

LA TEOLOGÍA: EXPERIENCIA DE LA LUCHA CON DIOS. TESIS EN TORNO A GÉNESIS 32,22-30

JUAN PABLO ESPINOSA-ARCE

*Facultad de Teología,
Pontificia Universidad Católica de Chile
Universidad Alberto Hurtado, Chile
jpespinosa@uc.cl
<https://orcid.org/0000-0002-2474-9185>*

Cómo citar este artículo:

Espinosa, J. (2023) La teología: experiencia de la lucha con Dios. Tesis en torno a Génesis 32,22-30. *Revista Palabra y Razón*, 24, pp. 207-218. <https://doi.org/10.29035/pyr.24.207>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

RESUMEN

A través de la metodología de tesis o enunciados, trabajada por autores como Emmanuel Taub y Joan-Carles Mèlich, se busca realizar un ejercicio de imaginación teológica y poética a partir de la consideración de que la teología puede comprenderse como la experiencia de la lucha con Dios. Las tesis surgen de la lectura del enfrentamiento de Jacob con el ángel y tienen como trasfondo cuestiones relativas a la teología judía contemporánea y a ideas sobre el lenguaje trabajadas por autores contemporáneos. Al ser un ejercicio de tesis se quiere invitar a los lectores a profundizar y a continuar desarrollando dichos enunciados.

Palabras claves: nombre / desgarro / teología / lenguaje / judaísmo

ABSTRACT

Through the thesis or statements methodology, worked by authors such as Emmanuel Taub and Joan Carles Mèlich, it seeks to carry out an exercise of theological and poetic imagination based on the consideration that theology can be understood as the experience of the struggle with God. . The theses arise from the reading of Jacob's confrontation with the angel and have as background issues related to contemporary Jewish theology and ideas about language worked by contemporary authors. Being a thesis exercise, we want to invite readers to deepen and continue developing these statements.

Keywords: name / tear / theology / language / judaism

I. Presentación del trabajo y de la metodología a utilizar

La propuesta de este trabajo tiene que ver con ofrecer algunas perspectivas epistemológicas en torno al texto de Génesis 32,22-30 conocido como la “lucha de Jacob” o “Jacob y el ángel”. La aproximación al texto en cuestión tiene que ver con la realización de un ejercicio de lectura y escritura teológica y poética que intente desentrañar elementos internos de la unidad textual en cuestión en vistas al objetivo de pensar cómo la teología, en cuanto palabra sobre el Misterio, nace *originariamente* de la lucha con Dios.

Desde aquí entiendo por escritura teológica el reconocimiento de cómo los modos de acercamiento al Misterio constituyen esfuerzos que el intelecto humano realiza en vistas a la comprensión de su realidad. Estos intentos o modos son limitados, en cuanto el Misterio por su misma definición es lo inaprensible, es decir, lo que está más allá de los conceptos y formas lingüísticas. Por esta característica el Misterio deja en el corazón y en el entendimiento humano el sentido de un camino por recorrer, de abrir la posibilidad de decir algo de nuevo, de construir otras palabras o de pensar de modos más imaginativos. Y, desde estas cuestiones, pienso el concepto de escritura poética, en cuanto construcción (*póiesis*) del lenguaje teológico. Es poético además porque intenta ser lúdico, más intuitivo que definitivo, más propositivo que finalizado.

Es por esta última cuestión que la metodología a utilizar en este trabajo será la presentación de tesis o enunciados en cuanto forma de escritura que propone un tema en vistas a un posterior desarrollo. Este tipo de escritura está siendo utilizado por filósofos, pensadores y poetas tales como el argentino Emmanuel Taub (2021), los españoles Abdelmumin Aya, José Manuel Martín Portales (2010) y Joan-Carles Mèlich (2015, 2016), el mexicano José Luis Bobadilla (2009) o el chileno Martín Hopenhayn (2014). Los elementos que vinculan los modos de habitar la escritura de estos autores tienen que ver con la recuperación de notas de trabajo, de aproximaciones a conceptos, de comentarios sobre pasajes bibliográficos diversos, a imágenes e intuiciones más que a elementos inamovibles. Por ello se habla de un auténtico habitar la escritura, recorrer pasajes, caminar espacios alternativos, confrontarse con los textos y ensayar tesis y enunciados. Considero que esta metodología habla de nuestra misma condición humana, de esa apertura en la que nos aproximamos a lo real y a entender cómo funciona el sentido.

Ahora bien: no es que la metodología que se utilizará en estas páginas y que ya ha sido y es utilizada por otros autores no construya epistemología. Aquí hay que aprehender cómo los fragmentos sí buscan establecerse como fuente de conocimiento o como modo de entender el mundo, el Misterio,

la realidad humana, la cultura. No por no aparecer como estructuras que en apariencia pueden carácter de la rigidez argumentativa anhelada por la academia carecen de vitalidad expresiva y argumentativa. Las tesis y fragmentos se enmarcan en la conversación cotidiana, en la perspectiva de la búsqueda más que del hallazgo definitivo, más en el deseo que en su satisfacción. Recuperando lo expresado por Martín Hopenhayn (2014): “no aspirar a tanto desenlace, aplacar esa terca sed de solución, soltar la cuerda para seguir con cuerda” (p. 78). O en palabras de Bobadilla (2009): “Proyecto. Escribir —revelar— tiene que regresarnos otra vez la experiencia de la vida a través de nuestros muy disminuidos sentidos” (p. 53).

Desde aquí nos queremos ubicar para pensar la teología, nuestra disciplina, nuestro lenguaje, nuestra escritura y sus modos de habitar-nos. Desde aquí leeremos la historia de la lucha de Jacob y el ángel. Desde los fragmentos intentaremos pensar-nos en la abertura de la imaginación.

2. El camino de las tesis, enunciados y fragmentos como lectura y escritura: el diálogo con el texto de Jacob y el ángel

I.

Como resultado de la lucha de Jacob con el ángel se inaugura el nuevo nombre: Israel. El nombre es además espacio nominativo de un pueblo que nació de la lucha con Dios y de un hueso dislocado (Génesis 32,22-30).

II.

La lucha de Jacob con el ángel es el texto de un enfrentamiento de nombres. Conocemos el nombre de Jacob, pero cuando Jacob pregunta por el nombre del otro el ángel no lo da a conocer. Aparece, con ello, la imposibilidad de conocer el nombre divino. Sí conocemos nuestro nombre y, por tanto, el nombre del patriarca, pero no conocemos el nombre de Dios.

III.

El enfrentamiento de Jacob con el ángel, en cuanto símbolo que manifiesta a Dios, está enmarcado en la perspectiva de la identidad. Es una lucha de conocimientos: conocer el nombre, desconocer el nombre. Como dice Gershom Scholem (2001): “el nombre de Dios es invocable pero no es pronunciable; porque solo lo que tiene de fragmentario hace al lenguaje susceptible de ser hablado” (p. 75). El conocimiento de Jacob, por lo tanto, aparece fragmentado. Es el saber imposible.

IV.

En un texto sobre la cuestión del nombre, Jacques Derrida (2011) dice que la teología negativa está vinculada con la belleza y con lo *sublime*, al decir de

Frédéric Schiffter (2020). Hablamos de teología negativa en cuanto Génesis 32,22-30 es un texto de desconocimiento del nombre de Dios, elemento que marca el rasgo esencial de lo apofático. El nombre de Dios es, por tanto, la belleza inalcanzable. Jacob tendrá que luchar con el querer conocer el nombre de Dios. El pueblo de la Alianza quiere conocer el nombre de Adonai.

Por ello si la teología puede ser entendida como el relato en torno al nombre ausente de Dios, la teología es, en su origen, una lucha contra Dios y su desconocimiento. Como dice George Steiner, el pensamiento está marcado por una melancolía originaria (Steiner, 2007), por el desconocimiento, por el lenguaje sacado de su lugar, por lo extraterritorial (Steiner, 2009).

V.

El lenguaje dislocado deja una marca o una huella corporal. En Génesis 32,22-30 hay una marca corporal indicada por el hueso dislocado. Lo dislocado inaugura un nombre nuevo, una nueva identidad, lo que Jacques Derrida (2011) llama el “devenir como engendramiento del otro” (p. 27). Por ello la teología negativa deja marcas. En palabras de Derrida (2011), “la teología negativa no sería nada si el exceso no imprimiera alguna marca y no dejara algún resto sobre el cuerpo de una lengua” (p. 45).

VI.

El acontecimiento de Génesis 32,22-30 está vinculado con la herida, por ello el hueso dislocado de Jacob es el acontecimiento fundador de Israel. El pueblo nació del hueso dislocado y del desconocimiento del nombre. Al decir de Derrida (2011): “el nombre que falta” (p. 65) y el “nombre que no nombra” (p. 46). El nombre que falta es el nombre que Dios mismo rehúsa a dar a conocer. Dios no quiere dar a conocer su nombre. Es más: Dios responde a la pregunta de Jacob con una pregunta. La teología, por lo tanto, ha de estar marcada por la pregunta más que por la respuesta definitiva, por el fragmento más que por el constructo discursivo anclado en lo seguro.

VII.

La teología lucha contra la posesión que Dios evita de su nombre, de ese nombre que Scholem (2006) indica tiene “textura” (p. 18). La textura aparece como la infinitud de recovecos a través de los cuales podemos ir pensando, imaginando, diciendo y escribiendo el Misterio. La textura abre otros caminos. La teología lucha contra el Dios que no quiere dar a conocer su nombre-identidad.

IX.

Al no tener el nombre, Dios evita ser reducido al ídolo, al decir de Erich Fromm (1991), y deja abierto un espacio de enunciación, una ausencia

y un vacío por completar. Como dice Edmond Jabès (2000): “Dios es la metáfora del vacío” (p. 81). El vacío aparece como una nota característica del pensamiento, de la escritura y del habitar teológico. Pensamos desde el desconocimiento del nombre.

X.

Un lenguaje de nominación de carácter dislocado inaugura una teología dislocada y la pregunta por el nombre no es otra cosa que la pregunta por el límite y por el límite del conocimiento.

XI.

Dar un nombre tiene que ver con el nacimiento de lo nuevo. Al cambiar el nombre de Jacob por el de Israel está apareciendo una nueva subjetividad. Edmond Jabès (2000) se pregunta: “¿nacemos en el instante en que rompemos a llorar o más bien, más razonablemente, en el momento en que los padres eligen para nosotros el nombre?” (p. 21).

La elección del nombre inaugura una nueva subjetividad que, en el caso de Jacob, es una subjetividad dislocada o fracturada que se enmarca en una epistemología teológica desgarrada. Al decir de Jabès (2000) —hablando de Auschwitz—, hay que escribir desde la ruptura.

XII.

Dios provoca el desgarro. La teología es el relato provocado por el desgarro originario que Dios imprime en el cuerpo humano. Jacob pide la bendición y esa bendición supone la inscripción corporal. Hay una vinculación íntima entre decir y cuerpo. No hay manifestación del decir fuera del cuerpo a la vez que el cuerpo posibilita el decir y es espacio donde se evidencian las marcas de lo dicho. Por ello vincularse con Dios es vincularse con el desgarro originario a través del cuerpo marcado. Teología, nombre y cuerpo vienen a constituir un vínculo íntimo

XIII.

Con la ausencia del nombre la teología carece de carácter absoluto y está abierta a otra enunciación, a una imaginación creadora nueva. Por ello la ruptura-ausencia es un constitutivo de la teología misma en cuanto espacio de la posibilidad marcada por la imposibilidad. Al decir de Edmond Jabès (2000):

Reencontrar la palabra divina es pasar por esta ruptura. Por otra parte, los implacables interrogantes a los que están sometidos a esta palabra no pueden ejercerse más que dentro de la ruptura, gracias a la cual los interrogantes adquieren su verdadera libertad y su sentido profundo (p. 84).

XIV.

El *mythos* de Israel va girando en torno a la cuestión del nombre de Dios. El patriarca Jacob es el primero en preguntar abiertamente cuál es el *nombre*. La revelación sólo llegará con Moisés. Jacob representa la irrupción de la pregunta teológica por excelencia: la de la identidad. Abraham no pregunta por el nombre, tampoco Isaac. Jacob rompe el silencio con la pregunta. Con Jacob, Dios no pronuncia su nombre, pero sí hay un desgarramiento en la pregunta del patriarca. La pregunta rompe el límite, pero aun así no hay conocimiento del nombre. Como indica Esther Cohen (2015), aparece “el silencio del nombre” (p. 5). Dios calla ante la pregunta del patriarca. Jacob debe aprender de ese silencio nominativo.

XV.

Ser nombrado —en abierto vínculo con las ideas de Edmond Jabès (2000)— marca nuestra condición humana. Esther Cohen (2015) indica: “el nombre propio es nuestra primera morada en el mundo de los hombres, el refugio al que nos arroja el vientre materno. En él, y aunque sin saberlo a conciencia, sobrevivimos al desprendimiento originario: en él habitamos en el mundo” (p. 8).

El nombre dado a Jacob (Israel) inaugura la morada para todo el pueblo. Israel ya no será solo nombre de un sujeto concreto: ahora es el nombre-identidad de toda una nación. La morada comunitaria se ubica en el nombre del patriarca. Dios, al impedir que conozcamos su nombre, nos des-ubica: no hay morada que contenga la imposibilidad del nombre.

Si Esther Cohen (2015) dice que el nombre propio inaugura la alteridad, el que Dios no tenga nombre conocido marca que Él es el totalmente otro, que es una alteridad radical, al decir de Emmanuel Levinas, lejana a la nominación o al asesinato. Como indica Frédéric Schiffter (2020): “Emmanuel Levinas afirma que, si nos detenemos a escudriñar los ojos de otra persona, rozamos el asesinato” (p. 13).

XVI.

Al desconocer el nombre divino no podemos asesinar a Dios, pero Dios sí puede provocarnos la dislocación porque conoce el nombre humano. Esther Cohen (2015) afirma: “el cuerpo (humano) se convierte, para la tradición judaica, en el lugar de la inscripción del lenguaje originario y más concretamente del nombre divino” (p. 63). Por ello el nombre de Israel (לארשי) contiene en sí mismo la acción humana (la lucha) y el elemento divino (con/contra Dios). Los nombres de los patriarcas contienen en su centro la marca de su lucha, de su vocación, de su trayecto. No son nombres al azar, sino que son abiertamente significativos.

XVII.

La pregunta por el nombre es una pregunta poética, en cuanto especie de literatura que abre el espacio del desconocimiento. En palabras del poeta Arturo Fontaine (1995): “se deshace el nombre que te nombra / se desvanece la frase que te arma” (p. 20). Y en otro poema: “tú, esa pregunta sin fondo” (Fontaine, 1995, p. 24). O en este poema: “no podemos decir la palabra / por eso, todas las demás” (Fontaine, 1995, p. 61).

Con ello la teología aparece como todas las demás palabras. La teología no es “la” palabra. Es, más bien, un intento —fracturado— de decir la palabra o de habitar la escritura y el decir. Hablamos del *Sin Nombre* en medio de nuestros nombres. Ahí está la paradoja de la teología: construir relato en torno al que carece de nombre. Como indica Esther Cohen (2015): “toda la Biblia no es sino el relato o la narración surgidos de un nombre: Yahvé” (p. 55). Y en otro lugar indica Cohen (2015): “narrar y la Biblia es una narración, es profanar el nombre, hacerlo descender al mundo inferior al mundo de las minúsculas” (p. 56).

La teología, de este modo, intenta comprender al Nombre desde la pregunta de Jacob. Jacob, con ello, puede ser imagen o arquetipo del teólogo. Como dice Maurice Blanchot (2021), es aprender a ser pregunta, a cuestionar y abrir un espacio de enunciación de la pregunta, a mantenerse insatisfecho. La insatisfacción de Jacob va marcada por el cambio de nombre. “Israel” es la lucha con Dios por la bendición y por el conocimiento. Ante el conocimiento imposible, Blanchot (2021) indica que el no-saber es propiamente humano y que es un modo de existir. Por tanto, y en relación con el Nombre, el desconocimiento del Nombre manifiesta la condición humana marcada por lo que Blanchot (2021) llama la “imposibilidad” (p. 55) y que Derrida (2011) denomina “lo innombrable” (p. 10).

XVIII.

Jacob lucha con un varón o con un ángel. El ángel es el mensajero de Elohim (*mal'akim*). Carmona (1996) indica que los ángeles o el ángel está localizado en un territorio particular, pero, y ahí hay una paradoja, con el patriarca aparece como lugar en la imposibilidad de la nominación. Tienen que ver con la fundación de un lugar en donde Dios se manifiesta. La lucha de Jacob con el ángel está en directa vinculación con el combate o la lucha de Jacob y Esaú, en donde ambas están mediadas por la bendición, una bendición dada por un padre ciego (Gn 27) y la bendición de un mensajero del cual no se conoce el nombre. Los sentidos y el conocimiento están limitados.

El ángel aparece de noche. La noche marca un determinado simbolismo o una metáfora del sueño, de lo otro, de la diferencia. La bendición ocurre en la aurora, al despuntar el día. Jacob está marcado por el tránsito o el cruce y también por la huida o el exilio (Gn 32,23-24). José Antonio Carmona (1996) indica: “según la creencia popular, los espíritus tienen su campo de acción

durante la noche y al llegar la luz deben desaparecer” (p. 112). Nuevamente la figura del límite.

XIX.

Detrás de la *dislocación* de Jacob se abre una metáfora, tanto en el dislocar como en el dar nombre. Como dice Paul Ricoeur (2021): “la metáfora pertenece al juego del lenguaje que gobierna la acción de dar un nombre” (p. 60). En el caso de la dislocación tiene que ver con sacar de su lugar un hueso, es quitar un hueso de su lugar acostumbrado y dejarlo marcado. También es llamada luxación, que se define médicamente como la separación completa de los huesos que forman una articulación. En la dislocación aparece un hueso desencajado en torno a la articulación y la articulación es el lugar en donde los huesos se juntan. Podríamos pensar que en Jacob hay una luxación-dislocación porque el hueso vital, que ya viene salido de su sitio por la lucha con Esaú, termina saliéndose totalmente de su sitio en el cambio de nombre y en la reconciliación posterior con el hermano. Jacob ya viene dislocado y termina siendo dislocado por Dios.

Jacob representa en sí la articulación de Israel como nación. Todo se va articulando en torno al patriarca y en torno al nombre. Por ello hay un origen mítico en Israel en cuanto *nombre articulador* de la nación. Nuevamente, la cuestión del nombre como espacio de comienzo o de articulación. Como dirá George Steiner (2009): “cada lengua cristaliza la historia íntima, la cosmovisión específica de un *Volk* o nación” (p. 15). Lenguaje y nación constituyen, de este modo, un vínculo o una articulación.

Pensar el nombre articulador supone reconocer que la identidad va marcada con la nominación y que la identidad o el estar vinculado a una comunidad pasa a través del uso lingüístico que le damos. La comunidad reconoce el nombre articulador como espacio de enunciación de la historia del colectivo. Diríamos: damos nombre para marcar existencia. Al pronunciar el nombre además dominamos. El conocimiento del nombre supone violencia.

XX.

La dislocación del nombre de Jacob ocurre en un lugar específico. Pynchas Brener (1990) afirma: “para los sabios *makom*, que es lugar, es también una manera de referirse a Dios” (p. 37). Brener (1990) también indica que los sabios enseñaron que el patriarca Jacob instauró la tefilá de arvit o *mmariiv*, la plegaria nocturna. En la noche de Jacob la lucha aparece hecha plegaria, así como la noche posibilita la escritura originaria de un desgarramiento fundacional. Como dice Derrida (2011) hablando de la marca corporal que la teología negativa involucra en el cuerpo, “la oración es esa interpretación, el cuerpo mismo de esa interpretación” (p. 47).

XXI.

La poeta Nelly Sachs (2009) reconoce en Jacob una figura de escritura o de herida. En su poema “Jacob”, Sachs (2009) llama al patriarca como “primogénito en la lucha del alba” y “paladín” (p. 110). Además, indica que en la noche aconteció “el nacimiento con sangre” o “la herida entre noche y día” (Sachs, 2009, p. 110). En otro momento dice la poeta: “duelo de la vela nocturna” (Sachs, 2009). Sachs (2009) menciona además que Jacob aparece “torcido” hacia Dios y que nosotros —como él— estamos torcidos ante Dios.

En otro poema Nelly Sachs (2009) señala que Jacob fue golpeado “desde el ardor oscuro” (p. 187) y que está dislocado. Sachs (2009) también vincula lo acontecido como Jacob con la “inscripción” (p. 187), y que lo dislocado o lo que arde funciona como inscripción, como el nacimiento de una escritura, de un decir, de un habitar marcado por el corte o la escisión. Jacob inaugura otro tipo de registro o de escritura.

La poeta Elina Weschler (1999) dice que al pensar en la tierra prometida ella va comprendiendo que el dolor aparece como “marca”: “el dolor es tu marca” (p. 24). Podríamos pensar cómo en Jacob aparece una comunión de dolores o de inscripciones en el dolor.

XXII.

Jacob es el patriarca que ve a Dios cara a cara, pero no conoce el nombre. Moisés conoce el nombre, pero no conoce el rostro, solo la espalda (Ex 33,18-23). Los patriarcas habitan el límite del conocimiento. La teología nacida de los encuentros teofánicos ha de estar habitada por el lenguaje imposible.

XXIII.

A propósito del nombre de Jacob, Emmanuel Levinas (2019) comentando el pasaje de Jacob escribe en su obra *En la hora de las naciones*: “Tu nombre no será Jacob, tu nombre será Israel” no significa que Jacob pierda su sitio, sino que Israel será el nombre secundario (pp. 103-104). Y, en otro momento, Levinas (2019) haciéndose eco de Bar Kapra dice que llamar a Israel como Jacob no es una prohibición.

Levinas (2019) también indica que con Jacob aparece el universalismo judío. Habla de Jacob como marco de un “particularismo” y como un sujeto cuya historia está marcada por la adversidad. En sus palabras: “la significación de Israel es más amplia que la de Jacob, pero Jacob, nombre secundario o nombre segundo, sigue siendo nombre de un ser vivo” (Levinas, 2019, p. 111). Emmanuel Levinas muestra algo así como condiciones para la aparición de Jacob. Dice Levinas (2019): “nombres absolutos, lenguajes absolutos, vocaciones absolutas y olvidos que se imponen... todo esto es necesario para el despertar de Israel en Jacob” (p. 116). Es sugerente la idea levinasiana del despertad del nombre en Jacob: i) ¿es que el nombre estuvo siempre en

Jacob?; ii) ¿qué significa exactamente el despertar el nombre?

Además, Levinas (2019) señala que el despertar de Jacob tiene que ver con la voz de Dios que aparece en los sueños del patriarca, y en otro momento dice que en Jacob surge la figura del exilio y del lenguaje como promesa (2019). Por ello, escribe: “en adelante, la promesa hecha a los patriarcas solo se mantendrá como esperanza de exiliados” (2019, p. 116). Jacob, con ello, marca la errancia propia del judaísmo.

Bibliografía

Aya, A. y Martín, J. (2010). *El Dios de la perplejidad*. Herder.

Blanchot, M. (2021). *De la angustia al lenguaje*. Trotta.

Brener, P. (1990). *El Dialogo Eterno: La Biblia y el judaísmo*. Eliner.

Bobadilla, J. (2009). *Las máquinas simples*. Fondo Editorial Tierra Adentro.

Carmona, J. (1996). *Los ángeles en la tradición judeocristiana*. Ed. Enrique Marín.

Cohen, E. (2015). *El silencio del nombre*. Gedisa.

Derrida, J. (2011). *Salvo el nombre*. Amorrortu.

Fontaine, A. (1995). *Tu nombre en vano*. Editorial Universitaria.

Fromm, E. (1991). *Y seréis como dioses*. Paidós Ibérica.

Hopenhayn, M. (2013). *Atajos para no llegar*. Tajamar Editores.

Levinas, E. (2019). *En la hora de las naciones. Lecturas talmúdicas, ensayos y conversaciones*. Sígueme.

Jabès, E. (2000). *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*. Trotta.

Mèlich, J-C. (2015). *La lectura como plegaria: fragmentos filosóficos I*. Fragmenta Editorial.

Mèlich, J-C. (2016). *La prosa de la vida: fragmentos filosóficos II*. Fragmenta Editorial.

Ricoeur, P. (2021). *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. Siglo Veintiuno Editores, Universidad Iberoamericana.

- Sachs, N. (2009). *Viaje a la transparencia: obra poética completa*. Trotta.
- Schiffter, F. (2020). *La belleza: una educación estética*. Siruela.
- Scholem, G. (2006). *“Hay un misterio en el mundo”*. Trotta.
- Scholem, G. (2001). *“... todo es cábala”. Diálogo con Jörg Drews, seguido de diez tesis ahistóricas sobre la Cábala*. Trotta.
- Steiner, G. (2007). *Diez razones para la tristeza del pensamiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Steiner, G. (2009). *Extraterritorial: ensayos sobre la literatura y la revolución del lenguaje*. Adriana Hidalgo.
- Taub, E. (2021). *La palabra y la errancia: para una filosofía de la in-existencia*. Paidós.
- Weschler, E. (1999). Un niño nace. En Agosin, M. (ed.), *Las palabras de Miriam (voces de poetas judías latinoamericanas)* (pp. 23-24). Colección Terramozas.