

De un tono profético adoptado recientemente en desconstrucción

ALBERTO SUCASAS*

Resumen: Partiendo de una hipótesis general de lectura del corpus desconstruccionista (carácter *marraño* —cripto-judío— de su discurso y su escritura), se propone identificar un «tono profético» en la obra última de Derrida, del *judío* Jacques (Elie) Derrida. Cuatro puntos de coincidencia entre aquella y el profetismo bíblico: premisa heterónoma de cualquier discurso (llamada del Otro): paradójico nacimiento, en esa heterología originaria, de una subjetividad autónoma: espera del *acontecimiento*: ambigua actitud (legitimación/rechazo) hacia el mundo político e institucional.

Palabras clave: Derrida, desconstrucción, futuro, institución, judaísmo, mesianismo, Otro, profetismo.

Résumé: A partir d'une hypothèse générale de lecture du corpus déconstructif (caractère *marra-ne* —crypto-juif— de son discours et son écriture), on propose d'identifier un «ton prophétique» dans l'oeuvre dernière de Derrida, du *juif* Jacques (Elie) Derrida. Quatre points de coïncidence entre celle-là et le prophétisme biblique: prémisses hétéronomes de tout discours (appel de l'Autre): paradoxale naissance, dans cette hétérologie originaria, d'une subjectivité autonome: attente de l'événement: ambiguë attitude (légitimation/refus) vers le monde politique et institutionnel.

Mots-clés: Autre, déconstruction, Derrida, futur, institution, judaïsme, messianisme, prophétisme.

De un TONO... De Derrida habremos aprendido a discernir la diferencia tonal que acompaña a cualquier discurso, el carácter incluso decisivo —*C'est le ton qui fait la chanson*— del tono en filosofía. Por más que la tradición se haya empeñado en neutralizarlo, promoviendo un estatuto atonal para la escritura filosófica, el único presuntamente compatible con la voluntad de verdad y universalidad que constituye su vocación más íntima.

PROFÉTICO... Nos interesará *un* tono determinado: el de la profecía bíblica clásica. De Isaías a Malaquías, el ciclo de los escritos proféticos materializa, sin merma de la irreductible singularidad de cada una de sus voces, una tonalidad específica, a la vez gesto estilístico, estrategia discursiva y expresión de un compromiso ético-político.

ADOPTADO... Sin que el análisis de la experiencia profética constituya el objetivo último de este trabajo. Se trataría, más bien, de identificar su pauta tonal para luego reencontrarla en otro universo de discurso —filosófico, que ya no religioso—, con el que, en apariencia, no mantendría vínculo alguno. Ésa es nuestra hipótesis: cierta escritura filosófica adoptaría, sin reconocerlo explícitamente, una modalidad tonal cuya genealogía remonta a los escritos del profetismo veterotestamentario.

RECIENTEMENTE... Digamos que en los últimos 20 ó 25 años. Lo cual no excluye que el tono profético asomase ya en ese corpus en escritos anteriores, pero sí postula que su presencia se impone a finales de los años 70 para alcanzar una creciente hegemonía en las dos décadas siguientes.

* Dirección para correspondencia: Alberto Sucasas. Sobradelobroño-lago, s/n. 15552 Valdoviño (A Coruña), España.

En DESCONSTRUCCIÓN. Pues, digámoslo apresuradamente, es la obra de Derrida la que interrogarán estas páginas. ¿Cómo es posible? ¿La que acaso sea la más innovadora propuesta filosófica de los últimos decenios —hipermoderna o posmoderna, inventiva y rebelde, de una originalidad que continúa desafiando los hábitos de la institución filosófica— reiteraría, en secreto, un paradigma —de experiencia y escritura: escritura de la experiencia y experiencia de la escritura— de una antigüedad que reta nuestra memoria, obligándola a remontar al más antiguo de los *Testamentos*? ¿Pueden conciliarse el *novum* de la desconstrucción y la antigüedad de la profecía bíblica? Antes de dar una respuesta apresurada, quizá convenga recordar que Jacques Derrida, el *judío* Jacques Derrida, es —según propia confesión— el portador secreto de otro nombre, no inscrito en ningún registro civil: Elie (Elías); nombre bíblico, nombre de profeta. Nada demuestra esa historia personal y familiar; pero la atención teórica de Derrida a la cuestión del nombre (y, en particular, a la del nombre oculto o secreto —criptonimia—) da a la confidencia, a la *circonfesión*, una relevancia que no puede pasarse por alto. Invita, sin por ello ahorrarnos el esfuerzo analítico, a identificar un tono profético en el corpus desconstrutivo, en los escritos de (*Eliyyahu*) Derrida.

Cuanto digamos será, por una parte, expresión o testimonio de nuestra admiración por la obra de Derrida. El propio título encierra ya un homenaje: *De un tono profético adoptado recientemente en desconstrucción* reproduce, traducido y mínimamente modificado, el título de un escrito derridiano, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (1983). Además, nuestro gesto remite, a su vez, al de Derrida, que imita, traduce y transforma el título de un opúsculo kantiano: *Von einem neuerdings erhobenen Vornehmen Ton in der Philosophie* (1796). En suma, nos situaríamos ante Derrida como éste ante Kant, en quien celebra la audacia de haber sido el primero en interesarse por la presencia de cierto tono en el discurso filosófico.

Pero, a la vez, cuanto digamos supondrá un desplazamiento, de magnitud variable, respecto a la literalidad del texto derridiano. No se tratará aquí de reproducirlo, sintetizarlo o parafrasearlo, sino de detectar su especificidad tonal, efectivamente operante en su escritura aunque no tematizada por ésta. Algo en lo que, a fin de cuentas, nos hacemos eco del proceder de Derrida: también él advierte que Kant, en su discurso sobre el tono, adopta cierto tono.

Este trabajo se inscribe en un proyecto de más largo aliento, el de una lectura de conjunto del corpus desconstrutivo desde una perspectiva judía. Lo guía la sospecha de que la escritura filosófica de Derrida es una escritura *marrana*, cripto-judía; bastaría con escarbar en la superficie de la página para que aflorase su genealogía hebrea. Al intentar demostrar la creciente adopción del tono profético en los escritos que Derrida ha publicado en los últimos 20 ó 25 años, añadimos¹ un capítulo a la realización de aquel vasto programa.

1. La escena inicial

En el origen de la experiencia profética, una escena verbal: irrupción de una Voz que, haciéndose oír, es invocación o interpelación que busca a su oyente, que lo reclama. Quien habla —Yahweh, el Dios de Israel— se dirige a un interlocutor singular, para el que la llamada (*Shemah*, ¡Escucha!) ostenta el doble carácter de lo inesperado y de la conminación o exigencia, esenciales a la teofanía bíblica:

¹ Este artículo continúa el camino ya iniciado por «Otra vuelta de tuerca (A propósito de *Espectros de Marx* de J. Derrida)», *Δαίμων*, (Murcia), n.º 12 (1996), pp. 131-135. Una magnífica panorámica sobre la cuestión la ofrece: PEÑALVER GÓMEZ, P.: «Desconstrucción y judaísmo», *Volubilis*, n.º 4 (1996), pp. 7-21.

«Hay, en la revelación bíblica, una inicialidad de Dios, un primer paso a su cargo, un verse envuelto el hombre por él. La llamada divina precede a la espera humana»².

Destaquemos tanto la diferencia metafísica entre los co-protagonistas de la escena (de un lado, el absolutamente Otro, la divinidad trascendente que, sustraída a la visión, sólo resulta accesible como palabra; del otro, el profeta, la personalidad humana convertida en receptora del *dabar*, del habla celeste) como la índole disimétrica del vínculo pragmático (sólo a la alteridad divina corresponde la iniciativa verbal; el oyente terrestre se ve sumido en la pasividad de la escucha-obediencia: *nabí* —profeta— significa, en hebreo, «llamado»). Heteronomía y pasividad definen la profecía bíblica en su momento inaugural. Pudiendo llegar a adquirir acentos violentos: «Me sedujiste, Señor, y me dejé seducir; me forzaste, me violaste.» (Je 20,7)³. Al tono profético no es ajeno el patetismo.

La escena no tiene por qué ser exclusivamente oral. A menudo, la escucha se vuelve escritura al dictado, pues la Voz ordena a su destinatario que preserve lo oído dándole registro escrito⁴. Pero la función de escriba no es sino otro avatar de la pasividad del testigo.

Derrida tiende a transferir el esquema de la teofanía bíblica —que es, ante todo, revelación de la Ley— a otros dominios. Lo hace cuando comenta la Carta de «Las leyes de la hospitalidad» en *Roberte ce soir*, el relato de Klossowski: su análisis destaca la verticalidad y el carácter inanticipable de las leyes suspendidas sobre el lecho de la habitación de invitados (HO 77 y 79); cuando afirma que al Teseo de *Edipo en Colono* «la ley le cae encima incluso antes de que tenga que decidir obedecerla» (HO 97); o cuando describe el *efecto visera*, en virtud del cual el receptor (Hamlet) de la exigencia espectral (rey muerto) es visto sin que él pueda, a su vez, ver a quien lo obliga (SP 26-28). De esos tres ejemplos nos interesa, particularmente, el tercero, pues la sobreimpresión de escenas (la relación entre Hamlet y el espectro paterno es la clave del vínculo entre Derrida y Marx) hace que la heteronomía defina el trabajo teórico derridiano.

De hecho, Derrida tiende a describir su propio discurso como respuesta a una llamada proveniente del exterior, de una alteridad que lo reclama. Por un lado, insiste en la deuda y obediencia en que, en tanto que lector, se encuentra respecto a los textos que comenta, ejemplificando «la preinscripción del sujeto en un orden simbólico que siempre lo precede» (PS 626): el «acontecimiento joyceano» lo desborda y domina, prohibiéndole «la menor sílaba inaugural» (UL 22); Ponge es la Cosa que dicta a Derrida una ley implacable, sometiendo su escritura a una «situación de heteronomía radical» (SI 16); el corpus flaubertiano como algo *reçu*, donde el lector se encuentra instalado de antemano (PS 306);... La ejemplificación resultaría interminable. En ocasiones, ni siquiera se requiere la materialidad de un texto, sino que basta una frase que se adueña de Derrida como un mandato al que no cabe sustraerse: enigmático *il y a là cendre* que durante años lo obsesiona (FE 7-8); plural del título de un ensayo sobre Barthes —*Las muertes de Roland Barthes*— como obediencia a una orden (PS 273); o experiencia onírica en la que una palabra misteriosa «me buscaba, tenía la iniciativa» (PS 238).

Por otro lado, insistiendo en el contexto original en el que nacieron sus escritos, Derrida subraya sin cesar que toma la palabra en respuesta a una demanda o invitación: la iniciativa no le corresponde, sino que proviene de otro; la propia palabra —palabra del Mismo— es precedida por la

2 NEHER, A.: *L'essence du prophétisme*, París, Calmann-Lévy, 1983, p. 96.

3 Los textos bíblicos se citan según la *Nueva Biblia Española*, Madrid, Cristiandad, 1975.

4 Cf. Is 8,1 y 30,8; Je 30,1-2 y 36,2-3; Ha 2,2.

escucha de la voz del Otro. Un caso ejemplar: D. Wood, responsable de la edición de una recopilación de 12 trabajos sobre el pensamiento de Derrida, invita a éste a escribir un ensayo a modo de respuesta a todos los demás cuyo título ha de ser *An oblique offering*; Derrida se ve así inmerso en una doble heteronomía, tanto por no nacer su contribución de un proyecto propio cuanto por el hecho de que incluso su título (y la elección del título es un aspecto esencial en la economía de su escritura) le viene dado de antemano. De hecho, el ensayo se llamará, finalmente, *Passions* («*L'offrande oblique*»), corroborando —incluso acentuando— la pasividad que gobierna, desde su origen, el acto de escritura.

La figura del Otro —en su doble modalidad: lingüística (una frase; un libro; un corpus) o extralingüística (exigencia proveniente de un sujeto)— domina la textualidad deconstructiva. Es la escucha de una orden, de la orden del Otro, la que desencadena el acontecimiento discursivo.

Derrida se complace incluso en reproducir, desplazándolas a otro contexto, situaciones inequívocamente proféticas. Así ocurre con la escena bíblica en que Ezequiel ha de deglutir un rollo escrito:

«Y me dijo:

—Hijo de Adán, (come lo que tienes ahí); cómete este rollo y vete a hablar a la casa de Israel.

Abrí la boca y me dio a comer el rollo, diciéndome:

—Hijo de Adán, alimenta tu vientre y sacia tus entrañas con este rollo que te doy» (Ez 3,1-3)

En Derrida, el don del poema reclama lo mismo de su destinatario:

«Come, bebe, deglute mi carta, llévala, traspórtala dentro de ti, como la ley de una escritura convertida en tu cuerpo»⁵

Otro tanto ocurre con la idea de una elección que precede a la propia existencia autónoma del profeta:

«Estaba yo en el vientre, y el Señor me llamó» (Is 49,1)

«Antes de formarte en el vientre te escogí, antes de salir del seno materno te consagré» (Je 1,5)

En la reconstrucción autobiográfica de su difícil relación con la lengua francesa, afirma Derrida que ese monolingüismo le prescribe «una soledad monacal, como si unos votos me hubiesen comprometido incluso antes de que aprendiese a hablar» (MO 14).

2. La vocación del profeta

Si heteronomía y pasividad definen el nacimiento de la experiencia profética, su prolongación invierte la situación inicial: de la invocación divina nace la vocación humana; la escucha deviene condición del habla. Aunque el término *nabí* expresase originalmente la pasividad del interpelado, llegó a cobrar un sentido activo: portavoz o mensajero. En el paradójico nexo entre heteronomía (inicial) y autonomía (posterior) se anuda lo esencial del profetismo, pues la subjetividad humana

5 DERRIDA, J.: «¿Qué es poesía?» [trad. de C. de Peretti], *Er.* (Sevilla), nº 9-10 (1989/90), p. 167.

sólo se constituye como tal en respuesta a la exigencia que, expresada por la Voz, ha sido interiorizada por su receptor, formándose en torno a ese núcleo un nuevo *yo*. En la medida en que asimila el espíritu divino, la personalidad profética rompe con su vida anterior, hecha añicos por el encuentro, y adquiere una nueva identidad. De ahí la tensión y el conflicto inherentes a un espíritu en cuyo interior luchan dos sujetos, el *viejo* y el *nuevo*. Jeremías es el caso ejemplar; pero probablemente ninguna expresión resulte más clara que la de Amós:

«Yo no soy profeta ni del gremio profético; soy ganadero y cultivo higueras. Pero el Señor me arrancó de mi ganado y me mandó ir a profetizar a su pueblo, Israel.» (Am 7,14-15)

Acaso la novedad mayor de los escritos proféticos en el conjunto de la Biblia hebrea sea, precisamente, la pasión por lo singular, que introduce, en el plano de las formas, un nuevo género literario: el relato autobiográfico. El profeta habla y registra por escrito su vida y su palabra; el nombre propio del autor dará título al libro. Estamos, por tanto, ante un individualismo profético cuyo correlato textual será la escritura autobiográfica, en la que la personalidad del mensajero es parte imprescindible del propio mensaje. Pues la palabra profética no es una palabra abstracta (ilocalizable e intemporal) sino la expresión de un espíritu individual y de la circunstancia concreta en que lleva a cabo su misión. Lo cual explica el interés del profeta-escritor por dejar constancia del lugar y el tiempo (tomando como referencia cronológica los acontecimientos de la historia de la monarquía), del *hic et nunc* de su palabra:

«El año treinta, quinto de la deportación del rey Joaquín, el día cinco del mes cuarto, hallándome entre los deportados, a orillas del río Quebar, se abrieron los cielos y contemplé una visión divina» (Ez 1,1-2)

«Es, entonces, a partir del Otro como la escritura produce y da lugar al acontecimiento, inventa el acontecimiento» (PS 166). Ése podría ser el lema de la empresa derridiana, y el modo en que recrea el corazón de la experiencia profética: también aquí el momento heterónimo inicial (el Otro ya ha hablado cuando uno mismo se dispone a tomar la palabra; el libro precede siempre, en su materialidad y en su invitación a ser leído, al acto de leer) fundamenta, paradójicamente, la ulterior autonomía (singularidad —*idiomática*— de la voz; libre interpretación que sigue a la lectura). El Otro *en* el Mismo; *inspiración* que, en lugar de entorpecerla, da libre curso a un habla irreductiblemente singular. «Inventar sería, entonces, 'saber' decir 'ven' y responder al 'ven' del otro.» (PS 53-54).

Nacimiento del intérprete en el lector, como la voz profética brota de la escucha. También registro o archivo escritos de ese advenimiento de la singularidad. La adopción del tono profético va acompañada, en Derrida, por una creciente atención a la autobiografía: por un lado, la reflexión teórica sobre ese género literario, indisociable de algunos de los temas mayores de la deconstrucción (la firma; el nombre propio) y de la admiración por aquellos filósofos (ante todo, el Nietzsche comentado en *Otobiographies*) que se atrevieron a pensar «*con su nombre, en su nombre*» (OT 43); por otro, la práctica de esa escritura, en desarrollos dispersos a lo largo del corpus o en escritos resueltamente autobiográficos (*Circonfession, Le monolinguisme de l'autre*). Derrida escribe, y cada vez más, en primera persona, haciendo que el corpus dé acogida al cuerpo, que la obra reciba, hospitalariamente, a la vida. Pulsión auto-bio-gráfica que, como su precedente bíblico, sucede a la audición de la demanda del Otro.

Preocupación, igualmente, por la localización y la datación del acto de escritura. Derrida atiende a las fechas de las obras que interpreta (Titus-Carmel, Ponge, Celan —*Schibboleth* viene a ser un breve tratado sobre la fecha—,...), pero demuestra también una creciente obsesión por fechar sus propios trabajos, conservando en la escritura la huella de su génesis. Pues, en ocasiones, «fechar viene a ser firmar» (SC 29). Consignar el lugar y el momento de un acto de habla (o escritura) equivale a comprometerse con la memoria del acontecimiento singular en que consistió su emisión original. Lo cual no sólo devuelve la palabra a un contexto biográfico, sino también a un entramado institucional. Con estas palabras se abre *Interpretations at war*, conferencia pronunciada en Jerusalén en junio de 1988:

«Como se constatará rápida y fácilmente, las decisiones que he tomado para esta comunicación tienen una relación *necesaria* con *este lugar*: la universidad, una institución israelí de Jerusalén. Tienen una relación *necesaria* con *este momento*: las terribles violencias que marcan una vez más la historia de esta tierra y arrojan unos contra otros a todos los que se creen justificados para habitarla»⁶.

Al igual que el relato en primera persona y la datación representan una necesidad para la escritura profética, pues su mensaje no puede dissociarse de su emisor ni de sus condiciones de enunciación, la escritura deconstructiva, reivindicando lo autobiográfico y la necesidad de la deixis (*este lugar; este momento*), se abre, desde el propio interior de la página, al mundo como *hors-texte*. Derrida llega a afirmar que sus dos ensayos sobre Joyce fueron concebidos con el propósito de exhibir la inmediatez de su circunstancia (respectivamente, un coloquio sobre Joyce y el *James Joyce International Symposium*) (UL 10-12).

3. El día de Yahweh

Si bien la profecía se inicia en un marco dual (diálogo entre el *Yo* divino y el *tú* profético), en el que un sujeto solitario presta oídos al mensaje trascendente, el contenido de éste no tiene un carácter íntimo, como si de una confidencia hecha de espaldas al mundo se tratase; reviste, por el contrario, un carácter marcadamente político, y por ello requiere del profeta que, tras el encuentro metafísico, lo proclame a la luz del día, para que así la palabra celeste alcance a Israel, su auténtico destinatario. En relación a ese *telos* político, la función del profeta es la del mediador o mensajero.

El núcleo de su proclamación es el anuncio del *día de Yahweh*, momento de discontinuidad y ruptura en la historia, por cuanto la intervención divina provocará la ruina de un mundo corrupto (entropía comunitaria derivada de la infidelidad a la Alianza) para rediseñarlo de acuerdo con su voluntad salvífica. El sintagma *Aquel día...* domina, a partir de Isaías, toda la escritura profética. El advenimiento de ese punto de no retorno se confunde con la venida del Mesías anhelado:

«Mirad que llegan días —oráculo del Señor—
en que daré a David un vástago legítimo.
Reinará como rey prudente, y administrará
la justicia y el derecho en el país» (Je 23,5)

6 DERRIDA, J.: «Interpretations at war (Kant, le Juif, l'Allemand)», en *Phénoménologie et Politique*, Bruselas, Ousia, 1990, pp. 209-210.

El profetismo introduce una experiencia del tiempo cuyos dos rasgos fundamentales son la primacía del futuro y el sentimiento de *inminencia*. Aquello de lo que el profeta habla no es algo presente, por lo que su discurso nunca es constativo y su tiempo verbal privilegiado es el futuro, «futuro apodíctico» a medio camino entre el indicativo y el imperativo, según el sugerente análisis de Ricoeur⁷. De lo que resulta el carácter esencialmente abierto e inacabado de la historia: para la mirada profética, lo histórico no es una masa de hechos pasados retrospectivamente disponibles, sino siempre un proceso abierto a un acontecimiento por venir, indisociable del futuro de la promesa. Pero ese futuro está próximo y su inminencia es unánimemente confirmada por los profetas, dramáticamente empeñados en abrir los oídos de una comunidad sobre la que se cierne, sin que parezca advertirlo, la hora decisiva. A manera de leitmotiv, se repite una y otra vez la misma advertencia: «Mirad que llega el día en que...».

Al anuncio profético del *día de Yahweh* corresponde, en Derrida, una meditación sostenida sobre el *acontecimiento (événement)*, término al que confiere una significación marcadamente enfática e idiomática: ocurrencia irreductiblemente singular que no obedece a ningún programa o planificación, sino que irrumpe como novedad radical, variando el curso de la historia. Esa sensibilidad profética explica el interés por las situaciones políticamente convulsas: la Sudáfrica del *apartheid*; la Europa oriental posterior a la *perestroika*; el conflicto palestino-israelí;... Tampoco sorprenderá que Derrida —en especial, tras *Spectres de Marx*— recupere, desde una estrategia deliberadamente marcada por la ambivalencia (se retiene el nombre, pero se excluye que su sentido coincida con el habitual), la idea de *mesianismo*, aunque se trate de lo mesiánico sin Mesías, de una «mesianicidad» estructural o vacía de contenido, de un mesianismo abstracto, desértico o abisal.

En cualquier caso, la elaboración de la noción de acontecimiento y la apelación al esquema mesiánico traicionan la presencia en Derrida de ese tono profético que perseguimos en este trabajo. Lo confirma el análisis de la experiencia de la temporalidad. La primacía del futuro, que hace del acontecimiento algo esencialmente *por venir* (y tengamos presente que la deconstrucción se forjó en el combate contra la hegemonía del presente y la voluntad de sincronía), aparece íntimamente asociada al pensamiento de la *promesa* (que, como palabra divina, domina también el discurso profético), «probablemente hoy el pensamiento más profundo, más singular y más necesario; probablemente, también, el más dificultoso y el más desconcertante.» (ME 103). Igualmente, aunque de forma aún más dispersa, la vivencia de la inminencia de ese futuro, que tiene como consecuencia el sentido de la urgencia en las tareas que nos encomienda «lo que despunta desde el futuro» (PS 303). Con un tono inequívocamente profético se cierra *El otro cabo*, un texto dominado por el desafío del presente (del *aujourd'hui*) y por la angustia ante la inminencia: «Los días están ya contados: a otra velocidad, se anuncia el día en que el día, la luz, toca a su fin» (OC 101). Por lo demás, ese ritmo acelerado de una inminencia que nos urge cuando el tiempo nos falta parece inquietar también la propia economía del discurso, pues Derrida constata en múltiples lugares⁸ que carece del tiempo necesario para abordar una determinada temática, como si lo discontinuo e inacabado de la escritura deconstruía dependiese de los apremios de la hora.

* * *

7 Cf. RICOEUR, P. y LACOCQUE, A.: *Penser la Bible*, París, Seuil, 1998, p. 227.

8 Cf., por ejemplo, PS 308: UL 15,17,35 y 37: HO 125.

Se da en la proclamación profética una dualidad fundamental (promesa de salvación/amenaza de destrucción), que tiñe de ambigüedad tanto el mensaje como la actitud hacia el mensajero adoptada por la comunidad de sus oyentes. Por un lado, los oráculos de la plenitud escatológico-mesiánica. Por otro, los oráculos de amenaza:

«Acabaré con todo en la superficie de la tierra
—oráculo del Señor—:
acabaré con hombres y animales,
acabaré con las aves del cielo y los peces del mar,
con los escándalos y los malvados;
extirparé a los hombres de la superficie de la tierra» (So 1,2-3)

Esencial al profetismo bíblico, esa ambivalencia incluso sirve de criterio para distinguir la verdadera profecía de la falsa: Jeremías desafía a Ananías, en quien ve un falso profeta por predecir que en sólo dos años pondrá Yahweh fin al exilio babilónico (cf. Je 28).

Temor y esperanza son el correlato anímico de la tensa unidad de desdicha y plenitud. No ha de verse, sin embargo, en esa alternancia el efecto exclusivo de una voluntad divina envuelta en el misterio, ante la cual el sujeto humano fuese impotente. Nada tiene en común la escatología profética con la concepción de un destino o *fatum* que, arbitrariamente, sobreviene a una humanidad inocente. Sin duda, la irrupción de la acción y la palabra divinas imponen su ley, pero no hacen sino dar la réplica adecuada a la actuación de Israel, comprometido con el proyecto salvífico tras haber contraído la Alianza:

«¡Dichoso el justo: le irá bien, comerá el fruto de sus acciones!
¡Ay del malvado: le irá mal, le darán la paga de sus obras!»
(Is 3,10-11)

Con otras palabras: la duplicidad oracular tiene, ante todo, raíces éticas, siendo la amenaza de destrucción el justo pago a la desobediencia, como la promesa de plenitud lo es a la fidelidad a la Ley. Si, al ser llamado por la Voz, se exigió del profeta el abandono de su vida pretérita y la adquisición de una nueva identidad a través de la obediencia al mandato, su predicación no tendrá otro sentido que el de colectivizar esa decisión situando a la comunidad infiel ante la misma alternativa: reorientar su existencia en conformidad con la Alianza suscrita por sus padres o perseverar en la desobediencia. Sin término medio: se está *con* Dios o *contra* él. Desde esa perspectiva, el vuelco biográfico que marca la vocación profética viene a ser el anticipo de una *metanoia* colectiva, de la refundación —si se prefiere— de un cuerpo político enfermo.

De ahí la centralidad del motivo ético de la *responsabilidad*. En ningún profeta alcanza mayor intensidad que en el capítulo 18 del libro de Ezequiel, donde la impugnación del principio tradicional de una culpa colectiva y hereditaria («Los padres comieron agraces y los hijos tuvieron dente-
ra») instituye la reponsabilidad individual:

«El que peca es el que morirá;
el hijo no cargará con la culpa del padre,
el padre no cargará con la culpa del hijo;
sobre el justo recaerá su justicia,
sobre el malvado recaerá su maldad.» (Ez 18,20)

Al igual que su precedente bíblico —el *día de Yahweh*—, también el *acontecimiento* derridiano incorpora una esencial ambigüedad; se expone, en lo más íntimo de su inminencia, «a la sorpresa absoluta y (...) debe, exponiéndose también abstractamente, esperarse (esperar sin esperarse) tanto lo mejor como lo peor, no yendo nunca lo uno sin la posibilidad abierta de lo otro»⁹. Derrida destaca incesantemente el huidizo estatuto de un acontecimiento que frustra cualquier programa o cálculo, que obliga a asumir una situación de incertidumbre en la que ya no cabe «discernir entre la promesa y el terror» (MO 146). Experiencia de lo imposible, indecidibilidad, incalculabilidad, aleatoriedad, riesgo absoluto, aporía,... En su voluntad de nombrar la epifanía de una alteridad inanticipable, la deconstrucción es definida con palabras que también podrían nombrar el proyecto profético: «Prepararse para esa venida del otro es lo que cabe llamar la deconstrucción.» (PS 53).

Pues la aporía y la experiencia de lo imposible, lejos de implicar la renuncia a la acción, hacen aún más urgente la *decisión* y la *responsabilidad*. Sin cálculo ni programa, sin código ni garantías: «decisión de urgencia y precipitación, que actúa en la noche del no-saber y la no-regla» (FO 58). Si el itinerario de la experiencia profética va de la llamada (divina) a la respuesta (humana), el decisionismo aporético de Derrida reitera ese esquema en el que se entrelazan heteronomía y autonomía, según un pensamiento heterológico de la responsabilidad que pugna por zafarse de la axiomática heredada:

«Interrumpir o desgarrar la propia historia, hacerla decidiendo en ella con una decisión que puede consistir en dejar venir al otro y en tomar la forma aparentemente pasiva de una *decisión del otro*: allí mismo donde ella aparece en sí, en mí, la decisión es además siempre la del otro, lo que no me exonera de ninguna responsabilidad»¹⁰.

4. Profecía y realeza: crítica de lo institucional

En virtud de la inspiración proveniente del espíritu (*ruah*) divino, la voz profética aparece investida de autoridad. Se trata de una autoridad *carismática*. Frente a ella, se yergue la autoridad *institucional* del monarca. Esa duplicidad es trasunto de una dualidad, aún más esencial, entre la Ley (la *Torah* revelada) y la ley (jurídica). Las relaciones entre ambos órdenes —carisma e institución; profecía y monarquía; *nabí* y *melek*— son difíciles e intrincadas.

Por un lado, el profeta es el encargado de la unción del monarca, confiriendo así a la institución una legitimación carismática: ejemplarmente, ése es el sentido de la elección de Saúl, el primer rey, encomendada al profeta Samuel. Además de su protagonismo en el ritual de entronización, corresponde al profeta la función de consejero, para que la aplicación de la ley no sea infiel a la Ley y el ejercicio del poder materialice la voluntad salvífica de Yahweh. Sin embargo, la experiencia monárquica de Israel lo es, ante todo, de la arbitrariedad de un poder injusto, cuya *Realpolitik* traiciona la Alianza. Entonces, asume el profeta un rol crítico, denunciando los abusos de la maquinaria estatal y condenando una institución injusta. La inevitable consecuencia será la persecución, encarcelamiento e incluso la muerte violenta del profeta.

En la propia idea mesiánica se trasluce el desengaño: en tanto proclama la venida de un rey idealizado, confiesa la profecía, indirectamente, el fracaso histórico de la monarquía. Sólo en el

9 DERRIDA, J.: «Fe y saber (Las dos fuentes de la 'religión' en los límites de la mera razón)» [trad. de C. de Peretti y P. Vidarte], en J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *La religión*, Madrid, PPC, 1996, p. 30.

10 DERRIDA, J.: «Fe y saber...», *art. cit.*, pp. 29-30.

escenario sublimado de la esperanza escatológica y su orden simbólico puede sobrevivir la institución regia.

Otro tanto cabría decir del sacerdocio, cuyo ritualismo vacío se hace merecedor de la condena. Lo esencial es, en ambos casos, la existencia de un lugar —carismático— que, sin ser apolítico (la proclama profética nunca pierde su vocación política), se sustrae al espacio institucional, enjuiciado desde el absoluto de la Ley:

«Una de las originalidades de los profetas escriturarios del siglo VIII antes de la era corriente fue constituir un tercer lugar de palabra desde el que podían, fuera del discurso político y el discurso cultural, pronunciarse libremente»¹¹.

No cabe reducir la experiencia deconstructiva a un trabajo meramente discursivo, pues le es esencial una voluntad de intervención práctica en el mundo institucional. A la monarquía y el sacerdocio corresponden, en Derrida, el Estado (democrático) y la institución académica. La actitud hacia ambos reproduce un esquema profético.

Interés, en primer lugar, por la escena primitiva del nacimiento de un ámbito institucional —acto performativo irreductible al orden que hace posible, decisión sin estatuto—: ese momento instituyente recuerda el carisma del universo bíblico. Derrida lo denomina «fundamento místico de la autoridad» (*Force de loi*), al hilo de una lectura del ensayo benjaminiano *Zur Kritik der Gewalt*, e intenta su análisis tomando como referencia la Declaración de Independencia estadounidense (*Otobiographies*). Pero del origen de la institución forma parte la violencia fundacional, dando así lugar a una duplicidad originaria, análoga a la doble versión del origen de la realeza (elección divina/imposición de la fuerza) en las crónicas veterotestamentarias (especialmente, en el libro de Samuel). Sin que Derrida se haya limitado a la reflexión crítica sobre el acto instituyente: la creación del *Collège international de philosophie* —tarea en la que tuvo un protagonismo decisivo y en la que culminaron múltiples esfuerzos por transformar el estatuto institucional del pensamiento y su transmisión académica— constituye una apuesta práctica por la invención de un nuevo modelo y la articulación de un espacio reflexivo donde quepa «pensar la institucionalidad de la institución y, en primer lugar, la suya propia» (PS 513).

Distinción, en segundo término, entre *justicia* y *derecho*, que tanto permite el establecimiento de un nexo de fundamentación (exigencia absoluta de justicia en el origen del sistema jurídico legítimo) como plantea una situación radicalmente anti-nómica (duplicidad de órdenes normativos, *double bind*) y no dialectizable (pues el imperativo de justicia nunca podrá reconciliarse con un orden jurídico-estatal injusto). Derrida trata de pensar esa duplicidad, dando en cualquier caso prioridad a la idea de justicia sobre la facticidad de la ley. Hasta el punto de considerar que la justicia, indeconstructible, señala el límite y la posibilidad de la propia deconstrucción: «*La deconstrucción es la justicia*» (FO 35). Esa aporética reitera las consecuencias de la distinción profética entre Ley (*Torah*) y ley (monárquica). Con ello, la filosofía política de Derrida desemboca en una (a)topología de los márgenes (similar a la que *La vérité en peinture* describió respecto al *parergon*): la instancia de lo justo, no siendo parte del orden estatal, se yergue en relación a éste como el profeta —a la vez implicado en el juego político y exterior a él (por representar un imperativo superior)— ante el rey. La biografía de Derrida, a quien le complace definirse como un «cuerpo extraño» (PS 329)

11 ABÉCASSIS, A.: *La pensée juive (2. De l'état politique à l'éclat prophétique)*. Paris, Le Livre de Poche, 1987, p. 110.

en las instituciones, también se ha resentido, «proféticamente», de esa marginalidad: postergamiento por parte del mundo académico francés; encarcelamiento en Praga.

Por último, actualización del esquema mesiánico (más allá del pensamiento que Derrida haya podido elaborar explícitamente bajo ese nombre) en forma de una esperanza (meta-)política: si la profecía veterotestamentaria respondió al fracaso histórico de la monarquía mediante la sublimación escatológica de un rey prometido, la crítica derridiana del presente democrático (sistema parlamentario; capitalismo; liberalismo) se abre al ideal de una *democracia por venir*, en el que se preservan intactas, trascendiendo cualquier realización histórica efectiva (pero sin renunciar a sus logros), sus potencialidades aún no actualizadas. Entre ellas, y en plena sintonía con el horizonte de universalidad y el imperativo de acogida al extranjero inscritos en el advenimiento mesiánico, la refundación de la idea cosmopolita (cómplice, en Derrida, de una atención teórica sostenida al acontecimiento de la traducción) y la promoción de una ética de la hospitalidad. «La hospitalidad ofrecida sellaría por sí misma una pertenencia al orden mesiánico» (AD 132). Por reiterar el gesto bíblico que opone a un presente de desdicha el anuncio de un acontecimiento salvífico (democracia por venir como *analogon* del reino mesiánico), el discurso deconstructivo se sitúa bajo el signo profético de la *promesa*.

En una conferencia pronunciada en la primavera de 1983 en la Universidad de Cornell, Derrida (*Eliyyahu Derrida*) se pregunta:

«¿Era esta conferencia inaugural un momento oportuno para preguntarse si la Universidad tiene una razón de ser? ¿No iba a portarme con la indecencia de quien, a cambio de la más noble hospitalidad ofrecida al extranjero, se las da de profeta de desdicha con sus anfitriones o, en el mejor de los casos, de heraldo escatológico, de profeta Elías que denuncia el poder de los reyes o anuncia el fin del reino?» (DD 467)

(Junio 1999)

SIGLAS UTILIZADAS PARA OBRAS DE DERRIDA

- AD - *Adieu (à Emmanuel Lévinas)*, París, Galilée, 1997.
- DD - *Du droit à la philosophie*, París, Galilée, 1990.
- FE - *Feu la cendre*, París, Des femmes, 1987.
- FO - *Force de loi*, París, Galilée, 1994.
- HO - *De l'hospitalité*, París, Calmann-Lévy, 1997 (en colaboración con A. Dufourmantelle).
- ME - *Memorias para Paul de Man* [trad. de C. Gardini], Barcelona, Gedisa, 1989.
- MO - *Le monolingüisme de l'autre*, París, Galilée, 1996.
- OC - *El otro cabo. La democracia, para otro día* [trad. de P. Peñalver], Barcelona, Serbal, 1992.
- OT - *Otobiographies (L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre)*, París, Galilée, 1984.
- PS - *Psyché (Inventions de l'autre)*, París, Galilée, 1987.
- SC - *Schibboleth (pour Paul Celan)*, París, Galilée, 1986.
- SI - *Signéponge*, París, Seuil, 1988.
- SP - *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993.
- UL - *Ulysse gramophone (Deux mots pour Joyce)*, París, Galilée, 1987.