

Hipérbole del resto, o fe cruda

PATRICIO PEÑALVER GÓMEZ

Resumen: A través del juego diferencial de dos voces en diálogo ficticio, se propone aquí la hipótesis de una asociación, problemática pero interna, entre los temas y los procedimientos del pensamiento de la huella, y la dialéctica de la identidad judía. Se hace referencia, en especial, a las interpretaciones polémicas del Judaísmo por Rosenzweig y Scholem, y a los motivos del resto de Israel, de la lengua sagrada y del idioma.

Palabras clave: Derrida, Rosenzweig, Scholem, resto, memoria, ceniza, idioma.

Résumé: A travers le jeu différentiel de deux voix en dialogue fictif, l'auteur propose ici l'hypothèse d'une association, problématique mais interne, entre les thèmes et les procédés de la pensée de la trace, et la dialectique de l'identité juive. On fait référence, en special, aux interprétations polémiques du Judaïsme de Rosenzweig et de Scholem, et aux motifs du reste d'Israel, de la langue sainte, et de l'idiome.

Mots clés: Derrida, Rosenzweig, Scholem, reste, mémoire, cendre, idiome.

«Si el Mesías viene hoy, el *resto* está preparado para recibirlo. Pese a la historia entera del mundo, la historia judía es la historia de este resto, respecto del cual vale siempre la palabra del profeta: «él permanecerá». La historia del mundo trata toda ella de la expansión. (...) El judaísmo es lo único en el mundo que se conserva a sí mismo por resta, por estrechamiento, por la formación de restos siempre renovados».

F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, p. 474

«Todo ha debido empezar antes de la escuela de párvulos; de manera que tendría que llevar el análisis a una fase más antigua, cosa que todavía no me siento capaz de hacer. Pero tengo necesidad de referirme a esa antigüedad preescolar para dar cuenta de la generalidad de ese «hiperbolismo» que ha invadido mi trabajo y mi vida. De él depende todo lo que se propone bajo el título de la «destrucción», ciertamente, un telegrama sería suficiente aquí, empezando por esa «hipérbole» (es la palabra de Platón) que ha regido todo, incluida la reinterpretación de *khôra*, a saber, el paso más allá incluso del paso del Bien o del Uno más allá del ser (*hyperbolè... epékeina tes ousías*), el exceso más allá del exceso: inasumible».

J. Derrida, *Monolingüismo de l'autre*, p. 82

«Vous ne savez pas encore la «fatigue» dont je parle. L'épuisement de cette fatigue recevra son sens, demain, peut-être, de la vérité qui l'engendre et quand on aura compris ce que veut dire, pour quelqu'un comme moi, au moment où il rêve de l'écrire en espagnol, l'une de ses langues ancestrales oubliées, depuis le bas de la carte du monde, ce que veut dire *être fatigué de la vérité* (...)».

J. D., *Un ver à soie*, p. 40.

Querrá el lector aceptar el inerte dispositivo retórico-literario, ahora raro pero usadísimo en tiempos, de un diálogo ficticio entre dos voces virtuales en un espacio inestable, abierto, de lectura: para dejar, en suma, pensar, en qué los textos de Derrida podrían leerse como invención poética y filosófica de la memoria. De la memoria en su instancia extrema de apenas posible, o de la memoria imposible en el límite: memoria de la ceniza, o del polvo enamorado. Y para dejar indicado al menos en qué, de esa experiencia de escritura filosófica singularísima, resulta contexto de los más relevantes el neomonoteísmo judío del siglo, antes y después del Holocausto, como avatar, como nueva vuelta de tuerca del viejo doble duelo greco-judío y judeo-cristiano. Añadiré aquí y allá notas, para precisar referencias textuales, y sugerir ulteriores posibilidades de interpretación.

—(...)

—Sí, dijo, escribió: «Hay ahí ceniza», o quizá. «Ahí está la ceniza». Y luego la amplió largamente, esa frase cenicienta inerte, *Il y a là cendre*, y dejó ver que obsesionaba ya todo un estrato de sus escritos anteriores, a lo largo de ese libro enigmático y bellissimo sobre el fuego y la ceniza, sobre el holocausto, el arde-todo presuntamente sacrificial, que concluye en *rebelión contra el ave Fénix*, contra la ilusión del cuerpo restaurado memoria de sí mediante, y en amorosa admiración de la ceniza enamorada de un Quevedo inesperado, y de la *cen dre crue*, y de la cruda y desnuda fe sin preparación o sin cocción de saber que la haga digerible, y que sólo así deja su *chance* «a un don sin la menor memoria de sí»¹. Pero reconocerás que tomar pie en aquella sentencia y en ese encadenamiento corre el riesgo de confirmar las más alérgicas precipitaciones hermenéuticas de la filosofía universitaria ante ese cuerpo extraño.

—Sí, incluso muchos lo entenderán así, interesadamente, para simplificar: como un pensamiento o incluso una metafísica de la ceniza, una interpretación del sentido del ser como ceniza, el despliegue sin medida de una metáfora mistificante del nihilismo vulgar. Y esa sentencia breve, que se nos propone o que se nos impone ahora, breve y de apariencia leve si leída en su encadenamiento primero, en el contexto de un párrafo de dedicatoria y de agradecimiento: «*Ahí hay ceniza*»², habrá adquirido —dirán muchos resistentes decididos—, habrá adquirido artificiosamente de repente un aire de gravedad solemne, propiamente funeraria, pero también un aura de agudeza arrogante y desafiante, un rasgo de ingenio o de *esprit* con ínfulas de pensamiento serio. El guión de esa resistencia del *scholar* medio a los escritos de Derrida que nos importan nos lo sabemos ya de memoria por estos parajes. Pero para resistir a esa resistencia te propongo hoy una tentativa más suavemente didáctica que otras veces, y desde luego negociadora. Ante todo se trata de invitar a un cambio de ritmo, al menos si queremos dar con el *tono*, o seguir los *cambios de tono*, de lo que piensa esa

1 Jacques Derrida. *Feu la cendre*, ed. des femmes, Paris, 1987, pp. 41, 43, 45, 57-61.

2 Traduzco el párrafo, al final de *La dissemination* (Seuil, Paris, 1972, p. 408): «Separándose de ella misma, conformándose ahí por entero, casi sin sobras (*presque sans reste*), en un solo y mismo trazo la escritura reniega y reconoce su deuda. Hundimiento extrema de la firma, lejos del centro, e incluso de los secretos que en ella se comparten, para dispersar hasta sus cenizas.

Por más que la fuerza de la letra esté sólo en esa indirección, por más que le pase que siempre pueda desaparecer, no tomaré eso como pretexto para sustraerme a la puntualidad de una dedicatoria: R. Gasché, J.J. Goux, J.C. Lebensztejn, J.H. Miller, otros, hay ahí ceniza, reconocerán quizá, la parte de su lectura que interviene aquí».

José Martín Arancibia (*La dissemination*, Fundamentos, Madrid, 1975, p. 551) había traducido «*sans reste*» por «sin descansa»; y «*il y a là cendre*» por «ahí está la ceniza».

Derrida recupera la pequeña frase cenicienta quince años más tarde en *Feu la cendre*, cit.. Se tendrá en cuenta la bella versión italiana de Stefano Agosti: *Cio che resta del fuoco* (Sansoni, Firenze, 1984).

escritura. Vamos pues a tener que enseñarles a oír más lentamente, a esa legión de lectores precipitados que somos un poco todos, no digamos ahora con la presión que llega a todas nuestras casas de la velocidad de la World Wide Web. Justamente esa frase que citas sin contexto, porque es una cita, invita a ese cambio de ritmo, y desde luego a que nos interroguemos prácticamente o experimentalmente acerca de lo que el pensamiento de la escritura formalizó teóricamente como «insaturabilidad del contexto». *Il y a là cendre*, «hay ceniza ahí», obliga a detenerse, a suspender el flujo de información y la ilimitada comprensión hermenéutica. «Hay ceniza ahí», o si oímos en lugar de leer, también, «hay la ceniza» o «ahí está la ceniza», pues desde el primer momento esa ambivalencia del sonido «la» entre el artículo y el adverbio, entre la forma acentuada y la no acentuada, juega un papel irreductible en el sentido estructuralmente inestable de la frase francesa. Una frase, dirán muchos, prestos a dejarse impacientar o enervar, muy típica de nuestro filósofo, no ya por su juego calculado de ambigüedad explícita, sino sobre todo porque dejaría ver muy bien su perversa cultura del enigma, porque pondría en evidencia su cultivo del secreto, el secreto a voces de que su escritura está plagada de secretos. La escribió o la dejó inscribir, se le impuso poco menos, eso dice, en la dedicatoria de *La Diseminación*, pero sobre todo, la reescribe cuidadosamente, restaura algunos de sus mil contextos y se deja acosar por todos los espectros que convoca, quince años más tarde, en ese escrito que, más o mejor que otros, *da lugar* al poema, deja al pensamiento que deje lugar a la invención poética de la memoria. Nos lleva incluso mira por dónde a la lengua de casa, al soneto *Al Vesubio* de Quevedo, a «Yo soy ceniza que sobró a la llama». Y es eso «lo que se busca» quizá finalmente en estos parajes, la «ciencia perseguida» en lugar de la *proté philosophía* por este *maestro di color che sanno* el cierre del saber. El *magister* de los que saben la *cloture du savoir* (¿y no lo ha llamado alguien, el «Aristóteles del montaje»?) enseña la invención de una memoria que nos libere de los caminos trillados del recuerdo, y del *mal d'archive*.

—Pero ¿cómo una enseñanza de la memoria, se preguntarán nuestros amigos, podría ejercerse desde esa insistencia en la ceniza? Insistencia, porque ya esa palabra, en su literalidad captable por una máquina de leer, y no digamos elípticamente, se la encuentra uno a cada paso de esta escritura. Esa palabra, y otras metonímicamente asociables a ella. La serie es formalmente ilimitada pero cabe subrayar: *resto*, o *sobra*, sobre todo, luego *suplemento*, desde luego *escritura*, y en especial la *epistolar*, a punto de perderse siempre antes de llegar a destino, y *huella* también, si el «ser» de ésta está en su desaparecer, queda si queda quedamente, a punto de borrarse, como si «dejar huella» y «borrarse la huella» fuesen el anverso y el reverso de lo mismo, o dos momentos de un mismo movimiento.

—Pero me temo que ya tú mismo te dejas llevar por la inercia mimética, la peor infidelidad, la que se disfraza de fidelidad total. Pero todo el mundo sabe que finalmente sólo se imita una retórica. Ahora bien, la virtud formalmente literaria menos dudosa de esta escritura es su alergia a toda retórica, lo podría demostrar con un aparato crítico contundente, por más que el rumor académico vulgar diga lo contrario.

—¿Quién que arriesgue algo en estos parajes no corre ese riesgo? Me defiende, nos defiende en parte, la lengua en que lo recibimos, de la que por lo demás este políglota que dice que carece de lengua materna (o que al menos no la ama, ni la presunta suya, ni en general el género, «las lenguas maternas»³) dice de vez en cuando que es «una de sus lenguas ancestrales olvidadas». (Y por cierto,

3 «Pues nunca he podido llamar al francés, esta lengua que hablo, «mi lengua materna».

Esas palabras no me vienen a los labios, no mesalen de los labios. Para otros lo de «mi lengua materna».

Esta es mi cultura, la que me ha enseñado los desastres a los que ha precipitado a los hombres una invocación encantatoria de la lengua materna. Mi cultura fue desde el principio una cultura política. «Mi lengua materna», eso es lo que dicen, lo que hablan, por mi parte yo los cito y los interrogo. Les pregunto, en su lengua, por cierto, para que me entien-

«derrida» es un nombre común del español, si bien de poco uso, y el significado que le asigna el *Espa* resulta regocijante. Pero este «descubrimiento» de A.B. va a ser mejor no difundirlo demasiado). En fin, nos defenderemos de la infidelidad de la vana fidelidad mimética afinando el cuidado, que el propio Derrida nos ha enseñado a tener, en el paso de las fronteras entre lenguas. Habrá que evitar el contrabando, la traducción barata que no paga peaje. De manera que habrá que inventar para traducir. Intentar darle desde nuestra lengua algunos idiomas intraducibles que vienen al caso, acaso: como *nada* (que no es exactamente *nihil*, sino *res nata*, lo nacido y así *moriturus*, poca cosa pero no ninguna, ceniza, quizá, «resto» o sobra queda, apagada, de manera que «nada/nacida» sería el testimonio de un creacionismo genial de la lengua española, no digamos creacionismo judío⁴), o *pimpollo*, retoño (sobre todo su uso formidable en la cristología de Fray Luis de León, vinculada a su doctrina del Mesías, en un paso que deberá interesarnos más adelante⁵), o como el clásico *estar* (que ha podido servir a algunos para decir en español *Dasein*); también *en sus trece*, la fieramente antisemita señalización inconsciente de la «obstinación» judía (en referencia imbarruntable hoy a las trece tesis esenciales de la doctrina judía según Maimónides), o *tacaño*, cuyo significado en el Siglo de Oro, y por ejemplo en Quevedo, no era ni por asomo el de hoy de «avaro», sino «bribón, pícaro», y cuyo étimon, de seguir a Corominas, nos remite al mismísimo Talmud, o el más conocido *marrano*.

—Vamos a dejar eso. Por lo demás, un hispanismo filosófico demasiado autoconsciente de sus raíces enterradas en su rebelión contra el estilo internacional puede resultar regresivo. Lo que advierto es ahora el peligro de que tú sí te adentres en las procelosas aguas de un manierismo suntuoso, te olvides de la «cosa misma» (aquí, en este momento, «la invención de la memoria según la filosofía de Jacques Derrida»), levantes una polvareda de palabrería para luego quejarte de que no se ve nada (como diría el obispo Berkeley), un camino facilísimo, falso, para ese no-saber o esa clausura del saber clásico que andamos, al parecer, buscando.

—Olvidé por un momento nuestro compromiso de didactismo, de todas formas siempre un asunto más o menos de voluntarismo a la vista de la crisis mundial de las instituciones de enseñanza. Juan de Mairena podría quedarse hoy con el aula vacía. Pero con todo, rectifico, negociemos, seamos estratégicamente receptivos a las dificultades de seguir el itinerario de ese pensamiento de la invención de la memoria. Receptivos, chalaneadores (no digo simplemente conciliadores), vamos todos en el mismo barco aunque se llame Babel: tanto más porque el dueño de la casa es aquí, más o menos como en todas partes, ese *scholar* que llama brutalmente «literatura» a lo que sobra, puesto que «el

dan, pues la cosa es grave, si saben lo que dicen y de qué están hablando. Sobre todo cuando celebran tan ligeramente la «fraternidad», que es en el fondo el mismo problema, los hermanos, la lengua materna, etc.» (*Monolingüisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996, p. 61). Y sobre el problema político de un fratercentrismo, cf. sobre todo *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998.

- 4 Se consultará el Corominas, que persigue también la pista de «nadie», de «homines nati». Y sobre «nada», cf. la fascinante hipótesis histórica de Gustavo Bueno, in *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 163.
- 5 En otro lugar quisiéramos mostrar la *lógica del injerto* en esta filosofía de la Encarnación del gran teólogo poeta traductor, que con tan buen oído relee el texto hebreo. A propósito del nombre ahora invocado: «Este nombre, que unas veces llamamos *Pimpollo* y otras veces llamamos *Fructo*, en la palabra original no es fruto como quiera, sino es propiamente el fruto que nasce de suyo sin cultura ni industria» (Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, ed. de Cristóbal Cuevas, Cátedra, Madrid, 1986, p. 185). El catedrático de Salamanca perseguido por judaizante deja ver el desierto veterotestamentario en la base de su Cristología. Tras traducir *Isaías*, 53, 2: *Subirá creciendo como Pimpollo delante de Dios, y como rayz o arbolico nacido en tierra seca*, justifica: «Llama a Christo *arbolico*, y porque le llama así, siguiendo el mismo hilo y figura, a su sanctissima madre llámala *tierra*, conforme a razón; y aviéndola llamado así, para decir que concibió sin varón, no avia una palabra que mejor ni con más significación lo dixesse que era decir que era *tierra seca*» (ibid., p. 190).

resto es literatura». Y con alguna razón en fin, si es que la invención literaria fuerza siempre con algún motivo nocturno o lunar en algún punto los límites de la semántica cotidiana y la luz solar diaria ordinaria cegadora. Y mucha luna hay en el inmenso poema crístico de Unamuno que nos ronda obsesivamente en esta incursión en el resto (y en la posibilidad de una fe emancipada de todo sacrificio). Ahora no nos será posible, pero calculo que una lectura al mismo tiempo admirativa y despiadada de *El Cristo de Velázquez* daría mucho para una revisión del duelo judeo-cristiano sobre el sacrificio, si me permites este paso que los demás llamarán, para no darlo, *metábasis eis allo genos*: «luna desnuda en la estrellada noche / desnuda del espíritu (...)), «sólo tu luz lunar en nuestra noche / cuenta que vive el sol (...)), «y tu silencio dícenos: «Hermanos / venid aquí a costar vuestros pesares; Yo soy la luna que embalsando al valle / con laguna de leche esplendorosa / mece el ensueño.» Cubre con cariño / la blanda noche de tu tenebrosa / melena de abatido nazareno / tu frente, albergue de divina idea, y esplende blanco cual la luna el velo / de tu llagado corazón que sufre». Pero dejemos para otro día esa formidable cristología lunática⁶. Estábamos evocando esa veneración de la luz cotidiana que impide a tantos dar un paso en la noche, pensar algo imprevisto. Muchos de nuestro amigos llaman a la escritura de la escritura escritura pirotécnica, incendiaria, porque no sigue las autovías estables de una región ya cartografiada, no acata la verdad normal o normalizada por la criteriología dominante en lo que se llamaría el «estado de la cuestión» de la teoría del conocimiento. O de la ética o de la estética o de la teoría política. Y conste que la ironía autoautorizada a la Rorty como democrática y tolerante para con algún ruido «anormal» en la comunicación normalizada refuerza a la larga la inercia del sistema clásico de distinciones. Y la tranquila separación de los departamentos universitarios. Pero por mor de la causa didáctica (y conste que no bromeo con este asunto serísimo de la enseñanza del no-saber), vamos a empezar reconociendo la parte de veracidad y de verdad que conlleva el malestar profundo, no quita que puramente reactivo, que le produce a ese *scholar* (que tú y yo llevamos también dentro, no seamos ilusos) la dicha, la dichosa proclamación de la ceniza como la verdad de la verdad, como nombre del sentido del ser que hay, más allá de la totalidad del ente. Esa proclamación la puedes encontrar por doquier en ese ya vastísimo corpus textual disponible bajo la firma legal de Jacques Derrida, si tienes oído para la elipsis, sin duda la figura más frecuente de su escritura, pero de todos modos con todas las letras puedes leerla en *Glas*, en *La carte postale*, en *Schibboleth*, desde luego en *Feu la cendre* que ahora tenemos más a mano. Alguien dirá que la frasecita cenicienta, con ese cierto aire de palabra profética (no digamos apocalíptica), pone demasiado violentamente al desnudo la inanidad del epigonismo residual filosófico que repite ya sin entender los grandes significados de la Gran Tradición, *the great chain of being* que va «de Jonia a Jena». Ese epigonismo, y su organismo institucional más potente, la maquinaria de la Escolástica mundial analítica angloparlante, recurre monótonamente, para replicar a todo pensamiento de los supuestos de la verdad, a todo pensamiento de la verdad de la verdad, o de la verdad en cuestión, al arma pueril del argumento de la contradicción performativa⁷.

—Los usuarios de esa arma pueril no suelen saber que forman parte de la legión de los adoradores de la diosa de la verdad según el culto de Parménides. Sucumben así al vicio congénito de la filosofía, el idealismo. A estos nostálgicos del paganismo (sin inocencia, culpables de ignorancia y

6 Cf. la bella edición crítica de V. García de la Concha de *El Cristo de Velázquez*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987. Y Olegario González de Cardedal, *Cuatro Poetas desde la Otra Ladera* (Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde), Trotta, Madrid, 1996. Y el comentario de Pedro Cerezo, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid, 1996, espec. pp. 537 y ss., que insiste en la filiación del poema en Fray Luis de León, y también en la *theologia crucis* de raíz luterana y kierkegaardiana.

7 Acerca de ese «pobre dispositivo polémico», cf. *Le monolinguisme de l'autre*, cit. p. 17.

de represión de la pregunta) habría que recordarles la sentencia contundente y segurísima del recién aludido Franz Rosenzweig contra la engañosísima idea de una verdad que sería garante de sí misma, y que prohibiría, así, la pregunta por la verdad: «La verdad no es Dios. Dios es la verdad»⁸.

—Mi sugerencia aquí, en el intento de resultar lo más razonable posible, sería llevar toda esa problemática pseudoontológica o paraontológica de la verdad como ceniza, a un terreno aparentemente más familiar a la *koiné* de la filosofía académica. Digamos que el problema de fondo es el ya secular, respetabilísimo, de *creer y saber*, en la estela de Kant, de Hegel, de Schelling, de Kierkegaard, y de Cohen y Rosenzweig. Digámosles a ver si cuele que lo que hay en juego en esa escritura un poco arriesgada y, como ellos dirían, «experimental», es un asunto digno y hasta serio, el del destino de la fe (y del crédito, la confianza, la promesa), en su tensa pluralidad judeo-islámico-cristiana, y en la época de la explosión aparentemente controlada del saber absoluto.

—Tiene sentido. Quiero decir también para un honrado historiador de las ideas. *Cinconfesión*, por ejemplo, uno de esos escritos que en principio y por un lado parecen poco o nada explotables para una filosofía universitaria edificante, habitable o sensata, o universalizable (dada su descarada singularidad, cultivada hasta el extremo de peligroso autobiografismo, dirán), podría sin embargo explicarse razonablemente desde la cátedra a partir de ese mapa previo de los tópicos sobre la creencia y el saber. Que ahí Derrida remueva esos tópicos en el curso de una dramatización aparentemente intimista de su altercado con la fe de sus mayores, no le impide pensar filosóficamente, sobre todo con y contra su paisano San Agustín, acerca de la susodicha fe, y la *conversión*. Con todo, parece que lo que lo pierde es esa tendencia a sacar las cosas de quicio, a exagerar las dificultades hasta llevarlas a la imposibilidad. Se diría, pero no, es que de hecho lo dice ya él mismo, que lo único que le interesa es *lo imposible*, a veces en respuesta polémica infinitamente irónica a los que proclaman que la desconstrucción es imposible⁹. Siempre exagera, dicen los otros: de las paradojas de la traducción deriva la intraducibilidad como horizonte de toda traducción; de las incertidumbres ocasionales del contexto del acto de habla deduce la «insaturabilidad del contexto»; o de las dificultades para establecer un límite estable entre el significado propio y el figurado, o entre la significación primitiva y la metafórica, toma pie para declarar imposible para siempre el sentido propio y el concepto puro, y condenarnos a una *catácrisis* sin fin.

—El caso es que sí, que este pensamiento de la ceniza memorable y enamorada efectivamente exagera a cada paso. Habría que buscar la genealogía o las genealogías de ese amor (ellos dirán «propensión») por la desmesura y el *exceso*. De momento la más visible remite a la hipérbole pla-

8 F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, trad. esp. de Miguel García Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 453. El filósofo de Cassel ilumina bien en el contexto la complicidad escolar del idealismo: «La Escuela enseña que la verdad es lo único que no puede ser ni negado ni puesto en duda. La idea básica del idealismo es que la verdad sale garante de sí misma, ya que toda duda de ella supone ya su indubitabilidad. La proposición «hay verdad» sería la única proposición indubitable. Si esto fuera verdad, evidentemente una proposición como la de que Dios es la verdad sería inadmisiblemente, al estar en ella la verdad ligada todavía a algo otro, cuando sólo estaría ligada a sí misma. Sólo podría constituirse en sujeto, pero no en predicado de ninguna proposición. La misma pregunta «¿qué es la verdad?» sería un delito de lesa majestad. Y la proposición vigente sería la que antes hemos rechazado: que la verdad es Dios. ¿Qué hay realmente en eso de que la verdad sale garante de sí misma?», *ibid.*, p. 454.

9 «El riesgo para una tarea de desconstrucción sería más bien la *posibilidad*, y el convertirse en un conjunto de procedimientos reglados, de prácticas metódicas, de caminos accesibles. El interés de la desconstrucción, de su fuerza y de su deseo si es que los tiene, es una cierta experiencia de lo imposible (...).» *Psyche*, Galilée, Paris, 1987, p. 26-27. Intentaremos justificar en otro lugar que un contexto relevante del resto de fe en el don imposible que se intenta pensar aquí, y aunque nunca mencionado por Derrida, tendría que ser la apasionada meditación barthiana de una fe imantada por *lo imposible*: cf. Karl Barth, *Carta a los romanos*, BAC, Madrid, 1998, esp. pp. 245 y ss. Cf. Graham Ward, *Barth, Derrida and the language of theology*, Cambridge U.P. 1995.

tónica. *Hipérbole* da el tono, me atrevería a decir que da el tono dominante de la voz más autorizada de esta vasta escritura que nos interesa hoy, que nos convoca. Que nos desborda también, hasta el desasosiego, o que nos lleva a veces, al parecer, tal vez sin querer, tras tanta promesa de una tan enigmática como deseable, y como temible, alteridad, a los desiertos más inhóspitos, más inhabitables, del pensamiento y de la vida, de la suya y de las nuestras.

—Hiperbólico, «exagerado»: sí, la legión de sus críticos alérgicos creen atinar en sus críticas al dar bulto a ese rasgo, creen dar así en la diana del defecto, si es que no del fraude, de una filosofía que saca permanentemente las cosas de quicio, *out of joint*, como decía el príncipe filósofo de Dinamarca convocado al principio de *Espectros de Marx*. Ese esquema o esa alergia lo puede uno encontrar por doquier en los antidesconstruccionistas profesionales de todo pelaje (escolástica analítica, fanáticos del Canon, patriotas de la Constitución, izquierdistas-realistas-antitextualistas a la Foucault). Eso de subrayar *hipérbole* parece que propicia los malentendidos, sobre todo los interesados.

—Pero ese énfasis en lo hiperbólico no sería ante todo una estrategia de lectura tomada por nuestra parte. Más bien la acogida de un motivo textual interno, si cabe expresarse así. Y en su sentido más incontrolable: no ya la «exageración», sino la bella desmesura de pensar *tout autrement* y (lo) *tout autre*; eso sí, respetando, repitiendo la verdad interna del movimiento de la filosofía como discurso de la verdad. O hasta cierto punto. Un axioma común a la filosofía que desconstruye y la filosofía desconstruida (en suma, filosofía en desconstrucción) sería que no podemos salir simplemente del volumen o la enciclopedia mundial configurada por la civilización nacida en Grecia. Una y otra toman, cada una a su manera, al pie de la letra, a Platón y a Hegel, lo que no quita que en alguna parte esta escritura se las arregle para intentar acoger y ampliar los *graffiti* de Nietzsche o de Heidegger o de Lévinas en el muro en ruinas de la metafísica, para intentar hacer resonar de otro modo la verdad de la verdad, o el desfase entre la verdad del ser por un lado, y el don, la promesa, la fe, la hospitalidad mesiánica, el *héteron*, todo eso ante lo que una Ontología debe rendirse, por otro lado.

—¿Cómo interviene ahí —piensa también en «intervención telefónica», y en «interrupción»—, cómo interviene en la verdad o en la historia de la verdad griega y en su infinitización cristiano-hegeliana la alteridad de un resto o de una sobra? De una sobra que fundaría sin monumento la memoria imposible. Recuperemos el motivo inicial, nos interesaba la promesa de memoria poética inscrita en la sentencia cenicienta, en la frase de «hay ahí ceniza», o cenizas. ¿Y cómo habría que entender esa hipótesis sugerida por alguien, de que el «resto de Israel», el tema isaítico y su formidable repetición en el neomonoteísmo judío del siglo XX, los Cohen, Rosenzweig, Lévinas, es un contexto ineludible de la frase en el aire?

—Pero por otro lado, «tono dominante», «voz autorizada», pueden confundir de entrada. Me gusta recordar tal evocación del *Wechsel der Töne* hölderliniano como preocupación principal de este pensamiento (in *La carte postale*). Es sabido pero hay que recordarlo: el dionisismo hipervigilante de esta escritura, su arriesgada pluralidad coral, su susceptibilidad patológica a toda sugerencia venga de donde venga, pero también su extrema pasividad en el sentido levinasiano de inquietud extrema y responsabilidad ilimitada por el otro, hasta el vértigo o la locura (y que nos recuerda así que la delimitación aparentemente recíprocas de la razón y la locura no es un negocio puramente *clínico*, que previamente es asunto político de pensamiento, cosa de pensarlo antes de las medidas prácticas de internamiento). Todo eso desautoriza el recurso a la facilidad hermenéutica y pedagógica de un tono que domine, o de una voz que mande, o de un motivo que conduzca. Y ya sé que este tipo de cautelas antihermeneúticas, esta protesta de singularidad que desestabilizaría sublimemente los sobreentendidos del entendimiento común, se las utiliza desaprensivamente con frecuen-

cia en estos parajes para justificar una pereza intelectual: en suma, como si lo poemático, la singularidad irrepetible, de la escritura que queremos abordar, se resistiera a toda explicación, y en especial a toda explicación filosófica. Esa débil parodia escolástica de la teología negativa como retórica aplicada a la crítica literaria que encuentra uno un poco por todas partes pero sobre todo en la legión de desconstruccionistas vulgarmente nihilistas marcados por el peor Paul de Man, enerva al *scholar* medio de esos medios, sobre todo si está éste, como suele, poseído de su función de guardián de un *canon* intangible. Lo enerva pero lo alimenta, lo asegura en sus «evidencias»: como si el escepticismo débil o retórico sobre la Verdad propiciara un éxito generalizado, por más que *melancólico y apotropaico*, si no un «triunfo», gracias a Dios, de esas versiones pragmático-lingüísticas de la verdad que circulan en la Academia filosófica mundial como peces en el agua, a mil leguas de Platón, de Kant o de Hegel. De manera que vamos a intentar evitar aquí toda complicidad, todo parecido, incluso, con las estrategias de la teología negativa de tercera división y sus repeticiones o sus parodias en el desconstruccionismo vulgar. Más bien antes por el contrario nos comprometemos en un *imperativo de ilustración*, el de que hay que explicar, en general, y explicarse, y aquí, en los parajes tantas veces oscuros y difíciles de esta escritura, que hay que iluminar posibles caminos de sentido, orientar la tarea de la lectura. Y en fin, si me permites un asomo de pragmatismo puro, no debemos olvidar el soporte al que va destinado esta conversación verosímil, este apenas inicial murmullo virtual de quienes ante todo queremos escuchar con la máxima atención el Decir de esta escritura. Ese soporte, ese «sujeto» —y encima en la crisis mundial de los bosques— es una revista impresa de filosofía académica, y hay que respetar sus normas.

—En todo caso no viene al caso ponerse a buscar o incluso «no perder» hilo alguno, o motivo conductor, y no por complacencia en el juego laberíntico (y conste que con los males del laberinto, esa parte delicadísima del cuerpo, no se juega, un oído relativamente sano es imprescindible para pensar cualquier cosa, incluso la crisis del sistema oto-fono-lógico o su diferencia con el sistema del saber absoluto), menos aún por alguna frívola celebración del encierro en la estructura narcisista laberíntica que impediría oír la diferencia de la palabra y el eco, de la invención y del código, del Decir y lo Dicho, por volver al léxico del Lituano. No: justamente de lo que se trata en un pensamiento de la memoria imposible irrenunciable es de *salir*: de *evadirse* de un espacio que estaría completamente formalizado o configurado, cerrado a todo novum, mediante el sistema de distinciones clásicas¹⁰. Pero evasión sin ilusión: sin caer en el vuelo de Ícaro, sin caer por tierra con las alas quemadas¹¹. De manera que ni «motivo conductor», ni privilegio de la metáfora laberíntica, ni recurso a esa expresión algo equívoca de «tono dominante» (o de «voz autorizada», en referencia al *efecto* limitado de autoría y de propiedad en un medio en que finalmente todo es de todos). Busco, y después de tantos intentos, una manera de empezar, de *encentar* este texto que nos desborda, sí, pero también que nos analiza, que solicita y moviliza toda nuestra axiomática, y del que pura y simplemente no podemos ya, nosotros no, escaparnos.

—Una manera de empezar, un motivo que permita quizá, si no «dominar hermenéuticamente el pensamiento de Derrida» (fórmula agresivísima en su simplicidad), sí situarlo en relación privilegiada con ese contexto que nos ronda del neomonoteísmo judío, y más precisamente el de los intensos debates de la política mesiánica y el resto de Israel. No ya que nosotros aquí más o menos arbitrariamente lo traigamos, por ejemplo a colación, sino que ese tema del resto de Israel vuelve a

10 Cf. Emmanuel Lévinas, *De la evasión*, Arena, Madrid, 1999.

11 El motivo crítico del vuelo icárico, asociable quizá a la «rebelión contra el ave Fénix» de *Feu la cendre*, podría orientar una lectura de *La voz y el fenómeno*, Pre-textos, Valencia, 1995, cf. espec. p. 167.

estar en el mundo o en la historia de otra manera a partir de esa mutación fechable que es la invención o la fundación del Estado de Israel¹², y que esa mutación «interesa» en todos los sentidos a lo que se piensa en desconstrucción. Vuelve, pues, el tema o la pregunta subrayable del *resto de Israel*. Ese asunto del resto, que los escritos de Derrida llevan por su parte al resto puro, a la ceniza, a la nada que es algo, a la bendita nada circuncisa (cantada en la poesía de San Juan de la Cruz), cabe intentar abordarlo a partir de lo que da que pensar el gran pensador judío del resto en el siglo, Franz Rosenzweig.

—Una larga nota de *El monolingüismo del otro*¹³ bosqueja ya una explicación crítica con el filósofo de Cassel. A decir verdad, Rosenzweig es ahí uno de una serie de nombres propios ineludibles de grandes judíos del siglo implicados en una especie de historia del problema de la relación atormentada del judío con la lengua sagrada y con la lengua «materna» extranjera. Los otros nombres son los de Scholem (el teórico de la solución sionista, y agudísimo antagonista de la complementariedad judeo-germánico-cristiana buscada por Rosenzweig), Buber (colaborador con Rosenzweig en una traducción alemana de la Biblia en duelo con Lutero), Benjamin, Arendt, y también, fuera ya del área del judío alemán, Lévinas.

—En el autor de *La Estrella de la Redención* la meditación tan serena como apasionada del resto resulta indesligable de la cuestión del territorio (y del poder político), de la *comunidad de sangre* (un asunto que no puede dejar de inquietar, y hoy más que entonces), y del vínculo singularismo del «pueblo eterno» con la *lengua sagrada*. Y del privilegio de la relación del abuelo y el nieto como instancia testimonial de la cadena eterna de las generaciones. Se impone oír con el mayor respeto, en silencio, pues, tanto más porque de camino piensa la *oración*, y así el silencio entre los hermanos, algunos pasajes (pero habría que recuperar todos sus contextos, los visibles y los ocultos): «Los pueblos del mundo no se conforman con la comunidad de la sangre: hunden sus raíces en la noche de la tierra que da vida estando muerta ella misma, y de la duración de ésta toman la garantía de su propia duración. Su voluntad de eternidad se apega al suelo, y su dominio al territorio. Por la tierra de la patria fluye la sangre de sus hijos, pues no confían éstos en la comunidad viva de la sangre que no esté anclada en el firme fondo de la tierra. *Sólo nosotros confiamos en la sangre y dejamos la tierra (cursiva mía)*; economizamos, pues, el precioso jugo de la vida, que nos ofrecía la garantía de la propia eternidad, y fuimos los únicos entre todos los pueblos de la tierra que separamos lo que estaba vivo en nosotros de toda comunidad con lo muerto. Pues la tierra nutre, pero también ata»¹⁴. En las antípodas de toda autoctonía, que sería en cambio la leyenda política fundacional de todos los demás pueblos del mundo¹⁵, el pueblo judío habría sido engendrado, mejor que fundado,

12 Cf. el paréntesis, y lo que queda fuera del paréntesis, acerca del Estado de Israel, in *Schibboleth pour Paul Celan*. Galilée, 1986, p. 92.

13 *Le monolingüisme de l'autre*, cit., pp. 91-114. Habría que recordar también «Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand», in *Phénoménologie et Politique*. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux, Ousia, Bruselas, 1989, que examina *Deutschum und Judentum* de Hermann Cohen, así como las reservas críticas de Rosenzweig ante la simbiosis judeoalemana soñada por el último Cohen. Una reconstrucción del contexto histórico: Dominique Bourel, «Un soupir de Rosenzweig», in *Franz Rosenzweig, Les cahiers de La nuit surveillée*, n° 1, 1982, Paris, p. 171.

14 *La Estrella de la Redención*, cit., pp. 355-356. Habría que subrayar esa forma de primera personal del plural, «nosotros, el pueblo eterno», y su tensión interna o su inestable identidad. A la vista de que por otro lado Rosenzweig dirá poco después (in *El nuevo pensamiento*, trad. esp. Visor, 1989) que su libro no era un «libro judío».

15 La autoctonía como supuesto de la democracia griega es uno de los motivos críticos constantes, en conexión con la crítica de la fantasmática nacional, del libro quizá más político de Derrida: *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, espec. pp. 93 y ss. Derrida explota el epitafio del *Menéxeno*, y recurre ahí a los importantes trabajos de Nicole Loraux sobre la política ateniense: *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris, Payot, 1981 y *Les enfants d'Athènes*, Maspero, Paris, 1981.

por un emigrante (Abraham), y habría rebrotado o retoñado (como pimpollo, diríamos con Fray Luis de León) en situaciones paradigmáticas de extranjería, en el destierro de Egipto, en el exilio babilónico, en la diáspora: «No se le ha concedido el albergue excesivo de un hogar. (...) En el más hondo sentido, la tierra es para él suya propia precisamente sólo a título de tierra de su nostalgia: de tierra santa»¹⁶. En lugar de hogar, en el lugar de la tierra que nutre y mata, en la que viven los pueblos del mundo en la lucha por la vida, temporales voluntariosos de lo eterno, el pueblo eterno vive en la certeza natural de la eternidad de la comunidad de la sangre.

—Pero para el político republicano que es Derrida¹⁷ esa sustitución del hogar territorial por la imantación del judío orante errante hacia la lengua sagrada, puede albergar el mismo mal radical de la identidad asesina. Sin contar con el problema inmenso del sacrificio en un pensamiento de la vida y de la sangre, que en realidad sería en última instancia nuestra preocupación principal en todo esto, y que ese problema «incide», es lo menos que se puede decir, en la vuelta de tuerca al duelo judeo-cristiano que da Rosenzweig¹⁸.

—De manera que la extraterritorialidad de la nación eterna emigrante motiva una relación peculiarísima de esta nación con su lengua. No porque compense la falta de tierra propia con una intensa apropiación de su lengua, o que habite en ella a la Heidegger. Pero el lenguaje no es casa, ni del ser (como querría hacernos creer el Heidegger más mistificante) ni de nadie. No, ocurre más bien lo contrario. El destino del judío es que pierda su lengua, al menos como lengua propia, «materna», y la desplace al ámbito siempre más o menos inaccesible de «lengua sagrada», y la sustituya por la lengua de sus huéspedes actuales, o en su caso, la del pueblo del que una vez emigró. «Y así sucede que el pueblo eterno ha perdido su lengua propia y habla en todas partes la lengua de sus destinos exteriores, la lengua del pueblo en el que habita hospedado. Y cuando no reclama el derecho a la hospitalidad, sino que vive para sí, en población cerrada sobre ella misma, habla la lengua de aquel pueblo del que viene emigrante pero de quien recibió la fuerza para habitar ahora retirado. En el extranjero, no la posee nunca de suyo, nunca meramente sobre la base del nexo propio de la sangre, sino siempre tan sólo como la lengua de gentes que han venido emigrando de cualquier lugar. Los casos hoy más conocidos son el «español» (*Spaniolisch*) en los países balcánicos y el «alemán» (*Tatsch*) en el Este de Europa. Así, pues, mientras que todos los demás pueblos son la misma cosa con su lengua propia, y esa lengua se marchita en la boca cuando deja de ser pueblo, *el pueblo judío no llega a formar jamás plenamente unidad con las lenguas que habla*. Incluso cuando habla la lengua del pueblo que lo hospeda, cierto vocabulario propio, o por lo menos, una selección propia partiendo del vocabulario de la generalidad, o una manera propia de situar las palabras en la frase, un sentimiento propio acerca de lo que es bello y feo lingüísticamente, traicionan el hecho de que *esa lengua no es la lengua propia*. Pero la lengua propia ya no es, desde tiempo inmemorial, la lengua de la vida cotidiana, aunque, sin embargo, como lo muestra que sigue gobernando sobre la lengua de la vida cotidiana, sea cualquier cosa antes que una lengua muerta. No es lengua muerta, sino,

16 *Ibid.*, p. 357. Y cf. este motivo con el de la «extra-territorialidad» de Lévinas, in *Levinas e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 179.

17 Cf. por ejemplo, J.D. y Gianni Vattimo (eds.) *La religión*, PPC, Madrid, 1996, pp. 16-17.

18 No estamos en condiciones de otra cosa que barrantar el oscuro juego de permutaciones que permitiría asociar, no digo convertir en equivalentes, estos dos pensamientos, o estos dos textos: el de Rosenzweig, cuando declara audazmente de Dios que «tan no está vivo como no está muerto», o que «Dios ni vive ni está muerto» (p. 447, 448); y el de Derrida, por ejemplo, en la indicación de la fuerza del *differre* sobre el vitalismo trascendental de Husserl, en la indicación de lo que remite más allá de la vida y la muerte en el viviente finito (cf. sobre todo, *La voz y el fenómeno*, Pretextos, 1985, pp. 162 y ss.).

como el pueblo mismo la llama, «sagrada». La santidad de la lengua propia actúa como la santidad de la tierra propia: desviando el último fondo del sentimiento de la vida diaria; impidiendo al pueblo eterno vivir en unidad perfecta con el tiempo; impidiendo, incluso, en general, que se viva con completa libertad y sin prevención alguna, justamente *al mantener encerrada la vida última y suprema, la oración, dentro de la cerca de un espacio lingüístico cerrado* (in einen heiligen Sprachbezirk)» (míos son los énfasis)¹⁹.

—De manera que el judío no podrá nunca abandonarse a la plena «expresividad», desconfiará de las buenas intenciones de la interioridad (y de la presunta «superación» de la circuncisión del prepucio mediante la circuncisión metafórica del corazón). Nunca será libre o espontáneo, nunca estará desembarazado (*frei und unbefangen*) en su relación vital con su lengua o sus lenguas. Y de ahí algún problema con el hermano.

—Este que habla como judío argelino viene declarando también por su parte que hay problemas con el hermano. *Políticas de la amistad* acosa la genealogía fratrocéntrica de las políticas identitarias asesinas que la Europa latina y cristiana habría heredado, hasta más acá de Kant y Hegel, del autoctonismo falocéntrico griego. Claro que ese *descrédito de la fraternidad*, sobre todo de la fraternidad cristiana, suscita muchas preguntas, entre ellas la de si la genealogía grecolatina de la filosofía de la amistad en la era cristiana hace justicia al *novum* neotestamentario del *agapé*²⁰.

—Pero parece que aquí, quiero decir en el paso señalado de *La Estrella de la Redención*, el problema del hermano significa algo completamente diferente de la preocupación política antiethnocéntrica de Derrida, tan legítima, por los efectos del fratrocéntrismo. Cuando Rosenzweig dice en el contexto que el judío «habla con Dios un lenguaje distinto que con su hermano», o incluso, que «no puede hablar, en realidad, con su hermano», a lo que apunta no es a una desconfianza respecto de la fraternidad, sino a una desconfianza ante la expresividad de la expresión, y a una hiperbólica confianza en el *silencio*: «Y nada hay más hondamente judío que una última desconfianza frente al poder de la palabra, junto a la íntima confianza en el poder del silencio. La santidad de la lengua sagrada, en la que tan sólo puede rezar, no deja a su vida echar raíces en el suelo de una lengua propia»²¹.

—Ese silencio tiene poco o nada que ver con el de los «místicos» en el sentido del rumor de las filosofías universitarias, ese silencio que con tanta facilidad y charlatanería sitúan éstas en el límite del lenguaje y del mundo. El silencio sugerido por Rosenzweig estaría no fuera del lenguaje o del mundo, sino como silenciosa escritura en el habla, como la palabra cortada, circuncidada, esa que ha cantado sin música el poeta rumano judío alemán Paul Celan, poeta también él de las cenizas y la memoria imposible²².

19 *La Estrella de la redención*, p. 359.

20 Derrida llega a formular la sospecha de que el tema evangélico del amor a los enemigos es indesligable de una «lógica de la recompensa», (así, por ejemplo, *Mateo* 5, 43-48), pero que se podría encontrar, dice «por doquier en los Evangelios» (*Políticas de la amistad*, cit., p. 317, nota). Lo hace en el momento en que busca en el «amor al lejano» de Nietzsche un paso al «don absoluto» que rompería, pues, desde un «finitismo terrestre», con la astucia de la economía sublime evangélica. La sospecha en suma recae sobre la «infinitezación del ser» como una «astucia económica». Pero hay que reconocer que Derrida no da por cerrada la cuestión con esta sospecha, asume que «estamos aquí en el umbral de un trabajo de lectura infinito» (ibid. p. 315) [En el momento de la corrección de pruebas, aparece *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy (Galilée, 2000), donde Derrida se explica con el asunto del cristianismo en este contexto].

21 *La Estrella de la Redención*, p. 360.

22 «Una fecha está loca, ésa es la verdad. Y nosotros estamos locos con las fechas. Con esas cenizas que son las fechas. Y Celan lo sabía, se puede alabar o bendecir cenizas. No es necesaria la religión para eso. Quizá porque una religión empieza ahí, antes de la religión, en la bendición de las fechas, de los nombres y de las cenizas», *Schibboleth*, cit., p. 68.

—Pero volvamos a Rosenzweig, que dedicó por cierto buena parte de sus fuerzas admirables, ya en los años de parálisis y mudez, a traducir la poesía de Yehuda Halevi, el filósofo, teólogo, poeta, de Tudela, y a iluminar y a reflejar la estructura de lengua en exilio que da o que dice el ser-en-el-exilio. Pero esto la poesía judía no puede hacerlo inmediatamente, en el estilo de las musas (*Musivstil*) típico de las literaturas inmaduras. Es que una poesía que diera inmediatamente el mundo, se sustraería al exilio: habría olvidado o reprimido el ser-en-el-exilio como destino del pueblo judío que trasmite la Biblia. De ahí que la poesía judía haya de estar determinada esencialmente por la Escritura, ésta estaría así citada en cada uno de sus pasos. Y a diferencia de las literaturas europeas que han accedido a un nivel clásico pero en las que la clasicidad, y la citabilidad, residen esencialmente en la formas, la poesía judía, en razón de su íntima dependencia respecto de la Escritura, habrá sido clásica también en su contenido. Y así, no es que comente el presente desde la Escritura, sino la Escritura desde el presente²³.

—Derrida expone alguna reserva, exactamente tres, a la tesis, llamémosla así, de Rosenzweig sobre la lengua propia, la lengua extranjera y el judío esencial. Derrida las plantea abiertamente desde su experiencia de «judío francés argelino». Y es que Rosenzweig habría *atenuado* aquella estructura de desapropiación de la lengua atribuida a la nación judía, y lo habría hecho mediante tres recursos. En primer lugar, al adherirse *sans réserve* (subraya Derrida) a la lengua alemana, a la lengua de esta especialísima nación anfitriona del judío emigrante eterno. Prueba de ese *attachement* incondicional sería, se nos dice, que este huésped ha hecho a la nación de acogida el inmenso *Gastgeschenk*, «regalo de invitado», de traducir al alemán la Biblia, en duelo con el fundador de la lengua alemana: Lutero habría llevado, decía el propio Rosenzweig, la cultura alemana a su significado histórico-mundial al traducir la Biblia²⁴. Derrida recoge las dudas de Scholem sobre la viabilidad (tras la catástrofe) de aquella traducción, y formula por su parte la sospecha de que esa operación haya resultado un *cenotafio*, una cripta funeraria sin cuerpo, el fracaso absoluto de la traducción: lengua de acogida sin vida, y sustracción del cuerpo de la lengua traducida. Ahora bien, y ésta sería mi reserva a esa reserva, o mi pregunta: ¿cómo habría podido adherirse *sans réserve* al alemán alguien que pretende, por así decirlo, enmendarle la plana al fundador de la lengua alemana, y además, nada menos que repitiendo la operación traductora de éste, y además desde una relación completamente diferente con la lengua sagrada traducida? Incluso en la hipótesis scholemiana de un «fracaso» de la traducción de la Biblia por Buber y Rosenzweig, la tarea como tal de los traductores desmiente ya el diagnóstico de una adhesión al alemán, de una perfecta simbiosis judeo-alemana (a la que sí habría cedido, al parecer, Hermann Cohen: el filósofo crítico neokantiano *par*

Sobre esta lectura de Paul Celan, irreductible a la apropiación hermenéutica, remito a mi «Ruinas, chiboletes, prótesis», in *Cuaderno Gris*, 3 «Derrida y Gadamer», 1998, pp. 121-133.

23 F. Rosenzweig, «Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Yehuda Halevi», reeditado como «Introducción» in *Gesammelte Schriften 4. Sprachdenken im Übersetzen. 1. Band 1*, Nijhof, 1983, p. 10. Cf. también Martin Buber and Franz Rosenzweig, *Scripture and Translation*, Indiana University Press, 1994.

24 Sobre el tema inmenso de la traducción alemana de la Biblia, emprendida por Rosenzweig en colaboración con Martin Buber a partir de 1922, y que éste último pudo sólo culminar en 1961, se consultarán los importantes ensayos bíblicos recogidos en la sección última de *Zweistromland: Gesammelte Schriften*, cit., pp. 713 y ss. Y naturalmente los materiales y comentarios de aquella colaboración, recogidos en el segundo volumen de la cuarta sección de esa edición, bajo el título *Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift*. El juicio de Scholem sobre esa «revisión» de la traducción clásica (nunca mejor dicho) de Lutero, entre la admiración y la distancia, puede consultarse en *Le messianisme juif*, Calman-Levy, 1974, pp. 441 y ss.

excellence habría acatado lo Germánico como un dogma religioso²⁵). En suma, el francés *colonizado* de Argelia no sería tan esencialmente diferente del alemán intensamente clásico del admirador rendido de Lessing y Goethe que fue Rosenzweig, no al menos por lo que se refiere a los *recursos* que uno y otro podrían proporcionar a todo o a cualquier judío en su relación de exilio en la lengua. Segunda observación del judío argelino de finales de siglo al judío alemán de principios de siglo: que éste habría *atenuado* la desapropiación de la lengua atribuida al pueblo judío al recordar dos lenguas «judías» *efectivamente habladas*, a saber, el judeo-español y el yiddish. Y ante esto lo que en suma opone Derrida es el hecho de que ya no es posible ese «recurso» de apropiación de lengua, o más localmente, que el «judeo-español» había ya desaparecido en la Argelia de los años treinta. La *tercera* observación concierne a la *oración* como ámbito propio de la lengua propia: ésta estaría ausente de la vida cotidiana, según el de Cassel, pero no por haberse apagado como lengua muerta, sino por giro a lengua sagrada. Y es que sólo en ésta puede el judío rezar. En la oración, pues, el judío tendría al fin su lengua propia. De nuevo Derrida ve aquí un «recurso» de atenuación de la inapropiable diferencia del judío en el habla. Remitiéndose a su experiencia, obviamente datada y localizada, subraya que la lengua sagrada, aunque pronunciada en la oración, apenas era ya comprendida en sus años de formación. Ahora bien, ¿tan diferente es esa situación de la que se resume en estas palabras: «La santidad de la lengua sagrada, en la que tan sólo puede rezar, no deja a su vida echar raíces en el suelo de una lengua propia»²⁶?

—De manera que tanto para el judío alemán de la República de Weimar como para el judío francés argelino del régimen de Vichy rezar sólo se podría en lengua extraña, constitutivamente extranjera, inaccesible en el límite, siempre en algún punto no comprensible. Puedo oír el coro de protestas, una legión de teólogos cristianos que reivindican la «profundidad» de la oración en la lengua materna²⁷.

—Esto nos llevaría a una última reserva, tras las tres anteriores concernientes a la presunta atenuación por Rosenzweig de la diferencia judía: la reserva (pero a decir verdad apenas declarada en ese pasaje de *Monolinguisse de l'autre* que tenemos a la vista) ante la abierta declaración de complementariedad de judaísmo y cristianismo que *La Estrella de la Redención* propone, y nada menos que como reflejo de una escisión que se habría producido en la Verdad eterna misma.

—Puede uno imaginar en este punto una sintonía de fondo con la inquietud de Scholem en su ensayo de 1930 sobre Rosenzweig: la envergadura de la «construcción mística» de éste (pero no es seguro que esa expresión sea hermenéuticamente válida) la hace comparable a la *Guía de perplejos*; pero su manera de enfocar la dualidad judeo-cristiana dejaría al lector, dice el teórico sionista, en un *non liquet* inasumible²⁸.

—Se estaría tentado de asociar ese «no está claro» a la inestabilidad de la indecidibilidad. Esta se haría por lo demás más compleja en el pensamiento de la Diferencia toda vez que al altercado judeo-cristiano habría que añadir una permanente inquietud sobre la «esencia» del judaísmo tras las experiencias del siglo. Una interminable renovación de la «cuestión judía» parece un elemento irre-

25 Cf. Franz Rosenzweig. «Deutschum und Judentum», in *Zweistromland*, Nijhof, La Haya, 1984, p. 173. Y cf. también el importante balance incluido en la «Introducción a los *Escritos judíos* de Hermann Cohen» (trad. Miguel García Baró), in M. Beltrán, J.M. Mardones, Reyes Mate, eds., *Judaísmo y Límites de la Modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 1998.

26 *La Estrella de la Redención*, p. 360. Y sobre los riesgos inherentes a la «oración solitaria de un alma solitaria» y los «tiranos del Reino de los cielos», en suma la crítica de la oración como iluminación y precipitación, véase, pp. 321 y ss.

27 Pero cf. la perspectiva sobre «modernidad y liturgia» in Catherine Pickstock, *After Writing. On the Liturgical Consumption of Philosophy*, New York, Blackwell, 1997.

28 G. Scholem. *Le messianisme juif*, cit., p. 452.

ductible en los escritos últimos de Derrida (especialmente en *Mal de archivo*, en *Fe y saber*, en *Políticas de la amistad*, en *Adiós a Emmanuel Lévinas*, en *Dar muerte*). En el centro de esa inquietud habría que situar el gran problema del *sacrificio*. La definición menos imprecisa de la estructura aporética de la religión sería: *elipse del sacrificio*, un movimiento que requiere, pues, dos fuentes o dos centros, el de lo santo indemne y el de la violencia sacrificial: «la ley dividida, el *double bind*, y asimismo el doble foco, la elipse/elipsis o la duplicidad originaria de la religión, es que la ley de lo indemne, la salvación de lo salvo, el respeto púdico de lo que es sacrosanto (*heilig, holy*) exige y excluye a la vez el sacrificio, a saber, la indemnización de lo indemne, el precio de la inmunidad. Por consiguiente, la autoinmunización y el sacrificio del sacrificio. Este representa siempre el mismo movimiento, el precio que hay que pagar para no herir o dañar a lo otro absoluto. *Violencia* del sacrificio en nombre de la no-violencia. El respeto absoluto ordena, en primer lugar, el sacrificio de sí mismo, del interés máspreciado»²⁹. Derrida parece situar toda posible cristología en esa *economía del sacrificio*, reconstruible precisamente desde esa perspectiva en el examen de Hegel en *Glas*, y en la lectura problemática de Kierkegaard a propósito del llamado «sacrificio de Isaac»³⁰. La cinta está a punto de terminar. Nuestras inconclusiones, por no decir nuestras confusiones, harán reír a algunos, como a aquellos «pedagogos de mal agüero» que aparecen al final del *Lisis*. Apenas podremos dejar indicado que quizá una cristología decididamente emancipada de todo zócalo hegeliano podría emanciparse de la violencia sacrificial, del concepto dialéctico-especulativo del «sacrificio de sí», y abrirse al don puro que imanta el deseo de la escritura de Derrida, a esa otra vuelta de tuerca (así en las páginas abismales de «La littérature au secret», in *Donner la mort*) que sería el secreto del amor jurado en secreto («entre dos singularidades absolutas») de Dios al alma, en el Perdón, y en un momento en que Perdón parece ser ese nombre último de Dios del que daría testimonio, en secreto, la literatura, tras la desacralización total del mundo.

29 *La religión*, cit. p. 84.

30 Cf. *Donner la mort*, Galilée, 1999, espec. pp. 114 y ss. Los textos de *Glas* relevantes están señalados en la nota de la p. 130. Sobre el tema del sacrificio en sentido cristiano o presuntamente cristiano, y desde una perspectiva psicoanalítica es importante «'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet», in *Points de suspension*, Galilée, 1992. Cf. John Caputo, «Instants, Secrets, and Singularities: Dealing Death in Kierkegaard and Derrida», in Martin Matustik and Merol Westphal, *Kierkegaard in Post/Modernity*, Indiana Univ. Press, 1995.