

Revista Observaciones Filosóficas



'L'Ineffable': sensibilidad y apertura; en torno a Paul Valéry y Walter Benjamin

Dr. Emmanuel Taub - Universidad de Buenos Aires - UBA

Resumen

Desde la revelación bíblica hasta la filosofía de nuestros días, *l'Ineffable* (*lo inefable*) se ha configurado como aquel lugar-tiempo fuente de donde proviene el misterio inmemorial del ser y de la relación entre Dios y el hombre. Desde la imposibilidad del rostro de Dios –cual Gloria– frente a la solicitud de Moisés en el Monte Sinaí, hasta las estipulaciones modernas que Paul Valéry, Emmanuel Levinas y Giorgio Agamben han recuperado, pensar en *lo inefable* nos lleva a preguntarnos por el ser, la existencia del hombre y la posibilidad de pensar el problema mesiánico del tiempo.

Es por ello que a través del pensamiento inclasificable de Paul Valéry y dos de sus lectores privilegiados, Levinas y Agamben, se busca desarrollar una elucidación sobre aquello a lo que podemos llamar *l'Ineffable* y, desde allí, la posibilidad de pensar

el tiempo mesiánico.

Abstract

From the biblical revelation to the philosophy of our day, *l'Ineffable* is the source of the immemorial mystery of being and the relationship between God and men. Since the inability to see the face of God when Moses asks him on Mount Sinai, to the modern stipulations who Paul Valéry, Emmanuel Levinas and Giorgio Agamben have recovered, the ineffable think begs the question of the being, the existence of man and the possibility of thinking about the problem of messianic time.

That is why, here we are looking for a reflection on what they might call *l'Ineffable* and from there, the possibility to think the Messianic time.

Palabras claves:

Revelación – Mesianismo – Rostro – Tiempo – Levinas – Agamben – Valéry.

Keywords

Revelation – Messianism – Face – Time – Levinas – Agamben – Valéry.

I.

Paul Valéry expresa en uno de los fragmentos más bellos de su literatura, aquel lugar-tiempo que es la fuente de donde provienen las lágrimas, misterio inmemorial en donde brotan las descargas del ser, *l'ineffable*. Lenguaje y revelación, creación y escritura, es aquello que nos convoca como punto de partida esta figura.

...en el seno mismo de las tinieblas en las cuales se funden y se confunden lo que es de nuestra especie, y lo que es de nuestra materia viva, y lo que es de nuestros recuerdos, y de nuestras fuerzas y debilidades escondidas, y lo que es, en fin, el sentimiento informe de no haber sido siempre y de deber cesar

de ser, que se encuentra eso que he llamado la *f fuente de las lágrimas*: LO INEFABLE [L'INEFFABLE]. Porque, nuestras lágrimas, a mi entender, son la expresión de nuestra impotencia de *expresar*, es decir de deshacernos por la palabra de la opresión de eso que somos.¹

En 1980, Giorgio Agamben escribe un ensayo como introducción al *Monsieur Teste* de Paul Valéry. Con el nombre de *L'lo, l'occhio, la voce*, el filósofo italiano intenta una reflexión en torno al lenguaje y al Yo que incluya la obra del poeta francés. El filósofo italiano lee este fragmento sobre *l'ineffable* como el lugar en el que “el Yo es realmente capaz de anularse a sí mismo para alcanzar, más allá del lenguaje, «la oscura sustancia que somos nosotros sin saberlo».” Esto es, para él, lo que consigue Valéry a través de la imagen de la “fuente de las lágrimas”, porque en el llanto “el sujeto del lenguaje parece llegar satisfactoriamente a abolirse para revelar lo que está más allá de la voz y más allá de «los bordes mudos de la palabra»”²

¿Qué es aquello que encontramos más allá de la voz? ¿qué se revela en los «los bordes mudos de la palabra»? Quedémonos por unos instantes con la imagen del llanto y su relación con lo divino. El llanto, ha sido y es, una práctica instalada en la mística judía. Específicamente, en la apertura del conocimiento de los secretos de la Torá, y en el “hacer-se” de la presencia de Dios. El llanto es una apertura que puede alcanzarnos como traernos la *shejiná*, divina presencia.

Es interesante para ello, dar el ejemplo aquí de una de las varias explicaciones sobre la técnica del llanto. Esta fue desarrollada por uno de los discípulos del rabino y cabalista del siglo XVI, Isaac Luria. Fue entonces Rabi Abraham ha-Leví Berukhim es quien explica que una de las condiciones para alcanzar la sabiduría es el uso del llanto místico:

...en todas vuestras oraciones y a cada hora de estudio, en un pasaje que encontréis arduo, (...), exitaos el llanto amargo hasta que vuestros ojos viertan lágrimas, y cuanto más podréis llorar, mejor será. Multiplicad vuestras lágrimas, pues las puertas de las lágrimas no están cerradas, y las puertas celestiales se os abrirán.³

Existe una lectura que une teología y filosofía en la idea de llanto y de lágrima; esta fue realizada por Emmanuel Levinas. En el rostro inundado por el llanto –escribe Levinas– las lágrimas podrían ser “descargas del ser que se desprende”. Un rostro que se expone al encuentro con el otro, la alteridad del prójimo, y en el que se despliega un “hueco de no-lugar” que encierra el misterio inmemorial en el que el rostro se ausenta⁴. Este rostro

ausentado, en el que “ha pasado un pasado absolutamente concluido”, es el lugar de la huella. En esa huella, el rostro se presenta, porque la huella es “la presenacia del que (...) no ha estado jamás aquí, del que siempre es pasado”: Dios.⁵

Ahora bien, regresando a Valéry, podríamos decir que, *l'ineffable*, fuente de las lágrimas, es el lugar inmemorial, “más allá del mundo”, en donde Dios se ha revelado en el rostro del hombre. La lágrima proviene de un tiempo inmemorial, lugar que no se halla en el propio cuerpo –que nace en la pureza del ser– y lo *desgarra* en su aparición en nuestro tiempo. El camino de la lágrima está trazado desde aquel “más allá” y se manifiesta en el tiempo en el que nos encontramos parados-sobre-la-tierra. Es posible que entendamos de esta forma los versos de Valéry en su poema monumental *La joven Parca*:

En la gruta de espanto, dentro de mí excavada,
rezuma muda el agua su misteriosa sal.
¿De dónde naces, lágrima? ¿Cuál es tu manantial?
¿Qué trabajo tan nuevo y triste, eternamente
desde mi sombra amarga te exprime lentamente?
De madre y de mortal vas mis gradas subiendo,
¡Oh testaruda carga!, desgarrando y rompiendo
tu camino en mi tiempo.⁶

Debemos preguntarnos entonces, cómo pensar este tiempo sobre la tierra; de qué manera concebir el tiempo inmemorial del que las lágrimas que brotan son su reminiscencia.

El tiempo sobre la tierra, según Valéry, es monótono, es un tiempo en constante-pasado o en constante-futuro. Valéry esboza que existe una inversión humana del tiempo en donde el hombre tienen su asiento principal en el pasado o en el futuro, y es por ello que:

Nunca se mantiene en el presente, como no sea constreñido por la sensación: placer y dolor. Puede decirse de él *que le falta indefinidamente lo que no existe*. Esta es una condición que no es animal, que es completamente artificial, puesto que en suma no es absolutamente necesaria al ser.⁷

En esta vida en la que nos encontramos, la del hombre moderno, vivir, para Valéry, es

“una práctica esencialmente monótona”. Solamente –dirá el pensador francés– a través de la “sensibilidad” es posible romper, a *sacudones*, la “monotonía profunda de las funciones de la vida.” ¿Será tal vez la incompletud de aquello que nos han arrancado, de lo que nos falta y por lo que “aquí estamos” –siempre en estado de permanente pérdida– por lo que no logramos situarnos en el presente sino a través del dolor y el placer, y la sensibilidad?

Agamben ha dicho en *Il Regno e la Gloria*, que el hombre en su naturaleza misma es inoperoso, porque su vida “es inoperosa y sin propósito”, y es a través de esta falta de objetivos que se vuelve posible la operosidad incomparable de la especie humana. “El hombre se ha consagrado hacia la producción y al trabajo, porque es en su esencia carente de obra, porque él es por excelencia un animal sabático.”⁸ Podríamos decir, tal vez, que, siguiendo la lógica de lo postulado por Agamben, es por ello que el hombre necesita embarrarse en la rutina para sobrevivir a su naturaleza. Para salirse y volverse productivo. Y es esta rutina la que constituye la monotonía de la que habla Valéry y en la que solamente a través de la *sensibilidad* es posible arrancarnos. Una sensibilidad que se va diluyendo en el espíritu de nuestro tiempo.

Nosotros, los modernos, somos muy poco sensibles. El hombre moderno tiene sentimientos obtusos, soporta el ruido que sabéis, soporta los olores nauseabundos, los alumbrados violentos y alocadamente intensos o contrastador; está sometido a una trepitación perpetua; necesita excitantes brutales, sonidos estridentes, bebidas infernales, emociones breves y bestiales.⁹

II.

Walter Benjamin ha escrito que deberíamos pensar a Paul Valéry como un “gran compás” que hunde una de sus piernas en el fondo del mar mientras la otra mira el horizonte intentando alcanzarlo. Y que si existe un personaje en su literatura que sintetiza con precisión sus búsquedas, este es Monsieur Teste. Este personaje inacabado y en constante producción a lo largo de su vida se ha transformado en la personificación del intelecto. Como dice Benjamin: “Monsieur Teste no es otra cosa sino el individuo que, estando finalmente preparado para atravesar el umbral de la desaparición histórica, acuda a la llamada aún una vez más (como una sombra) y se sumerge en ella de inmediato.”¹⁰

Monsieur Teste en la *Carta de un amigo* escribe:

Me parece que cada mortal posee justo junto al centro de su maquinaria, y en lugar de honor entre los instrumentos de navegación de su vida, un pequeño aparato de una sensibilidad increíble que le indica el estado de su amor propio. Se lee en él que uno se admira, se adora, se da horror o se tacha de la existencia; y algún índice vivo que tiembla sobre el cuadrante secreto vacila con terrible prontitud entre el cero de la bestia y el máximo de un dios.¹¹

Mientras pasa la vida preguntándose por el “más allá”, tiempo inmemorial de donde proviene la revelación que es rostro, Monsieur Teste construye su existencia intelectualmente. Y es por ello que ha intentado permanecer la mayor cantidad de tiempo posible consagrado al presente. *Única manera de interrogar el ser*. Por eso dirá que la “sensibilidad es todo, soporta todo, evalúa todo.” Consagrarse a la sensibilidad, que es a lo que en definitiva dedica su vida Teste, es alojarse así en un presente eterno. Esta es la razón por la que Valéry no puede hacer desaparecer o darle muerte a Teste. Por eso su vida se repite y trasciende más allá del autor. Esta consagración a la *sensibilidad*, sin embargo, solamente es posible en Teste porque no es un ser de este mundo. Sino, el ser en el límite del umbral de la existencia.

El “más allá”, aquel tiempo inmemorial que deja su huella en el rostro como revelación de Dios de donde proviene el lenguaje, es el tiempo en el Jardín del Edén: *tiempo edénico*. Adán le da nombre, nomina, a los animales, a las aves del cielo y a las bestias (*Génesis 2:19-20*). Pero una vez que se corrompe el árbol del conocimiento del bien y del mal el hombre sabe de su desnudez. No sólo reconoce su cuerpo desnudo en el del otro, sino su desnudez ante el mundo que debe habitar. Su debilidad de hombre. El hombre que “da el nombre” habitaba en el Jardín del Edén en un tiempo inmemorial y divino.

Benjamin, en su análisis sobre el lenguaje humano y la relación con el lenguaje divino ha escrito que “la Creación de Dios queda completa al recibir las cosas su nombre del hombre, desde el cual, en el nombre, sólo habla el lenguaje.”¹² En el Edén se econtraba, como bien cuenta el relato bíblico, el árbol del conocimiento del bien y del mal. O sea, sobre aquello que estaba se puede o debe hacer y aquello al hacerlo produciría un mal. Adán y Eva corrompen la prohibición de comer de sus frutos, “el pecado original”, y Dios los expulsa de los jardines del Paraíso. Al mismo tiempo, como dice Benjamin, se inaugura “la palabra humana”. Es así que el juicio surge con la palabra que “da nombre” corrompida, en donde el lenguaje edénico, “el lenguaje que

conoce de un modo perfecto”¹³, se clausura para el *uso* del hombre.

Ahora bien, luego del relato de la Creación y en donde se da una vida en el presente del tiempo edénico, en donde existía un árbol del conocimiento sobre el bien y el mal, se produce nuevamente un acto en donde Dios legisla sobre prohibiciones y deberes. Este acto se produce cuando Dios debe entregarle a Moisés las tablas de la Ley en el Monte Sinaí. Estas tablas, y su renovación luego de que fueran destruidas por Moisés contra el becerro de oro, podríamos pensar que remiten de alguna manera al árbol de los Jardines del Edén en cuanto confieren significado a aquello que está prohibido y aquello que debe hacerse. Mientras que el árbol enseña lo bueno y lo malo, pero constituido como eje inaprensible de una vida edénica, las leyes de Dios dadas a Moisés en el Sinaí, constituyen su exteriorización. Por lo tanto, no versan sobre lo prohibido y lo permitido, sino sobre lo bueno y lo malo.

Es por ello que debemos decir que el árbol del conocimiento no es el origen del derecho, sino que como escribe Benjamin, el origen del *juicio* al que da origen su violación. De igual manera, los *Diez mandamientos* (o mejor dicho: los *Diez decires* de Dios) no son el origen del derecho del hombre, sino aquello que enseña como ejemplo lo que está bien y aquello que al hacerlo produciría un mal: *leyes morales*.

El juicio y el derecho es de los hombres, porque son ellos los que deben juzgarse. Dios, en cambio, da..., Dios nombra sólo a través del hombre y se presenta en cada juicio que este efectúa.

III.

Benjamin en una de sus lecturas sobre Kafka relata una leyenda talmúdica en la que un rabino responde al por qué del banquete de la noche de *shabat*. La leyenda cuenta sobre una princesa abatida en el exilio, en donde se hallaba lejos de su gente y en un poblado cuya lengua no comprendía. Un día, recibe una carta por la que se entera que su prometido no la había olvidado y que viajaba rumbo a su encuentro. El prometido, según cuenta el rabino, es el Mesías; la princesa, el alma; el poblado de la lengua extraña y del destierro, el cuerpo. Y como la princesa no puede manifestar de otra manera su alegría al poblado, que no entiende su lengua, le prepara un banquete para celebrarlo.

Este banquete de *shabat*, en el que celebramos su llegada luego de las oraciones, es – sin embargo – un festejo doble. Una celebración que hace a nuestra presencia como criaturas creadas por Dios, y en el sentido de hombres como criaturas del lenguaje que nos nombra. Este banquete recibe el tiempo mesiánico al que nos abrimos a través del

shabat al mismo tiempo que agasajamos al poblado, al lenguaje de los hombres que es ajeno al alma; en donde el alma –la princesa– y su amado –el Mesías– aguardan por su encuentro.

Pero para Benjamin, quien lee en el relato talmúdico la metáfora del mundo kafkiano, aquel poblado al pie del Castillo, es la metáfora de vida del hombre contemporáneo en relación con su cuerpo: un cuerpo que le huye, que es su propio enemigo, que le es ajeno.¹⁴ Lectura que se asemeja a la de Gershom Scholem cuando dice que la “nada”, hendidura abierta en todo “ente”, es la experiencia del hombre actual que está reflejada en Kafka: una experiencia vaciada de Dios, una “nada de Dios”.¹⁵

A pesar de ello, el relato talmúdico conserva y resguarda otra lectura. Porque debemos correr la mirada de la relación entre el alma y el cuerpo, porque aquel poblado es el tiempo histórico en donde el lenguaje de los hombres existe, sin entender al alma, en el que se preserva el lenguaje divino del Edén perdido. En donde celebramos, a través de un banquete, la posibilidad de existencia a través del lenguaje. Y por eso, el banquete de la princesa, la experiencia mesiánica aprehendida a través del *shabat*, nos permite celebrar –también– la vida profana que aguarda al Reino.

La palabra nominadora es dada al hombre y desde allí construye el lenguaje. El poder de nombrar descansa en la herencia de Dios al hombre. Así como Dios descansa el séptimo día consagrandolo el *shabat*, el hombre comienza su tarea una vez *a*-parecido en el mundo. *Shabat*, celebración que nos remite al tiempo mesiánico, y la palabra del hombre que nomina su existencia, están unidas. Y por ello que a través del *shabat*, no sólo estamos celebrando la llegada del Mesías, sino también a la palabra dada, la palabra del hombre, que permite la existencia en el tiempo histórico. En el *shabat* hay un “hacer” y una obra –frente a los que plantea Agamben desde su lectura cristianizada de la festividad sabática judía como desobra u inoperosidad– que se consagra a través de la oración en celebrar la posibilidad mesiánica y la existencia del hombre y, a través del lenguaje, de las cosas de la tierra. El *shabat* es punto de llegada de Dios al mismo tiempo que es punto de partida del hombre en su existencia.

Todo tiempo inmemorial que se conserva entre el gesto y el rostro es el tiempo divino en el que Dios creó, en el que *Su* obra se “efectuara para ser”. Pero el tiempo en el Edén es el tiempo de la existencia creada. Un tiempo *inexpresable* para el hombre. Es allí donde el hombre nombra frente a Dios. Una vez que Dios realiza *Su* obra y consagra el *shabat*, el hombre nombra a aquello que se le presenta ante él. A lo ya existente. Dios no puede dar nombre a las cosas del hombre sino a través de éste. Es por ello que cada palabra

conserva la reminiscencia de un tiempo inmemorial, el tiempo edénico. O, en palabras de Benjamin, es mimesis de aquel tiempo en donde se inaugura el lenguaje. Dios presenta frente a Adán todo animal para ser nombrado. Dios es el hálito que resta de la existencia, el «aura» de vida que reposa entre el rostro y el gesto.

“¿Qué es el aura propiamente hablando?” se pregunta Benjamin en *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. El aura, es “una trama particular de espacio y tiempo: la aparición irrepetible de una lejanía por cercana que ésta pueda hallarse.”¹⁶ Debemos pensar el «aura» como aquello sagrado que hay del Dios en el hombre, *l'ineffable*, rostro en el que se aloja la Revelación. Recordemos para ello, otra definición de Benjamin sobre el «aura» que acerca mucho más su lectura a lo sagrado y al hombre, que a la lectura que realizara sobre la reproductibilidad técnica. En un manuscrito Benjamin ha garabateado:

La experiencia de aura descansa en la transposición de una forma de reacción normal en la sociedad humana a la relación de la naturaleza de la gente. El que se ve o se considera visto [mirado] responde con una mirada. Para experimentar el aura de una apariencia o un ser, significa darse cuenta de su habilidad [de lanzar] para responder a la mirada. Esta habilidad está llena de poesía. Cuando una persona, un animal, o algo inanimado nos devuelve nuestra mirada con la suya, estamos inicialmente corridos en la distancia; su mirada está soñando, nos arrastra después de su sueño. El aura es la aparición de una distancia porcercana que ésta pueda hallarse. Las palabras mismas tienen un aura; Kraus describe esto en términos exactos: “Cuanto más cerca se ve uno en una palabra, mayor es la distancia a partir de la cual ésta devuelve la mirada.”

Hay tanta aura en el mundo como allí todavía hay sueños. Pero el ojo despierto no pierde el poder de la mirada, una vez que el sueño se extingue en el mismo. Por el contrario: es sólo entonces que la mirada penetra realmente. Ella deja de asemejarse a la mirada del amado, cuyo ojo, está bajo la mirada del amante.¹⁷

Poesía y enamoramiento residen en la lejanía sagrada del «aura». En este sentido, Valéry escribió que el poema es “una abstracción, una escritura que espera.”¹⁸ Podemos decir que bajo la “espera” se halla un «aura», lo que Dios nos deja para ser, que ilumina desde la huella inmemorial un venir-se al poema, la aprehensión del tiempo para convertirla en palabra. Pero a diferencia de la palabra humana que da nombre –el hombre en el lenguaje– el poema no nombra sino que llama a la existencia. El poema

implora al rostro para que se haga presencia. Lo obliga a salirse, violenta la huella que es recuerdo de lo que nunca estuvo.

El poema se halla entre el lenguaje del hombre (que da el nombre) y el lenguaje indecible de Dios (lenguaje que crea a través del decir). El lenguaje que nombra es un lenguaje ordinario, lo que Valéry ha llamado “lenguaje corriente” que une o modifica al hombre luego del Paraíso perdido. El conocimiento que escondía el Árbol del bien y del mal, tal vez, era el conocimiento de Dios. Su Gloria.

Gershom Sholem escribió que: “El lenguaje original del hombre en el paraíso tenía todavía ese carácter sacro, (...), estaba inmediatamente vinculado, sin alteración, con el ser de las cosas que pretendía expresar. En aquel lenguaje sonaba todavía el eco del divino.”¹⁹ Eco de un tiempo inmemorial, *l'ineffable*, que conservamos como destello, como borrosidad.

Benjamin dijo que lo decisivo es el instante de nacimiento, en el primer “abrir y cerrar de ojos”²⁰ que percibimos como un «chispazo». Un efecto de luz que nos invita a la existencia que inaugura el «aura» al que remite el rostro frente a la mirada que se hace vida. Es en ese «chispazo» en donde se manifiesta la palabra revelada, la huella que Dios a dejado en cada uno de nosotros, como imagen y semejanza.

La palabra revelada, «chispazo» en el que nos damos a la vida, siempre es originaria. Y ésta nos retorna a la huella inmemorial del nacimiento, del *decir* de Dios. Es aquella palabra que nunca se silencia. Es por ello que el lenguaje de los hombres es una mimesis de la palabra revelada, como palabra profana que inaugura la existencia.

Levinas ha escrito que la huella “es la inserción del espacio en el tiempo, el punto en el que el mundo se inclina hacia un pasado y un tiempo.”²¹ Podemos decir aquí que la poesía es el momento que ingresamos la mirada en el espacio para hacemos de un instante de tiempo, el “chispazo” benjaminiano, abrir y cerrar de ojos del recién nacido, que también nos permite, como en el *shabat* esperando a la *shejiná* –divina presencia– o como la princesa agasajando al lenguaje del hombre por la llegada del Mesías, eclipsarnos con un destello, hacemos del lenguaje y la palabra, y con él, aprehendernos de la creación, en cuya huella se manifiesta la Revelación.

El *tiempo edénico* es un tiempo en puro-presente, cotidiano, en donde no existe pasado, porque Adán no tiene pasado, y del mismo modo no hay noción de futuro. Allí, el hombre se encuentra consagrado a su naturaleza. La pérdida y expulsión del Paraíso fue el arrancamiento del tiempo presente. Corromper el árbol del conocimiento ha enfrentado al hombre con la posibilidad de una existencia finita. Lo ha transformado en

un ser histórico. Y así, desde aquel instante, el hombre ha vivido –como ha descrito Paul Valéry– entre el pasado y el futuro, en donde solamente a través de la *sensibilidad* – lenguaje sin palabra– es posible invocar a un tiempo inmemorial para hacerse del presente perdido. Placer y dolor, como vías profanadas de aferrarse al presente, es lo que le queda a este hombre que se ha vuelto ser-en-la-historia. Y la *sensibilidad*, lágrima que surca el rostro, *l'ineffable*, es la reminiscencia del *tiempo edénico*. Podemos sugerir entonces, que el tiempo mesiánico será el regreso a este *tiempo edénico*. Un puro-presente en donde la fragilidad del hombre revestido en su desnudez se haga inexistente, volviendo a ser propia de su naturaleza.

Emmanuel Taub

Magister en Diversidad Cultural (UNTref), doctorando en Ciencias Sociales (UBA) y becario del CONICET. Investigador del Centro de Estudios sobre Genocidio (UNTref) y colaborador del Área de Historia de las Ideas del Departamento de investigaciones de la Universidad de Belgrano (UB). Editor asistente de la *Revista de Estudios sobre Genocidio* (ISSN 1851-8184) y miembro del Equipo Internacional de Colaboradores de la Revista *Iberoamérica Global* de la Universidad Hebrea de Jerusalén (ISSN 1565-9615). Han sido publicados sus trabajos sobre historia de las ideas y filosofía política: *Otredad, orientalismo e identidad* (Editorial Teseo) y *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo* (Miño y Dávila Editores).

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2011

Fecha de aceptación: 20 de noviembre de 2011

1 VALÉRY, Paul. *Diálogo del Árbol* (edición bilingüe), trad. Rodolfo Alonso, Córdoba: Ediciones del Copista, 2004, p. 45.

2 AGAMBEN, Giorgio. *La potencia del pensiero*, Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005, pp. 103-104.

3 Manuscrito trabajado por IDEL, Moshe. *Cábala. Nuevas perspectivas*, trad. María Tabuyo y Agustín López, Madrid: Ediciones Siruela, 2005, p. 126.

4 LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, trad. Daniel Enrique Guillot, México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 2001, pp. 13-14.

5 *Ibidem*, op. cit., p. 80.

6 VALÉRY, Paul. *Poemas*, trad. Carlos R. de Dampierre, Madrid: Visor, 1996, p. 57.

7 VALÉRY, Paul. *Política del espíritu*, trad. Ángel J. Battistessa, Buenos Aires: Losada, 1997, p. 86.

8 AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza: Neri Pozza Editore, 2007, p. 269.

9 VALÉRY, Paul. *Política del espíritu*, op. cit., pp. 104-105.

10 BENJAMIN, Walter. *Paul Valéry. Con ocasión de su sexagésimo aniversario*, en *Obras: libro II / vol. 1*, Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid: Abada Editores, 2007, p. 408.

11 VALÉRY, Paul. *Monsieur Teste*, trad. José Luis Arántegui, Madrid: La balsa de la Medusa–Visor, 1999, p. 51.

12 BENJAMIN, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*, en *Obras: libro II / vol. 1*, Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid: Abada Editores, 2007, p. 149.

13 *Ibidem*, p. 157.

14 BENJAMIN, Walter. *Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte*, en *Obras: libro II / vol. 2*, Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, trad. Jorge Navarro Pérez,

Madrid: Abada Editores, 2009, p. 25.

15 SCHOLEM, Gershom. «Hay un misterio en el mundo». *Tradición y secularización*, trad. Manuel Abella, Madrid: Ediciones Trotta, 2006, p. 37.

16 BENJAMIN, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en *Obras: libro II / vol. 2*, Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Abada Editores, 2008, p. 16.

17 BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin's Archive. Images, texts, signs*, trad. Esther Leslie, New York–London: Verso, 2007, p. 45.

18 VALÉRY, Paul. *Piezas sobre arte*, trad. José Luis Arántegui, Madrid: La balsa de la Medusa–Visor, 2005, p. 103.

19 SCHOLEM, Gershom. *Lenguajes y cábala*, trad. José Luis Barbero Sampedro, Madrid: Ediciones Siruela, 2006, p. 80.

20 BENJAMIN, Walter. *Doctrina de los semejante*, en: *Obras. Libro II / Vol. 1, op. cit.*, p. 210.

21 LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre, op. cit.*, p. 79.

Revista Observaciones Filosóficas - Nº 12 / 2011

Director: Adolfo Vásquez Rocca | Revista Observaciones Filosóficas © 2005 - 2012 DanoEX