por Derrida– "es el resultado del proceso por el cual el destinatario, ante la manifestación lineal del texto, la llena de significado; la interpretación semiótica –que reivindica Eco– es, en cambio, aquella por la que se intenta explicar por qué razones estructurales el texto puede producir esas (u otras) interpretaciones semánticas" (1992 [1990]: 36). Eco se basa, para establecer la dicotomía, en Pierce (vid. pp. 240-1).

El hermetismo llega al Renacimiento con la reinterpretación del neoplatonismo y el *Corpus Hermeticum*, como señalamos anteriormente. Eco siente que la cábala forma parte de este espíritu hermético, y de tal manera lo manifiesta en sus referencias al Harold Bloom de *Kabbalah and Criticism*, y a Geoffrey Hartman, uno de los precursores de la "Yale Deconstruction", que vuelve su interés hacia la tradición interpretativa talmúdica (Eco, 1992 [1990]: 60)²⁴.

Es interesante comprobar cómo la cábala participa de este "espíritu hermético", y las vías por las que ha llegado a la corriente deconstruccionista²⁵. Sin embargo, creo que hay diferencias entre la cábala tradicional y la lectura realizada por la deconstrucción, que ilustran un ejemplo más de recepción de la primera en nuestros días: la del propio Umberto Eco.

En efecto, la cábala, entendida como actitud hermenéutica, aunque vea en el texto sagrado infinitas interpretaciones, todas estaban planeadas de antemano por el Autor que las inspiró -lo escribe el propio Eco (1992: 31). El cabalista intenta encontrar su vía de acercamiento a Dios mediante el Texto; se trata de encontrar la *intentio auctoris*, aunque en una concepción bien diferente de lo que entre nosotros se conoce como una *hermenéutica de reconstrucción*²⁶. El texto con todos sus elementos se convierte, en manos del cabalista, en un punto de partida a otro lugar, más allá de la labor filológica previa. La posibilidad de realizar este "viaje" procede de un optimismo analógico entre la lengua hebrea y lo cognoscible²⁷. De manera opuesta, en la deconstrucción el poder del lenguaje radica en que no hay nada detrás de él; sólo existe una *intentio lectoris*²⁸, lo cual sería herético incluso para el más heterodoxo de los cabalistas.

24. Vid. nota 5 y nota siguiente.

25. Uno de los motivos por los que los deconstruccionistas acuden a la tradición cabalística parece ser la importancia que ésta concede a la lectura como acto creativo, posición que estaría de acuerdo con la actitud desafiante que aquéllos sostienen contra la división entre obra literaria y crítica. ... Ésta es, en mi opinión, la postura de Hartman en su ensayo "The Fate of Reading" (*El destino de la lectura*), de 1975, disponible en español en la obra *Teoría literaria y deconstrucción* (ed. de Manuel Asensi), Madrid, Arco-libros, 1990, pp. 217-249. El encabezamiento de este ensayo es una cita de Scholem: "Todo lo que quedó del misterio fue el cuento".

26. Para este concepto, vid. Hermosilla, *cap. cit.*, pp. 163-165.

27. Así, por ejemplo, para Abulafia, "from the form of the Hebrew language it is possible to discern facts that the natural sciences derive by means of observation" (Idel, *Language...*, ob. cit., p. 2ss). Esta correlación existe porque, para los cabalistas, la creación del mundo se llevó a cabo a través de las letras del alfabeto, las cuales se revelan a su vez como los medios más perfectos para trascender hacia el Creador.

28. La deconstrucción rompe con la noción de un significado central, propio o usual, de un lenguaje transparente respecto de la realidad. El tema, que desborda ampliamente los límites de

Por tanto, la presentación de la cábala como metáfora de la deconstrucción –que no se debe únicamente a Eco sino a los propios deconstructivistas– elige sólo algunos elementos de los que poseyó la mística judía, reducida a hermenéutica, y a la hermenéutica que entendemos en occidente. La cábala supone una opción **mística** en la que el lenguaje constituye uno de los instrumentos posibles en el acercamiento a Dios, entre otros proporcionados por la religiosidad medieval judía. Ha sido principalmente la sensibilidad intelectual de Scholem, heredera del espíritu romántico alemán, la que ha inclinado hacia el misticismo y esoterismo del lenguaje la recepción posterior de la cábala²⁹.

Aceptando este carácter siempre mediado, mediatizado, de los acercamientos que se han realizado a la cábala –vivimos en el *misreading* deconstruccionista–, el proceder crítico de Eco le ha permitido cuando menos poner de manifiesto las múltiples deudas que poseen con ella la historia de la lingüística y algunas corrientes contemporáneas de la teoría literaria. Gracias a la unión, en su modelo, de semiótica y hermenéutica, antes separadas en el estructuralismo³⁰, se ha podido descubrir en la mística judía una corriente de pensamiento que, lejos de ser un producto anticuado y digno sólo de una arqueología, constituye una fuente de inspiración teórica de plena actualidad.

Obras utilizadas de U. Eco

Obra abierta, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992 [1962].

Signo, Barcelona, Labor, 1994 [1973].

Tratado de semiótica general, Barcelona, Lumen, 1977 [1975].

Lector in fabula, Barcelona, Lumen, 1981 [1979].

Semiótica y Filosofía del lenguaje, Barcelona, Lumen, 1990 [1984].

El péndulo de Foucault, Barcelona, Plaza & Janés, 1997 [1988].

Los límites de la interpretación, Barcelona, Lumen, 1992 [1990].

La búsqueda de la lengua perfecta, Barcelona, Crítica, 1994 [1993].

este trabajo, ha sido tratado por Asensi en la introducción a *Teoría literaria y deconstrucción*, ob. cit., pp. 23-27, especialmente. También puede verse J. Culler, *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, Madrid, Cátedra, 1985 [1982]; y H. Felperin, *Beyond Deconstruction. The Uses and Abuses of Literary Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1985. En cuanto a la lectura de la deconstrucción que hace Eco, véase especialmente (1992 [1990]: 357-70), teniendo en cuenta su frontal oposición.

29. Vid. Arnaldo Momigliano, "La autobiografía de Gershom Scholem", en *Páginas hebraicas*, Biblioteca Mondadori, 1990, pp. 258-268, quien relaciona a Scholem, en este punto, con Eva Fiesel, Leo Strauss y Walter Benjamin. Cfr. especialmente pp. 263-265.

30. Remito, para una visión panorámica de las relaciones entre la semiótica y la teoría literaria en Italia, al texto sugerente de Maria Gracia Profeti, "Semiótica y métodos de análisis literario en Italia", en *Refundación de la Semiótica*, Sevilla, Ed. Don Quijote, 1993, pp. 9-32.