

La compulsión de revelación

Catherine Malabou¹

Este título no anuncia ni un tema ni un hilo conductor. Un motivo más bien, destinado a circular de manera difusa en el texto para aclararse, así lo espero, más tarde. Al final de una larga pregunta—de un haz de preguntas— que quisiera dirigir a Jacques Derrida; preguntas² que aspiran todas, a su manera, al estatus y a la definición de un *caso*.

¿Qué es un caso? Uno de los textos que componen la obra *Difficil Liberté*, de Lévinas, se titula “El caso Spinoza”.³ Está consagrado a los vínculos por lo menos complejos que el pensamiento de Spinoza mantiene con el judaísmo. Propongo copiar el subtítulo de mi exposición sobre esta fórmula e interrogar el caso a partir de eso que bien podría llamarse,

¹ Este texto formó parte de una serie de conferencias pronunciadas en el Coloquio “Questions pour Jacques Derrida”, realizado en el Centre Communautaire de París del 3 al 5 de noviembre de 2000, reunidas luego en *Judeités. Questions pour Jacques Derrida* (Galilée, Paris, 2003), bajo la dirección de Joseph Cohen y Raphael Zagury-Orly. La “doble posibilidad” que pretendía abrir el Coloquio era, a la vez, la de comprender y cuestionar lo que se entiende bajo el término “judaísmo”, así como abordar el vínculo (“si lo hay”), entre *la escritura* de Jacques Derrida y las “judeidades”. El encuentro no pretendía circunscribir y *asegurar*, clausurando en una identidad simple y cerrada, los potenciales vínculos que pudieran existir entre el “ser-judío” y la deconstrucción. En el espíritu de la deconstrucción (“siempre inscrita en la tensión misma de lo indefinible”), se procuró más bien “mantener en la indecisión y en la aporía sus términos”. Este texto que elegimos traducir (p.p. 205-217) aborda pues el vínculo entre Derrida y las “juedidades” tomando como eje central la escritura, a la que aborda “de manera oblicua” [N. de la T.]

² El término en francés es aquí “question”. Al igual que en Derrida, para mejor interpretar el sentido de este texto, cabe mantenerlo en su doble acepción de “pregunta” y “cuestión”, sobre todo si se trata, como indica Malabou, de “constituir un *caso*” [N. de la T.]

³ Ed. española *Difficil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*, 2º Ed. Lilmod, Buenos Aires, Trad. Manuel Mauer. Capítulo “El caso Spinoza”, p. 161-167 [N. de la T.]

aquí también, “el caso Derrida”. “La compulsión de revelación”, entonces, el “caso Derrida”.

Dado que el encuentro con Spinoza me parece inevitable, quisiera abrir mi propuesta con la exposición de un conocimiento que yo clasificaría voluntariamente entre aquellos que la filosofía llama “conocimiento de oídas”. He oído que Jacques Derrida sería un “pensador judío” (no sé si hay que escribirlo entre comillas o en una sola palabra, como una suerte de caso, precisamente, de caso de especie), debido a aquello que podríamos llamar su *obsesión gramatológica*: redefinición revolucionaria de la escritura, afirmación de que la escritura comprende la palabra, pulsión de escribir en fin, de escribir interminablemente, libro sobre libro, como para interpretarse infinitamente a sí mismo. He oído decir igualmente que el judaísmo sería “una religión de la escritura”: atención prestada a la letra, movimiento de la interpretación incesante todavía, desafío y libertad del *PARDES*. Podría pues por así decir también, *cqfd*,⁴ que la obsesión gramatológica de Derrida sería el síntoma mismo de su judeidad.

El conocimiento “de oídas”, como lo afirma el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, es “forzosamente incierto”.⁵ De hecho, el enunciado “Derrida es un pensador judío” es también forzosamente incierto, y entonces, en este sentido, inaceptable. Pese a todo, el conocimiento de oídas es un conocimiento. Imperfectamente, él entiende y da a entender alguna cosa, de allí su nombre. No pretendo recuperar aquí aquello que él percibe, lo que sería desde ya, desde el punto de vista de Spinoza mismo, una empresa imposible. Querría simplemente formular, a partir de él y contra él, preguntas que espero más precisas a propósito de la escritura y la judeidad.

Comenzando por ésta: ¿de qué manera la Escritura con una E mayúscula, la Escritura santa, es tocada por la partición gramatológica, es decir, por la partición operada en *De la Grammatologie*,⁶ entre la archi-

⁴ Abreviatura para “Ce qu’il fallait démontrer” (“lo cual habría que demostrar”), frase utilizada para expresar la conclusión de un razonamiento matemático [N. de la T.]

⁵ Spinoza, B., *Traité sur la réforme de l’entendement*, en *Oeuvres*, vol. I, tr. C. Appuhn, París, Garnier-Flammarion, 1964, sect. 26. Tr. al español, *Tratado sobre la reforma del entendimiento y otros escritos*. Tecnos, Madrid, 2007 [N. de la T.]

⁶ *De la Grammatologie*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1971. Primera Ed. en español tr. Oscar del Barco [N. de la T.]

escritura y la escritura en sentido corriente? Otra pregunta surge enseguida, que hace eco a la primera: ¿es la Escritura, tanto en su concepto como en su cuerpo, un *caso* de la escritura?

Un caso, esto se entiende en dos sentidos contradictorios que deciden sobre la significación misma de mis preguntas. Primeramente, la Escritura ¿no es ella más que un caso de la escritura, cae bajo su ley, no es más que una versión, particular pero reductible, de la concepción metafísica de la escritura, simple transcripción de la palabra hablada [*parole*]? Si es así, ¿es deconstructible *como ella*? O bien, ¿es la Escritura *el* caso de la escritura en sentido corriente, un caso irreductible a la ley –en el sentido en que decimos, en francés, “es un caso”– no teniendo en común con ella más que el nombre, lo que es ya bastante, lo que es también bien poco? Tercera pregunta: cuando digo la Escritura en singular, ¿es para reducir el plural (las Escrituras)? ¿No conviene por el contrario distinguir, en el seno de la Escritura, bajo los títulos de Viejo y Nuevo Testamento, dos *casos* o dos *regímenes* de escritura, que no movilizarían el mismo concepto de la escritura?

Finalmente –cambio de tonalidad, pero no de registro– ¿qué hace Jacques Derrida cuando se refiere a la Escritura (singular-plural)? ¿Hace simplemente referencia, como hacemos referencia a un autor, a un texto, filosófico o de otro tipo, o más bien se confía [a ella] de manera particular? La Escritura –singular-plural– ¿es ella *un* caso (*el* caso) de su escrúpulo referencial, busca un apoyo de otro orden que aquél de la protección del comentario?

Para intentar no ya responder a estas preguntas, sino al menos formularlas más claramente, volveré hacia uno de los textos de Derrida que más me ha sorprendido, en vistas del problema que nos ocupa aquí, y que tiene por título *Un ver à soi. Points de vue piqués sur l'autre voile*.⁷ En este texto, Derrida habla de su tallith, el chal de oración de los judíos.⁸

⁷ Texto que hace eco a aquél de Hélène Cixous, *Savoir*, todos publicados en *Voiles*. [...] Traducción al castellano de Mara Negrón, “Un ver(me) de seda. Puntos de vista respuntados sobre el otro velo”, en *Velos*. Siglo XXI, México, 2001 [N. de la T.]

⁸ Podríamos preguntarnos por otra parte si la protección, el apoyo que busca desde la Escritura no es justamente el de un chal, que envuelve y bendice a su portador.

Una nota reenvía a un pasaje del Antiguo Testamento que informa qué es un tallith. Se trata de un chal de lana a rayas. Estas últimas deben ser cruzadas con un hilo azul: «en los *Números* (15, 38-39), podemos leer: “Iaveh habla a Moisés, diciendo: ‘habla a los hijos de Israel y diles que se hagan una franja en los faldones de sus hábitos durante sus generaciones y que pongan sobre la franja del faldón un hilo de púrpura violeta, ésa será vuestra propia franja...’” (tr. Dhorme)». Después de haber ofrecido otra traducción de este pasaje,⁹ Derrida concluye así: “En sus *Nuevas lecturas talmúdicas*, aparecidas pocos días después de su muerte, Lévinas interroga este pasaje, entre otros, para elaborar la pregunta [o cuestión]: ¿quién es sí mismo? ¿Qué es el “sí”, el “sí mismo”, el “en cuanto a sí”?»¹⁰ Es decir, parafraseo, ¿qué es un caso, quién es el caso, qué es ser un caso?

El cuerpo del texto al cual reenvía esta nota cuenta la historia —es una verdadera historia, en efecto— del chal de plegaria de Derrida, de su chal *propio*:

El chal mío. El mío fue blanco primeramente, completamente blanco, solamente blanco, virgen y sin esas rayas negras o azules que se imprimen, me parece, sobre todos los talliths del mundo. Ese era en todo caso el único tallith blanco de la familia. Me fue dado por el padre de mi madre, Moïse. Como en signo de elección, ¿pero por qué? ¿Por qué a mí? Yo digo que *era* blanco pues con el tiempo devino un poco amarillo. No sé por qué, después de haber abandonado la casa de El Biar donde lo había dejado, mi padre me lo tomó prestado por algunos años. Es verdad que él todavía tenía ocasión de llevarlo, y que le hizo cruzar el Mediterráneo en el momento del éxodo. Luego de su muerte, yo lo tomé como si lo heredara por segunda vez. No lo llevo casi nunca (¿es una buena palabra, *llevar*? ¿Llevamos cosas como ésta? ¿Necesita ella ser llevada? ¿No nos lleva ella antes de llevarla nosotros?). Pues yo no lo llevo más. Poso simplemente mis dedos o mis labios, casi todas las noches, salvo cuando

⁹ Aquella de Chouraqui: «I h v H dice a Moisés para decir: / “Habla a los Benéi Israel y diles:/ Que se hagan una franja/ en los faldones de sus hábitos para sus ciclos/ Que le den a la franja del faldón una trenza de índigo...”»

¹⁰ Derrida, J., *Un ver à soie*, p. 45, nota 15 (pág. 54 de la edición española, nota 15 [N. De la T.]

viajo al fin del mundo, así como sobre un animal que me espera, bien escondido en su guarida, en la casa, él no viaja nunca. Yo lo toco sin saber qué hago, sin saber sobre todo a quién me encomiendo, sin saber a quién rindo gracia. Pero para saber al menos dos cosas que evoco aquí con la intención de que aquellos que son extranjeros (escuchen esta paradoja: todavía más ignorantes, más extranjeros que yo), a la cultura del tallith, esta cultura del chal y no del velo: la *bendición* y la *muerte*".¹¹

A este pasaje –es decir tanto a sus notas como a su cuerpo– yo quisiera conferirle el valor de un *esquema*. Por este nombre de esquema, introduzco aquello que es de hecho el verdadero objeto de mi propuesta y que orienta todas las preguntas que he formulado al comienzo. El esquema, tal es en efecto la cuestión, que abriga siempre el problema del caso. Hablando del esquema, por supuesto evoco a Kant, extraño cómplice aquí, que fue también considerado, en muchos aspectos, en el seno de una tradición activa de Hegel a Lévinas, como “un pensador judío”.

Partamos de la definición mínima de esquema como operación de sensibilización del concepto y proceso de mediación entre el pensamiento y lo sensible, es decir también entre lo universal y lo particular. Por definición mínima, entiendo de hecho una definición residual o sintética. Pues aquello que es problemático con el esquema, es que él es a la vez la ley y el caso de su propia ley. Presentado en efecto como el mecanismo paradigmático de toda sensibilización del concepto en la primera *Crítica*, deviene, en la tercera, un caso de la hipotiposis con el tipo de la razón práctica, después la alegoría, el símbolo, el tropo en general, la escritura finalmente. Ahora bien, como la posibilidad misma de la hipotiposis deriva de la forma esquemática, de ello resulta que no sabremos jamás, cuando hablamos de esquema en general, si hablamos del caso o de la ley, ni tampoco sabemos si hablamos según la letra o según el espíritu. El esquema: caso y ley a la vez.

Este extracto de *Un ver à soie* tiene valor esquemático primero porque permite introducir sensiblemente la cuestión de la pertenencia del indivi-

¹¹ Derrida, J., *Un ver à soie*, p. 45-46. El fragmento corresponde a las Págs. 53-54 de la edición española. He optado por traducir directamente del original todos los pasajes de *Un ver à soie*, y no por transcribirlos de la traducción de M. Negrón, con cuya traducción en ocasiones difiero [N. de la T.]

duo, del caso Derrida, al judaísmo: “mi chal mío”, *mi tallith*. Este texto esquematiza de hecho el vínculo de dos esquemas: aquél del “yo/mi” por una parte (decir “yo/mi” en efecto, ¿no es siempre ya decir “yo soy un esquema”, “yo” es un esquema)? Hegel declara, en la *Fenomenología del espíritu*: “La singularidad es el puro esquema”,¹² aquel del judaísmo por otra parte. El judaísmo se ve aquí nombrado, por la gracia de una metáfora, luego de una hipotiposis más, “cultura del chal”. Un yo reconoce su pertenencia a una tradición, testimonia de su herencia, de su deuda para con el padre que le ha dado el chal.

Esta primera escena es enseguida y de inmediato redoblada por otra operación de esquematización. La cultura llamada del chal es explícitamente confrontada, sino opuesta, a otra cultura, aquella del “velo”: “el judaísmo es una cultura del chal y no del velo”.

La “cultura del velo” es otra hipotiposis, otro esquema que figura, por condensación, aquello que el conjunto del texto *Un ver à soie* presenta como una herencia *otra*, aquella que constituye la “tradición occidental”, esa filiación que, de Platón a Heidegger pasando por Freud, piensa la verdad como juego de velos (velo y develamiento –*aletheia*) y la comprende como revelación de la Cosa misma. De allí, la “cultura del velo” esquematiza la tradición metafísica en su conjunto.

¿Cómo comprender «cultura del chal y no del velo»? En otro pasaje de *Un ver à soie*, Derrida afirma que cualquier cosa, en la “cultura del chal”, es decir en el judaísmo, conmociona precisamente a la metafísica, estremece «desde el fondo de un hueco toda la historia, y hasta el sentido de la palabra “historia”», que no sería “ni una historia de velo, del velo a levantar o a rasgar”, y “no prometería ni la Cosa ni el Falo ni la Muerte [...] los que de un golpe se darían a ver, en un último golpe de teatro, en el instante de una revelación o de un develamiento, ni un teorema envuelto de un sudario o de pudor, ni *aletheia*, ni *homoiosis*, ni *adaequatio*, ni *Warheit*, ni *Entüllung*, ni *Unverborgenheit* [...], sino otra figura infigurable, más allá de todo santo sudario, el secreto de un rostro que no es igualmente un

¹² Hegel, F., *Phénoménologie de l'esprit*, tr. Jean Hyppolite, Paris, Aubier 1939-1941, t. I, p. 200-201. Ed. En español *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Trd. W. Roces, 1966.

rostro si el rostro cuenta la visión en una historia del ojo”.¹³ La cultura del chal es aquella que prohíbe, de alguna manera, que esperemos el develamiento. Este develamiento del cual Derrida se dice así: “Si supieran como me siento cansado de estas revelaciones y develamientos”,¹⁴ confiesa. Mientras que él viaja al fin del mundo –*Un ver à soie* se presenta en efecto como un texto escrito en un avión– el filósofo presenta la inminencia de aquello que él llama un *verdicto*. Un *verdicto* que, precisamente, no develará nada, que permanecerá infinitamente inminente y no revelará ninguna otra cosa que la *différance* misma del *verdicto*: “plazo (y entonces *caso*) de un *verdicto* que no sea [...] más la revelación de una verdad, un *verdicto* sin verdad [...] que no sea tomado más en el pliegue o en el despliegue de un velo”.¹⁵

Un tal *verdicto* es un acontecimiento que, al mismo tiempo, no llega; promesa del arribante absoluto, aquél que no vemos venir desde el horizonte sin horizonte de aquello que *Espectros de Marx* denominaba ya lo “mesiánico”, lo cual no puede pertenecer a la cultura del velo.¹⁶

El judaísmo y la judeidad, fenomenalizados por la figura esquemática del chal, aparecen entonces como aquella disidencia, esa turbulencia que una cierta comprensión del *verdicto* produce en el seno de la economía general de la verdad. La lasitud del velo sería de algún modo la *Stimmung* no existencial por donde el Yo aprendería, se aprendería que él es judío.

Velo-chal: hay que desplegar todavía su poder esquematizante. En el fondo, el velo y el chal son dos figuras esquemáticas de la escritura, dicen dos regímenes del tejido, es decir, dos modos del texto. Y remarcamos que todas las referencias que sostienen, en *Un ver à soie*, los pasajes consagrados al chal, son referencias al Antiguo Testamento. Hay que preguntarse qué vínculo mantienen los dos tejidos, los dos textos, chal y velo: su diferencia, ¿es o no reductible? Lo cual reconduce a la pregunta inicial: la Escritura, ¿es un caso de la escritura? El chal, ¿es un caso del velo? ¿No es más que un caso o es por el contrario irreductible a su ley?

¹³ Derrida, J., *Un ver à soie*, p. 34.

¹⁴ *Ibíd.* p. 19

¹⁵ *Ibíd.* p. 40

¹⁶ Derrida, J., *Spectres de Marx*; en particular p. 56 *sq.* Tr. española *Espectros de Marx*. Tr. C. de Peretti y J.M. Alarcón. Trotta, Madrid, 1995. [N de la T]

Todo lleva a concluir la irreductibilidad. Todo conduce a afirmar que en el tejido, el texto de Derrida, la Escritura [es] falsa compañía del concepto corriente de escritura. Si la comprensión metafísica del concepto de escritura implica en efecto que la escritura puede levantarse como un velo sobre el sentido revelado en su desnudez, entonces la Escritura guarda un vínculo fallido con su nombre. Pues el chal, que es la Escritura misma, se encuentra originariamente enrollado alrededor de aquello que protege, no le preexiste y no puede entonces ser desatado, no puede caer, es un chal literal, un esquema más viejo que aquello que él esquematiza, más antiguo que el concepto o el sentido. La Escritura, leída como veredicto y a partir del veredicto, permanece infinitamente inminente y no puede entonces pretender jamás anularse como escritura. En este sentido, la Escritura deconstruye siempre ya la escritura y duplica la metafísica de esta extremidad dividida, fracturada, no suturable, que reconduce el sentido al principio del tejido.

Podrían entonces llamarse “judíos” a los procesos de resistencia a la lógica del velo y del develamiento, a la insistencia sobre la literalidad del chal, es decir, sobre la irreductibilidad de la letra. Podría entonces ser llamado “judío”, para y en Derrida, el reconocimiento del infatigable espesor de un secreto, un secreto que no podemos jamás levantar como a un velo y que no puede sino complicarnos infinitamente la soledad.

Pero, ¿quién decide? ¿Quién da el chal? ¿Quién o qué es el que asigna a un yo su ipseidad judía? «No decimos “mi chal mío” más que para obedecer la orden de Iaveh. Y para comenzar a preguntarse: ¿quién soy yo mío, quién ha dicho ya “heme aquí”? ¿Qué es el sí?». ¹⁷ Nosotros esperamos una respuesta: el Yo judío es *elegido*. Testimonia la posesión del chal. Ahora bien, el texto, en el momento mismo en el que permite concluir con una definición de la judeidad como alianza con un cierto régimen del tejido, en el momento mismo en el que parece considerar la judeidad como un cierto poder destructor, un cierto don de la deconstrucción, el texto de *Un ver à soie*, entonces, hace temblar el concepto mismo de elección: “[Mi tallith] me fue dado por el padre de mi madre, Moïse. *Como* en signo

¹⁷ Derrida, J., *Un ver à soie*, p. 45

de elección. ¿Pero por qué? ¿Por qué yo?”.¹⁸ La elección no puede ser dicha más que siendo herida por la sospecha o por la restricción del “como si”.

La alianza marcada por el chal supone y acuerda la elección. Al mismo tiempo, bien pudiera ser que el veredicto infinitamente esperado venga precisamente a amenazar, es decir a arruinar, la elección misma.

Es solamente entonces, en este punto de mi recorrido, que puedo justificar mi insistencia sobre el esquema. El esquema, comprendido como ley de toda hipotiposis, esta ley de la cual ella misma es un caso, designa desde Kant la penetración informante, la forma misma del dar-recibir, de dar y de tomar, que otorga la ipseidad, que permite al caso –aquí al yo– recibir y formar a la vez su identidad. Si el concepto kantiano de esquema ha conocido una tal fortuna, y en esos lugares en donde nunca lo esperaríamos, a saber, en particular, en el pensamiento de la religión revelada, ¿no es [acaso] porque permite nombrar el punto más sensible de la economía de la revelación, a saber, la instancia mediadora, la figura o la forma particulares por las que la Ley y la Palabra son dadas, transmitidas, interpretadas? ¿No es porque permite al mismo tiempo circunscribir la figura particular de la ipseidad que las recibe y las toma? La lucha que siempre han sostenido los tres grandes monoteísmos ¿no encuentra siempre su fuente en el debate sobre la determinación, el rol y la modalidad del esquema revelador? Y si nos atenemos al vínculo entre judaísmo y cristianismo, ¿cómo no medir toda la distancia que separa el esquema, judío, de *elección*, de aquel cristiano y eminente de la cultura del velo, de la *encarnación*?

Ahora bien, esta distancia entre los dos esquemas no deja de tensar el texto de Derrida. Y no solamente el texto de *Un ver à soie*, por supuesto, sino tantos otros, todos quizás, al menos todos aquellos que se presentan como “autobiográficos”. La distancia tensa el texto, que mide la incompatibilidad de los dos esquemas. Pero más ella lo tensa, más ella misma disminuye. *La distancia disminuye*; subrayemos por otra parte que *Un ver à soie* abre con el motivo de la disminución, bajo el sentido de la palabra “disminuir” en el

¹⁸ *Ibíd.* Yo subrayo.

tejido o en el punto.¹⁹ Me parece poder afirmar que la elección es uno de los motivos filosófico-religiosos con los que la deconstrucción se las toma a fondo, de lo más violentamente, precisamente porque está apasionadamente atada a ella. La incerteza que pesa sobre el sentido de la elección, el suspenso, el síncope de la elección forman quizá los puntos, los estiletos, que inquietan y cortan más profundamente la autobiografía derridiana, su yo o su sí. Inquietud que se nota en particular por la intervención, tan frecuente en los textos, de la figura de este profeta que se parece muy de cerca a Cristo.

Como en signo de elección. *Como si* yo fuera elegido. La cultura del chal, esquema de una cierta escritura, no se destina simplemente, no tan simplemente como podríamos creer, a su destinatario. Lo testimonia ese chal blanco, herético porque blanco, sin marcas, sin trazos, sin bandas (elección en la elección, ninguna elección en absoluto). ¿Por qué blanco? ¿Y por qué yo? Más adelante, Derrida pregunta: “La literalidad del tallith, la mía ¿[es ella] irreductible?”²⁰

La cultura del chal está evidentemente contaminada –“la contaminación, escribe Derrida, está en todas partes”– por la cultura del velo. Un yo, una ipseidad, aún literalmente asignadas, ¿pueden evitar en efecto *interiorizar*, es decir *encarnar*, esta asignación misma? ¿Pueden distinguir, como lo hacía San Pablo, la circuncisión según la letra –aquella del cuerpo o de la carne– y aquella del corazón, según el soplo y el espíritu, es decir según el sentido? ¿Podemos resistirnos al Nuevo Testamento? *Un ver à soie*, inevitablemente, proviene de Pablo. ¿Podremos alguna vez mantener rigurosamente aquello que Lévinas llama una “fraternidad sin filiación” entre las dos culturas, judía y cristiana, es decir, en particular, entre los dos esquemas de la elección y de la encarnación, entre la letra y el espíritu, entre la Escritura y la escritura?

¹⁹ “Recuerdo de infancia: levantando los ojos por encima de sus hilos de lana, sin interrumpir ni detener el movimiento de sus dedos ágiles, las mujeres de mi familia, decían a veces, me parece, que había que *disminuir*. No deshacer, sin duda, sino disminuir, a saber, yo no comprendía nada entonces de esa palabra pero estaba intrigado por demás, es decir enamorado, de que hubiera que proceder a la *disminución* de los puntos, o reducir mallas de un trabajo en curso”. Derrida, J., *Un ver à soie*, p. 25.

²⁰ *Ibíd.* p. 27.

Es en este momento del análisis que hay que plantearse la posibilidad de un “caso Derrida”, un caso Derrida bien cercano, aunque no idéntico, al caso Spinoza, ese traidor de la elección, ese rompedor de esquemas. En *Difícil libertad*, Lévinas reconoce que existe una traición de Spinoza:

Compartimos íntegramente el parecer de nuestro admirable y añorado amigo Jacob Gordin: hay una traición de Spinoza. En la historia de las ideas, subordinó la verdad del judaísmo a la revelación del Nuevo Testamento. En rigor, dicha revelación queda superada por el amor intelectual a Dios, pero el ser occidental comporta esta experiencia cristiana, aunque más no sea como etapa.

A partir de allí salta a la vista el rol nefasto de Spinoza en la descomposición de la *intelligentzia* judía, aun cuando para sus representantes, como para el propio Spinoza, el cristianismo no es más que una verdad penúltima; incluso si la adoración de Dios en espíritu y en verdad debe todavía superarlo. El reconocimiento de los Evangelios como una etapa inevitable en el camino de la verdad tiene hoy en día más importancia que la profesión del credo. Judaísmo que prefigura a Jesús: por esta vía, el spinozismo condujo al judaísmo no religioso a realizar un movimiento al cual el judaísmo religioso se había opuesto durante diecisiete siglos. Son muchos los intelectuales judíos alejados de cualquier creencia religiosa para los que la figura de Jesús representa la culminación de las enseñanzas de los profetas...²¹

Sería obviamente infundado reprochar a Derrida subordinar la verdad del judaísmo a la verdad de la revelación neotestamentaria. Pero el esquema de la contaminación, más originario que ningún otro, ¿no viene necesariamente a alterar, traicionar incluso la pureza del esquema judío –elección interiorizada, encarnada, muy a su pesar?

[Ese chal] yo no lo llevo más. Yo poso solamente mis dedos o mis labios, casi todas las noches, salvo cuando viajo al fin del mundo, pues como un animal él me espera, bien escondido en su guarida, él no viaja

²¹ Lévinas, E., “Le cas Spinoza”, en *Difícil libertad*, *op. cit.* 144-145. He optado por transcribir estos pasajes de Lévinas de la traducción al español de Manuel Mauer de *Difícil libertad*. Lilmod, Buenos Aires, 2º Ed. p.163 [N de la T]

jamás. Lo toco sin saber lo que hago ni lo que pregunto entonces, sin saber sobre todo a quién me encomiendo ni a quién rindo gracia.²²

Las notas de este extracto, ya lo he dicho, se refieren al Antiguo Testamento. Ahora bien: ¿qué hace aquí ese yo refiriéndose a la Escritura, completamente solo, sin saber, según su propia confesión, qué es lo que hace, sin otra meditación que la trópica, sin el auxilio de las autoridades religiosas, dándose la libertad de leer y de interpretar solo, autorizándose así a faltar a la regla? ¿No aplica él ya, sin saberlo quizá, el método spinozista llamado “de la sola Escritura”, *Scriptura Sola*, que no requiere precisamente del esquema de la elección? “Los hebreos, escribe Spinoza en el *Tratado teológico-político*, no son más queridos de Dios que las otras naciones”.²³ Prosigue:

Concluimos entonces (puesto que Dios es igualmente propicio a todos y que los Hebreos no han sido elegidos de Dios más que en aquello que concierne a la Sociedad Temporal y al Estado) que un individuo judío considerado solo [...] no posee ningún don de Dios que lo ponga por debajo de los otros y que no hay ninguna diferencia entre él y un Gentil.²⁴

Cuando Derrida se refiere a la Escritura, ¿no lo hace siempre suponiendo que él tiene también (como todo el mundo) el poder –no electivo– de comprenderla a partir de ella misma, a partir de ella sola? ¿Qué su “luz natural” basta para interpretar el “como si” de su elección y le permite dirigir su plegaria a un Dios que, como aquél de la *Ética*, es un Dios sin nombre (*Deus sive natura*)? ¿De dirigirla “sin saber”, como lo dice él mismo, “a quién se dirige”?

Yo me pregunto, más en general, si *Scriptura Sola* no podría pretender, a título de mejor sinónimo, de vecino más fiel, el de “gramatología”. Lo cual tendría por consecuencia paradójica invertir el contenido del conocimiento “de oídas” enunciado al comienzo: Derrida, debido a su obsesión gramatológica, no sería *más*, al menos no completamente, un

²² Derrida, J., *Un ver à soie*, p. 46. En la primera citación de este fragmento, Malabou transcribe “Yo poso simplemente”; aquí parafrasea: “yo poso *solamente*”.

²³ Spinoza, B., *Traité théologique-politique*, en *Oeuvres*, vol. II, tr. C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 74.

²⁴ *Ibíd.* p. 75.

pensador judío. Porque si existe, como dice Lévinas sin duda con razón, una “traición” de Spinoza, ¿no es porque *Scriptura Sola* transgrede precisamente, y contra toda espera, el principio mismo del judaísmo?

En efecto, comprender la Escritura con la Escritura, sin esquema mediador, supone para Spinoza que la Escritura sea “incorruptible”, como ese chal que, si bien amarillento, permanece intacto, “animal” en efecto, es decir viviente, tocado pero sin pasar las fronteras, sin viajar jamás. Chal-analogon de esta lengua hebrea que, en la medida en que no es más una lengua elegida, permanece para Spinoza irreductible²⁵ para sus traducciones.

Sin dudas éste es el momento en el que Spinoza cree despachar el esquema que se introduce subrepticamente en él –he aquí la “traición”– el espectro (¿el esquema?) del esquema universalizante, que parece en primera instancia faltar a su pensamiento, esquema universalizante que no es otra cosa que un cierto *cristianismo*. En efecto, aquello que en la lengua hebrea es incorruptible no es la letra, sino más bien el espíritu. En la meditación paulina es inevitable. Leemos, en el capítulo III del *Tratado teológico-político*:

La conclusión de Pablo es finalmente que Dios es el Dios de todas las naciones, es decir que es igualmente propicio para todos y que todos se encuentran igualmente sometidos a la ley y al pecado, Dios ha enviado a su Cristo a todas las naciones para librarlas paralelamente de la servidumbre de la ley, de manera que los hombres no hicieran más aquello que está bien por mandamiento de la ley, sino por un decreto constante del alma. Pablo enseña pues, precisamente, la doctrina que nosotros sostenemos.²⁶

Más adelante, en el capítulo XII:

La palabra eterna de Dios, su pacto y la verdadera religión, están divinamente escritos en el corazón del hombre, es decir en el pensamiento humano.²⁷

²⁵ El adjetivo utilizado aquí es “inentamée”. “Entamer” significa mermar, cortar, “reducir” o “disminuir”, si atendemos al motivo derridiano de la “disminución” de los puntos del tejido referido por Malabou más arriba. [N de la T]

²⁶ *Ibíd.* p. 79.

²⁷ *Ibíd.*, p. 217.

Más aún:

En el origen la religión fue dada a los hombres como una ley por escrito porque entonces ellos eran como niños. Pero más tarde Moisés (Deut. 30,6) y Jeremías (31,33) predijeron que vendría un tiempo en el que Dios escribiría su ley en sus corazones.²⁸

La introducción del esquema cristiano reconduce pues la lógica del chal a aquella del velo –la letra es el velo del espíritu. De allí, podría ser que la Escritura no fuese otra cosa que *un* caso de la escritura.

¿No estamos siempre condenados a maltratar las franjas?²⁹ ¿Y no es esto lo que hace Derrida mismo confiando, a pesar de todo, en la posibilidad de comprender solo el secreto de su pertenencia, es decir, desde ya y paradójicamente, en la posibilidad de universalizar el yo o el caso? ¿No es eso lo que hace el propio Derrida, envolviendo su chal en un saco con forma de corazón?

En efecto, si descartásemos asimilar el caso Derrida al caso Spinoza, no sería más que porque Derrida mide siempre el riesgo de la contaminación de un esquema por el otro, cosa que no hace nunca Spinoza. Resta la contaminación. Resta que “esta insidiosa contaminación cristiana” –de la que habla *El monolingüismo del otro* (p. 90)– testimonia aquello que jamás tendría una pura “religión de la escritura”, ni de pura literalidad, ni de escritura automáticamente deconstructora. “No es tu agotamiento el que te salvará del velo”, reconoce Derrida en *Un ver à soie*.³⁰ Del velo, nada puede proteger absolutamente.

Sin duda hay que concluir que existe entonces, para una comunidad a la cual yo no pertenezco, una “traición de Derrida”, pensador judío sin serlo, pensador judío cada vez pero en ningún caso. Judío cada vez, pero en ningún caso, aquél que reconoce la “fatalidad trascendental del perjurio”,³¹ aquél que sabe todo lo que la gramatología debe (y no debe) al principio de la “sola Escritura”.

²⁸ *Ibid., loc. cit.*

²⁹ “Franja” adquiere aquí con mayor claridad la connotación (sugerida en el texto) de “frontera”.

³⁰ P. 22.

³¹ Derrida, J., *Le Toucher; Jean-Luc Nancy*, p. 332. Trad. al español de Irene Agoff, *El tocar*. Amorrortu, Buenos Aires, 2011. [N de la T.]

La historia no termina allí, es verdad. Hay que retomar aquí “¿Cómo no hablar?”:

Si el movimiento de esta reapropiación [es decir, en nuestro contexto, de la reapropiación cristiana, de la reapropiación por la cultura del velo, de la reapropiación *tout court*] parece en efecto irreprimible, su fracaso final no es menos necesario. Pero esta cuestión queda, yo lo concedo, en el corazón de un pensamiento de la diferencia o de una escritura de la escritura.³²

Toda escritura, E o e, queda por escribir. Eso que yo entiendo como la necesidad, por la escritura, de tomar rápidamente sus propios esquemas, como para prevenirlos, ir de algún modo más rápido que ellos, sorprender su formación llegando siempre demasiado tarde. Y ese “yo”, ese “caso” Derrida que, desde hace mucho tiempo, está comprometido en semejante curso sin apropiación ni reapropiación, ese yo, pues, judío cada vez, judío en ningún caso, cristiano cada vez, cristiano en ningún caso, se presenta a sí mismo como un extraño profeta, empujado por detrás por un estreñimiento, una necesidad *compulsivas*. Eso que Freud llama compulsión, compulsión de repetición, ¿no es de entrada esta velocidad y esta ceguera del arrebato?

¿Arrebato que no tiene tiempo de dejarse esquematizar, de atarse, que se envuelve en las vueltas y los rodeos sin figuras? La compulsión de revelación designaría esta irreprimible tendencia a revelar, a llevar el mensaje, tendencia que prohíbe a quien lo arrebatara retornar (dar la vuelta, volver), es decir, osar imaginarla.³³ *La carta postal*: “Me parezco a un mensajero de la Antigüedad, un corcel, el correo de aquello que nosotros mismos nos damos, apenas un heredero, un heredero infirme, incapaz de recibir también, de medirse con aquello que guarda, y sigo, sigo para llevarles una nueva que debe permanecer secreta, y caigo todo el tiempo” (P. 12). “Circunfesión”: “fantasma o profeta encargado en misión, pesadamente cargado de un secreto que él desconoce” (P. 238)

³² *Id.* “Comment ne pas parler: dénégations”, en *Psyché. Invention de l'autre*, p. 542. Trad. al español de Patricio Peñalver, “Cómo no hablar. Denegaciones”, en *Suplementos Anthropos*, 13, 1989, reproducido por Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997, págs. 13-58. [N. de la T.]

³³ En un sentido, *Un ver à soi* juega la *signatura* contra la *imagen*; ver en particular p. 75.

¿Y qué es, Jacques Derrida, de su imaginación trascendental? Tal sería para mí, en el fondo, la cuestión última. ¿Me respondería usted? Yo he oído en todo caso que usted trabaja actualmente sobre lo “teológico-político”. Spinoza le confía su caso, llévelo bien, nosotros esperamos, con una impaciencia compulsiva, que caiga su *traité*.³⁴

Traducción: Jazmín Acosta

³⁴ Juego de palabras entre “tratado” (*traité*) y “trazo” (*traite*). “Trait” alude también a los rasgos físicos; en especial, *a los rasgos de la cara*, a las “facciones”. Así, en el contexto de las cuestiones planteadas en torno al chal (que envuelve) y al velo (que cae), sugiero como “traducciones” posibles para esta frase: “nosotros esperamos, con una impaciencia compulsiva, que caiga “su trazo” (sus palabras, su escritura); también, y en relación con la “identidad” y/o con las posiciones asumidas, que caiga “su máscara” - *o su velo*.”