

# Los ojos de la lengua<sup>1</sup>

Jacques Derrida

Una carta inédita de Gershom Scholem a Franz Rosenzweig a propósito de nuestra lengua.

Una confesión

*Para Franz Rosenzweig, en ocasión del 26.XII.1926*

Este país parece un volcán donde bulle el lenguaje. Hablamos de todo aquello que podría conducirnos al peligro de la caída, y más que nunca de los árabes. Pero existe otro peligro, mucho más inquietante que la nación árabe, y que es una consecuencia necesaria de la empresa sionista: ¿qué ocurre con la “actualización” de la lengua hebrea? Esta lengua sagrada con la que alimentamos a nuestros niños, ¿no constituye ella un abismo que no dejará de abrirse un día? En efecto, las personas de aquí no saben lo que están haciendo. Creen haber secularizado la lengua hebrea, haberle quitado su punta apocalíptica. Pero, sin

---

<sup>1</sup> *Les yeux de la langue. Une lettre inédite de Gershom Scholem à Franz Rosenzweig à propos de notre langue. Une confession.* La primera parte de esta conferencia fue en dos periodos en Toronto en 1987 (ver la larga nota al pie de página en *El monologuismo del otro*, p. 94. La segunda parte lleva por título “Secularizar la lengua: el volcán, el fuego, las Luces”. Encontramos los trazos de un seminario dado en la EHESS, en 1986-1987 sobre “Lo teológico-político”, al interior de una serie de seminarios sobre “Nacionalidad y nacionalismo filosóficos”. [N. de la T.] Este artículo fue publicado en el *Cahier de l'Herne* dedicado a Jacques Derrida, París, 2004. En la traducción francesa de la carta de Scholem con que se inicia el artículo –carta que, por supuesto, ha sido escrita por Scholem en alemán–, me he permitido colocar entre corchetes algunos términos claves en francés, para indicar ciertas diferencias de nuestra traducción respecto de la ya publicada en el libro de Mosès que se cita al final. Los paréntesis en el cuerpo del artículo pertenecen a Derrida; los corchetes con términos en francés son nuestros.

dudas, esto no es verdad; la secularización de la lengua no es más que una *manera de hablar*, una frase hecha. Es imposible vaciarla de su carga de palabras llenas de sentido, a menos de sacrificar la lengua misma. El volapük fantasmagórico que hablamos en nuestras calles define exactamente el espacio lingüístico inexpresivo que, solo, ha hecho posible la “secularización” de la lengua. Pero si transmitimos a nuestros niños la lengua tal como nos ha sido transmitida, si nosotros, generación de transición, resucitamos para ellos el lenguaje de los libros antiguos para que pueda de nuevo revelarles su sentido, ¿no nos arriesgamos a ver un día la fuerza religiosa de este lenguaje volverse violentamente contra quienes la hablan? Y el día en que esa explosión se produzca, ¿cuál será la generación que sufrirá los efectos? En cuanto a nosotros, vivimos en el interior de nuestra lengua semejantes, la mayoría de nosotros, a ciegos que caminan sobre un abismo. Pero cuando la vista nos sea devuelta, a nosotros o a nuestros descendientes, ¿no nos caeremos en el fondo de ese abismo? Y nadie puede saber si el sacrificio de aquellos que serán anonadados en esta caída será suficiente para cerrarlo.

Los iniciadores del movimiento de renacimiento del hebreo tenían una fe ciega, casi fanática, en el poder milagroso de esta lengua. Esa fue su suerte. Pues si hubieran tenido el don de la clarividencia, nunca habrían tenido el valor demoníaco de resucitar una lengua condenada a devenir un *esperanto*. Son los mismos que continúan, aún hoy, avanzando como hechizados sobre un abismo del cual ningún sonido se eleva, y transmiten a nuestra juventud los nombres [*les sons*: los sonidos] y los signos de antaño. En cuanto a nosotros, el miedo nos embarga cuando en un discurso somos de pronto golpeados por un término religioso empleado sin discernimiento por un orador, movido quizá por una intención consoladora. Esta lengua está preñada de catástrofes por venir [*à venir*]. No puede permanecer allí donde está ahora. En verdad, son nuestros niños, ellos que no conocen otra lengua, ellos y sólo ellos, los que deberán pagar el precio de ese reencuentro que les hemos preparado, sin habérselos preguntado, sin habérselo preguntado a nosotros mismos. Llegará un día en que la lengua se volverá contra quienes la hablan. Nosotros conocemos ya tales ins-

tantes como éstos que nos estigmatizan, que jamás podremos olvidar, y en donde se nos revela toda la desmesura de nuestra empresa. Ese día, ¿tendremos una juventud capaz de hacer frente a la revuelta [*révolte*] de una lengua sagrada?

El lenguaje es nombre. Es en el nombre que está sepultada la potencia del lenguaje, en él está sellado el abismo que encierra. Por haber invocado cotidianamente los nombres de antaño, ya no depende de nosotros apartar los poderes que encierran. Una vez despiertos, se manifestarán a la luz del día, pues los hemos invocado con una violencia terrible. En efecto, la lengua que hablamos es rudimentaria, casi espectral [*fantomatique*: espectral, fantasmagórica]. Los nombres rondan [*hantent*: acosan, acechan] por nuestras frases, los escritores o periodistas juegan con ellos, fingiendo creer, o hacer creer a Dios, que todo esto no tiene importancia. Y por lo tanto, en esta lengua envilecida y espectral, la fuerza de lo sagrado parece a menudo hablarnos. Porque los nombres tienen vida propia. Si no la tuvieran, ¡ay de nuestros niños, que quedarían entonces librados sin esperanza a un futuro vacío!

Entre las palabras hebreas, todas las que no son neologismos, todas aquellas que se han sacado del tesoro de “nuestra buena y vieja lengua” están cargadas de sentido hasta estallar. Una generación como la nuestra, que retoma a su cargo la parte más fértil de nuestra tradición, quiero decir su lengua, no podrá –aún si lo desea ardientemente– vivir sin tradición. Cuando llegue la hora en que la potencia oculta en el fondo de la lengua hebrea se manifieste de nuevo, en la que el “habla” [*le dit*: el habla, lo dicho] de la lengua, su contenido, recupere su forma, nuestro pueblo se encontrará de nuevo confrontado a esta tradición sagrada, señal misma de la decisión que hay que tomar. Entonces deberá someterse o desaparecer. Porque en el corazón de esta lengua en la que no dejamos de evocar a Dios de mil maneras –haciéndolo volver así, de algún modo, a la realidad de nuestra vida– Dios mismo, a su vez, no permanecerá silencioso. Pero esta ineluctable revolución del lenguaje, donde la Voz se hará oír de nuevo, es el único tema del que nunca se habla en este país. Porque quienes se encargaron de resucitar la lengua hebrea no creyeron en la realidad del juicio al que nos someten a todos. Quiera el cielo que la ligereza con la

que nos hemos visto arrastrados por esta vía apocalíptica no nos lleve a nuestra perdición<sup>2</sup>.

Gershom Scholem

Jerusalén, 7 Teweth 5687.

Traducida del alemán por Stéphane Mosès

## I. El abismo y el volcán

Esta carta no tiene un carácter testamentario, pese a haber sido encontrada después de la muerte de Scholem, entre sus papeles, en 1985. Sin embargo, he aquí que nos llega, regresa y nos habla *después* de la muerte de su signatario. Alguna cosa en ella resuena como la voz de un fantasma.

Eso que da una suerte de profundidad a esta resonancia, es todavía otra cosa: esta voz que retorna, que pone en guardia, previene, anuncia lo peor, el regreso o la inversión [*renversement*], la venganza y la catástrofe, el resentimiento, la represalia, el castigo, he aquí que resurge en un momento de la historia de Israel que se vuelve más sensible que nunca a esta inminencia del apocalipsis. Esta carta ha sido escrita mucho antes del nacimiento del Estado de Israel, en diciembre de 1926, pero aquello que hace a su tema, a saber, la secularización de la lengua, ha sido ya emprendido de manera sistemática desde el comienzo de siglo en Palestina.

---

<sup>2</sup> Una primera traducción de esta carta al castellano es la propuesta por Alicia Martorell en el libro de Stéphane Mosès *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Existen sin embargo algunas diferencias respecto de la versión que proponemos que a nuestro juicio resultan claves a efectos de la lectura que propone Derrida. Por ejemplo, nuestra opción por traducir “*enfants*” como “niños”, en vez de privilegiar la acepción generacional de “hijos”, se fundamenta en el hecho de que en el original en alemán la palabra empleada es *Kinder* (niño), y no *Shon* (hijo). De la elección de esta palabra por parte de Scholem depende la lectura que hace Derrida, que entonces remite hacia la dimensión de la “inocencia” implicada en la figura de los niños. Otro caso relevante lo constituye nuestra decisión de traducir “*fantomatique*” por “espectral” o “fantasmagórico”, en lugar de traducirlo por “fantasía”, como propone Martorell. “Espectral” y “fantasmagórico” son, en efecto, las dos acepciones inmediatas de la palabra, más allá del sentido especial que Derrida otorga a ambos términos en éste y en otros contextos.

Tenemos a veces la impresión de que un retorno (*revenant*)<sup>3</sup> nos anuncia el terrorífico regreso de un fantasma.

Esta “Confesión a propósito de nuestra lengua” (*Bekennntnis über unsere Sprache*) ha sido pues traducida y publicada por Stéphane Mosès (que ha tenido la amabilidad, luego, de remitirme la versión original) en los *Archives de sciences sociales et religieuses* (1985, nº 60-61), bajo el título “Una carta inédita de Gershom Scholem a Franz Rosenzweig, a propósito de nuestra lengua. Una confesión”. Esta publicación estaba seguida de un precioso artículo de Stéphane Mosès, “Lenguaje y secularización en Gershom Scholem”, al cual, naturalmente, le debo mucho<sup>4</sup>.

Para introducir a una presentación del signatario y del destinatario de esta carta, para anunciarlo, y aunque renunciando a ello, comenzaré por leer un pasaje en ese libro de recuerdos de Scholem que, intitulándose *De Berlín a Jerusalén*<sup>5</sup>, dibuja justamente el territorio y uno de los trayectos geográficos, políticos, históricos, culturales, que yo intento seguir en este seminario.

He pasado tres días en Francfort el año pasado, donde me he encontrado varias veces con Franz Rosenzweig. Tenía como compañeros de estudio en Munich a un hombre joven, Rudolf Hallo, muy influenciado por Rosenzweig desde hacia cierto tiempo ya, y que como él, venía de Kassel. Hallo me habla mucho de él, de su evolución y de su regreso al judaísmo y, al comienzo de 1920, me trae la obra maestra de Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (*La*

<sup>3</sup> La palabra empleada aquí es, por supuesto, *revenant*. Derivada en primer lugar del verbo *revenir*, que significa *volver* o *regresar*, *revenant* también se emplea para referirse a un *fantasma* o a un *aparecido*; en lenguaje familiar, hace referencia a una persona “resucitada”. Conocido es el uso y los múltiples “juegos” que Derrida evoca en torno a esta palabra, juego que debe ser tenido en cuenta para comprender el sentido de ese “retorno de la lengua sacra” que Derrida describe a lo largo del texto [N. de la T.]

<sup>4</sup> El artículo figura como el Capítulo 9, “Lenguaje y secularización”, del libro de Mosès, S., *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Trad. al castellano de Alicia Martorell. Ed. Cátedra, Madrid, 1997. Original: *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Ed. Du Seuil, 1992. [N. de la T.]

<sup>5</sup> Derrida no cita la versión de este libro de Scholem, pero hay una traducción francesa hecha por Bollack, S., *De Berlin à Jerusalem. Souvenirs de jeunesse*. París, Albin Michel, 1984. [N. de la T.]

*estrella de la redención*<sup>6</sup>), que acababa de aparecer y que es sin duda una de las creaciones más importantes del pensamiento religioso judío de nuestro siglo.

Es así que inicié correspondencia con Rosenzweig, quien había entre tanto escuchado hablar de mí en varios lugares. Él estaba aún saludable y había comenzado a estudiar el Talmud con el célebre rabino de Francfort, el doctor Nobel<sup>7</sup>. Rosenzweig era un ser genial —yo consideraba siempre la supresión, tan apreciada en nuestros días, de esta categoría como absolutamente insensata, y los “argumentos” que esbozamos para justificarla como desprovista de todo valor —(habría mucho que decir sobre el comentario hecho en este pasaje. No está desvinculado del contenido de nuestra carta y de la crítica a una suerte de racionalización secularizante que aplasta, aplana, nivela, con la lengua, la resistencia de toda singularidad y de toda excepción, una cierta genialidad de la que podríamos mostrar que no está exenta de un cierto vínculo con la sacralidad, pero también con una cierta originariedad y una cierta generación original)— y cada encuentro lo pone en evidencia; sus disposiciones a un comportamiento dictatorial eran también muy evidentes. (Yo añadiría: tan evidentes como los del propio Scholem). Nuestras decisiones iban en sentidos totalmente opuestos. Él buscaba reformar o revolucionar —no sé qué decir— el judaísmo alemán desde el interior; en cuanto a mí, yo no tenía más esperanzas en esta amalgama conocida bajo el nombre de *Deutshjudentum*, y no esperaba más renovación del judaísmo que su renacimiento en Israel. Era cierto que teníamos interés el uno por el otro. No había encontrado nunca —y no lo encontré jamás después— tanta intensidad, vertida toda sobre el judaísmo, por parte de alguien que, por su edad, estaba entre Buber y yo. Lo que yo no sabía, era que él me tomaba por un nihilista (Yo no sé qué es lo que Rosenzweig habría podido pensar

---

<sup>6</sup> *L'Etoile de la rédemption*, tr. Fr. de Jean-Louis Schlegel y Alexandre Derczansky, París, Seuil, 1982 (ver Cap. IV, n. 15). Nueva edición revisada y anotada por Jean-Louis Schlegel, prefacio de Stéphane Mosès, París, Seuil, 2003. [Traducción al español: *La estrella de la redención*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002, con introducción de M. García-Baró. N. de la T.].

<sup>7</sup> Nehémie Nobel (1871-1922), rabino alemán que sirvió en Colonia desde 1896 hasta 1899, y a Francfort a partir de 1910.

de la carta que Scholem le dirigió en 1926. Pero, por paradójico que parezca, ella habría podido confirmarlo en su diagnóstico: nihilismo. Es verdad que la “lógica” misma, el “programa” del “nihilismo” —es necesario entrecomillar todas estas palabras —le dan siempre el más sobrecogedor de los parecidos con su contrario).

En mi segunda visita, en el transcurso de una larga discusión nocturna a propósito del judaísmo alemán que, precisamente, yo condenaba, terminamos en una desavenencia completa. Yo no habría jamás abordado ese tema tan delicado y tan agotador para cada uno de nosotros, si hubiera sabido que Rosenzweig sufría ya los primeros padecimientos de la enfermedad de la que habría de morir, la esclerosis lateral<sup>8</sup>. Él había ya sufrido un ataque cuyo diagnóstico no había sido claro, pero, según decía, estaba en vías de recuperarse, y la enfermedad no parecía haber dejado huellas, más que una cierta dificultad para hablar (este comentario, aún allí, sobreimpri-me una nota “*unheimlich*”, “*uncanny*” a esta relación del debate tempestuoso y crepuscular sobre una cierta experiencia histórica, de la que podemos decir, sin forzar las cosas, que toca a lo *Unheimlichkeit* en general y a la “manera de hablar”, incluso a un diagnóstico de la afasia). Es así como me lancé a una de las disputas más tempestuosas e irreparables de mi juventud.

Pero algunos años más tarde, Buber y Ernst Simon<sup>9</sup> me pidieron que aportara mi contribución para una compilación que debía ser ofrecida, por su cuadragésimo aniversario, a Rosenzweig, entonces ya paralizado e incapaz de hablar —cosa que hice. En agosto de 1927, mientras estaba en Francfort, Ernst Simon me dijo: “Le agradecerá mucho a Rosenzweig que vengas a verlo”. Hice dos visitas a este hombre que estaba condenado y que no podía mover más que un solo dedo, con el cual indicaba sobre un abecedario, con la ayuda de una aguja fabricada expresamente, las letras que su mujer articulaba en frases; le hablé de mi trabajo. Esos fueron momentos

---

<sup>8</sup> La enfermedad de la que padecía Rosenzweig era esclerosis lateral amiotrófica. Desde 1923 hasta su muerte, ocurrida en 1929, vivió paralítico y privado del uso de la palabra. [N. de la T.]

<sup>9</sup> Ernst Akípa Simon nació en Berlín en 1899; fue coeditor del diario *Der Jude* en 1918, pero respondió al llamado lanzado por Martín Buber en 1934 de tomarse en serio la enseñanza de los Judíos excluidos por Hitler de los establecimientos públicos.

inolvidables, para destrozarse el corazón. Pese a su enfermedad, produce durante esos años trabajos muy impresionantes, participa de la traducción de la Biblia comenzada por Buber y mantiene una correspondencia más que abundante.

Rosenzweig está entonces enfermo; semiparalizado, afásico hasta que, en 1926, Scholem le dirige esta “confesión” para su cuadragésimo aniversario, desde Jerusalén adonde él está instalado desde hace tres años. Como recuerda Mosès, “Rosenzweig reprochaba a Scholem el pensar que «el Judaísmo de la diáspora está en estado de muerte clínica», y que es solamente desde «allí abajo» que él retornará a la vida” (carta del 6/1/22 de Rosenzweig a Scholem). Para Rosenzweig, el sionismo es una “forma laica del mesianismo”, que intenta ella misma “normalizar”, entonces también secularizar, el judaísmo. De allí el quiasmo extraño y la doble unilateralidad de una correspondencia sin correspondencia: Scholem, acusado de estar del lado de la secularización, escribe una “confesión” dirigida a Rosenzweig para confiarle su inquietud ante la secularización misma. Del otro lado, Rosenzweig reprocha al sionismo —y entonces a Scholem desde el momento en que él mismo se apresta a emigrar a Palestina— la secularización del mesianismo judío, una laicización, una integración histórica, e incluso historicista, para no decir una profanación de la sacralidad mesiánica.

Ahora bien; algunos años más tarde, después de tres años de estancia en Palestina, la “confesión” de Scholem parece reconocer que, en efecto, un cierto riesgo de la secularización es corrido por el sionismo, y que éste pasa en primer lugar por la lengua. Naturalmente este movimiento en forma de confesión está sin dudas acentuado, en una cierta medida; está destinado a borrar un poco la violencia de la discusión con Rosenzweig que deja a Scholem una cierta mala conciencia. En 1926, antes de haber recibido esta carta, Rosenzweig escribía: “Scholem proyecta su mala conciencia sobre mi persona; y se imagina que yo se lo reprocho”. Aquí todavía estos movimientos, estos pliegues de los remordimientos, este efecto de culpabilidad entre estos dos judíos alemanes que se mantienen en dos bordes opuestos de la historia, de la escatología, del Estado de Isra-

el, etc., no me parecen formar parte solamente del decorado *exterior* del drama que se representa o sobre el cual debaten: la venganza o el retorno de lo sagrado, el reproche de lo sagrado ante una profanación “político-lingüística”.

¿Qué es lo que Scholem declara? ¿Qué es lo que confiesa y en qué sentido es una declaración o una confesión, es decir al mismo tiempo el reconocimiento en el sentido de la confesión y la confesión en el sentido de la profesión de fe? Es una confesión, ante el antisionista Rosenzweig, porque Scholem es sionista, quiere ser, lo es y lo confirma. Por lo tanto hizo bien reconociendo un *mal* en el sionismo, un mal interior, un mal que no tiene nada de accidental. Más precisamente, el accidente que sobreviene al sionismo o que lo acecha, hay que reconocer que lo amenaza esencialmente, en lo más próximo a sí mismo: *en su lengua*; y desde que un sionista abre la boca. Este mal tiene la triple forma de la amenaza o del peligro en primer lugar; luego de la caída y, finalmente, en la raíz del peligro o de la caída, la forma de la profanación, de la corrupción y del pecado. Se trata de aquello que denominamos en Palestina “la actualización” (“*Aktualisierung*”) de la lengua hebraica, su modernización, la transformación iniciada desde comienzos de siglo por Ben Jehudá, y sistemáticamente proseguida para ajustar el hebreo bíblico a las necesidades de la comunicación cotidiana, técnica, nacional, pero también internacional, inter-étnica, de una nación moderna. Ese mal lingüístico no se deja localizar ni circunscribir. No afecta solamente a un medio de comunicación. Porque él degrada justamente en medio de comunicación una lengua originariamente o esencialmente destinada a cualquier otra cosa menos a la información. Transformamos una lengua, y por ende los nombres (todo aquí, como veremos, está sostenido por una interpretación muy benjaminita de la esencia de la lengua como nominación) en medio informativo. El mal lingüístico es total, no tiene límites, y sobre todo porque él es de parte a parte político. El mal lleva a los sionistas, a esos que se creen sionistas y no son de hecho, en tanto que poseedores de ese poder, más que falsificadores del sionismo, a no comprender la esencia de la lengua, y a tratar a ese misterio abisal como un problema; peor, como un problema local, particular, circunscrito, tecno-lingüístico o tecno-político. Es por

esto que ellos duermen y que un día, estando a punto de despertar, lo harán de repente, incluso en medio de la catástrofe, en el momento en que la lengua sagrada retornará, como el castigo y la *revenge*<sup>10</sup>.

Se trata en efecto de una “catástrofe”, la palabra es de Scholem, una vuelta y una re-vuelta [*tour et retour*], una inversión [*renversement*]: el mal no consistirá sólo en la pérdida de la lengua sagrada —es decir el hebreo, es decir de lo esencial del sionismo—, sino en un regreso vengador de la lengua sagrada que se volverá violentamente contra quienes la hablan (*gegen ihre Sprache ausbrechen*), contra aquellos que la han profanado. Entonces cosas terribles no dejarán de suceder. Los acontecimientos serán producidos por este pecado lingüístico. La catástrofe sostendrá esa vuelta de más, ese retorno de lo sagrado, retorno inevitable que tendrá la forma de la venganza y de la apariencia espectral [*revenant spectrale*]<sup>11</sup>. Esta catástrofe de la lengua no será solamente lingüística. Desde el comienzo de la carta, la dimensión política y nacional es puesta en escena: “Este país parece un volcán donde bulle el lenguaje” (*Das Land ist ein Vulkan. Es beherbergt die Sprache*). En Palestina hablamos mucho de la lengua, nos preocupamos y ocupamos mucho de las lenguas; todo aquello que concierne a lo lingüístico está en ebullición. La lengua está recalentada, las palabras arden, apenas podemos tocarlas y por lo tanto no hacemos más que eso. La alusión a la figura del volcán, desde las primeras palabras, significa a la vez esta ebullición y la inminencia de una erupción que engullirá a todo el país. Inminencia de la inversión [*retournement*], inminencia de la catástrofe; y el valor de inminencia es aquí muy importante, [ya] que connota todos los discursos mesiánicos, apocalípticos o escatológicos. La confesión anuncia, previene, pone en guardia contra aquello

<sup>10</sup> *Revenge*: revuelta, venganza, retorno vengador. Mixtura entre “revenant” y “vengeance”: *retorno y venganza* [N. de la T.]

<sup>11</sup> He optado aquí por traducir “revenant spectral” como “apariencia espectral” (o *fantasma*). Derrida sugeriría entonces el carácter *fantasmagórico* de la lengua sagrada que retorna. No sólo es *el regreso* de la lengua lo que resulta *fantasmagórico* o *fantasmático*— y, en esta medida, “*aterrador*”—, sino que *la lengua misma*, finalmente —el hebreo en tanto lengua sagrada— se convertirá en espectro (una “no-lengua”). Tenemos entonces tanto *un espectro de la lengua*, como *una lengua espectral* [N. de la T.]

que no dejará de advenir mañana. Inminencia, entonces, de un derramamiento hacia el exterior. Peligro de liberar una lava que borbotea aún en ese cono donde se reúnen las energías de ese pequeño país. Este volcán es la lengua, esa que trabaja, llega y sufre en la lengua, la pasión de una lengua es que *sufre* [de] una lengua sagrada<sup>12</sup>.

La puesta en escena que mezcla la pasión de la lengua a todos los elementos (tierra, agua bullente, aire y lava) privilegia sin embargo el fuego. Ella es en esto, ya, una figuración bíblica. “Ella habla” por ese volcán, la lengua hablará por el fuego, saldrá de sí misma y retornará por ese agujero de fuego: desembocadura, trompeta y boca de fuego, Dios celoso y vengador que es un Dios de fuego (recordamos aquí el pavor de Spinoza ante los celos de ese Dios de fuego). Ni hablar de un arbusto ardiente. No podemos decir, por consiguiente, que Scholem habla de una cierta manera (una “manera de hablar”) una lengua sagrada, pero él lo hace en alemán, para decir el mal que acaba de llegar, que va a llegar a la lengua sagrada; pero su ocurrir será tanto un cierto regreso de la lengua sagrada, que no regresará más que por su partida, como la experiencia en la cual nosotros nos separamos o nos despedimos de ella. Ese país es un volcán, entonces, y la lengua habita *en* él, ella habita también, por así decirlo, *bajo* un volcán. Y Scholem prosigue: “Hablamos de todo aquello que nos conduce al peligro de la caída y, más que nunca, de los árabes. Pero existe otro peligro, más inquietante que la nación árabe (*unheimlicher als das arabisches Volk*) y que es una consecuencia *necesaria* (subrayo e insisto: *mit Notwendigkeit*) de la empresa sionista: ¿qué hay en la “actualización” (*Aktualisierung*) de la lengua hebrea? Esta lengua sagrada de la que nutrimos a nuestros niños, ¿no constituye ella un abismo [*Abgrund*] que no dejará de abrirse. (*wieder ausbrechen*, la expresión se repetirá a menudo) un día?”

Después del volcán, el abismo. El volcán no es nombrado más que una vez, es la primera palabra después de “*Land*”. Pero el abismo, si he com-

---

<sup>12</sup> Hay aquí un juego entre “lengua” como lenguaje, idioma, y la “lengua” como el órgano del habla, “lengua” que pronuncia y dice “*la lengua*”. A su vez, la *pasión* de esa lengua que es el hebreo es *sufrir* una lengua sagrada [N. de la T.]

prendido bien, regresa [*revient*] cinco veces en la carta<sup>13</sup>. Scholem no hace deslizar la figura del volcán sobre aquella del abismo, pero yo estoy tentado a hacerlo. Se trata en los dos casos de un abismo invisible, un abismo sonoro en cuyo fondo una catástrofe es literalmente *fomentada* (*fovementum: fomentari*, es un cierto trabajo del fuego), sea que el fuego salga, sea que caigamos. En todos los casos, no vemos lo que ocurre. Estamos ciegos en el fondo del abismo y en el fondo del volcán. No podemos más que interpretar, indirectamente, los signos que oímos venir desde ese fondo del abismo, los humos que se escapan y que anuncian aquello mismo que viene y que, precisamente, nosotros no vemos venir.

Hay que hablar entonces de los ciegos. Éste es el acto de esta confesión. Pero en una confesión, aquél que anuncia, previene, advierte, es decir acusa, no se excluye del conjunto de sus destinatarios. Él se acusa también, y reconoce haber estado ciego de esa ceguera sionista que por tanto no reina más. Opone solamente un sionismo esencial o un sionismo por venir a un sionismo de hecho, a ese que practica ciegamente la “actualización” de la lengua sagrada sin ver el abismo. Scholem figura una suerte de sionista singular, solitario: no únicamente solo, sino el único sionista; podríamos casi decir que él pesca en el desierto. O más: él insiste simplemente en el borde del abismo, éste es su punto de partida, lugar sin lugar; él insiste y permanece en esta frontera improbable. Y no sabremos jamás —tal será al menos la pregunta que guiará mi lectura y que quedará también, por razones esenciales, sin respuesta— si en este límite sobre el cual ninguna instalación es posible, Scholem demanda un *schibboleth* para salir del abismo o para precipitarse al fin. Haríamos mal en tratar de identificar aquí su deseo. Y el deseo de ese “nosotros”, el sitio de ese

---

<sup>13</sup> Derrida podría haber dicho aquí “se repite” (la palabra abismo) “cinco veces en la carta”. Una vez más, Derrida opta por la palabra “revenir”. Ello indicaría, a nuestro parecer, el juego de las “apariciones” sucesivas del “abismo” en la carta de Scholem: abismo como palabra que no es solamente *mencionada*, sino (creemos), “abismo” en el cual Scholem cae, más de una vez, en el transcurso de la escritura de su carta. Abismo de pensar en (de) la lengua; de (en) una lengua que se abisma, como el propio pensamiento, en ella misma: pensamiento abismado en la lengua, pensamiento que discurre sobre, en torno a, una lengua abisal o abismal que, desde ese abismo que ella es, lo “acosa” [N. de la T].

“nosotros” en nombre del cual él habla cuando precisa, por ejemplo: “Y el día en que esa explosión se produzca, ¿cuál será la generación que sufrirá los efectos? (*Und welches Geschlecht wird dieser Ausbruch finden?*). En cuanto a nosotros, vivimos en el interior de nuestra lengua (el hebreo —y dice eso en alemán a otro judío alemán: es verdad que el original no dice aquí “nuestra lengua”, “*uniere Sprache*”, como lo dice sin embargo, y eso equivale igualmente al título, *Bekennntnis über uniere Sprache*; aquí es “*Wir leben ja in dieser Sprache*”, ningún equívoco es posible), semejantes, la mayoría de nosotros, a ciegos que caminan sobre un abismo. Pero cuando la vista nos sea devuelta, a nosotros o a nuestros descendientes, ¿no nos caeremos al fondo de ese abismo? Y nadie puede saber si el sacrificio (*das Opfer*) de aquellos que serán anonadados en esta caída bastará para cerrarlo”.

Regresaré más adelante sobre estas últimas palabras, el sacrificio y la caída (*hineinstrüzen*), y sobre la extraña lógica de un tal sacrificio. La escalada<sup>14</sup>, la puesta en abismo del abismo, el suplemento de catástrofe insiste en que ese abismo de la lengua —que tomará ahora mismo el nombre de nombre— nos arroja al momento de ver, al momento del cual venimos de ver, al momento de la lucidez cuando tomamos conciencia de la esencia de la lengua, de saber si ella es sagrada o no lo es; aquello que, para Scholem, quiere decir: ella consiste en nombres, ella vuelve a nombrar, sin lo cual ella *no* consiste, y *no* regresa [*revient*] jamás, no vuelve más para nada, no vuelve hacia nadie y no vuelve más a ella misma<sup>15</sup>.

Es entonces la lucidez la que corre el riesgo de devorarnos, no la ceguera. Los ciegos que somos, *casi todos*, vivimos en esta lengua por encima del abismo (“*Wir leben ja in dieser Sprache über einem Abgrund, fast alle mit der Sicherheit des Blinden*”). Pero los videntes, los lúcidos, caen; esto es lo que habrá que comprender.

¿Qué debe ser entonces la lengua, y en primer lugar la lengua sagrada

---

<sup>14</sup> O la sobrepuja: *surenchère*, el incremento [N. de la T.]

<sup>15</sup> “Ne revient plus à elle-même”: no vuelve más a ella misma. Pero “*revenir à soi*” significa también “volver en sí”, “recuperar el sentido”: la lengua no vuelve a sí ni “en sí”, es decir: *no recupera el sentido, su sentido*. [N. de la T.]

(pero veremos que según Scholem no hay otra), para que *verla* y *caer* sean el *mismo* acontecimiento? ¿Qué relación [hay] entre la luz de la lucidez, la esencia de la lengua y la caída al fondo del abismo? ¿Cómo entender este nombre de abismo al cual veremos abrirse sobre el nombre mismo, el nombre de[ ] nombre, y donde el nombre reaparece [*revient*] tan a menudo en la carta? Venimos de encontrarlo una primera vez. Algunas líneas más abajo, denunciando a aquellos que han tenido el coraje demoníaco y ciego de devolver la vida a los nombres sagrados, de resucitar una lengua destinada a devenir un esperanto, Scholem los describe como los “hechizados” (pero ellos son también los hechiceros, los aprendices de brujo) que van “por debajo del abismo” silencioso, desde el momento en que transmiten a nuestra juventud los nombres y los signos ancestrales. Ahora bien: esos nombres sagrados que, justamente, los ciegos legan a nuestra juventud sin ver y sin saber, *son* el abismo. Ellos esconden el abismo; el abismo está en ellos sellado. Es el abismo lo que legan así a nuestros niños sin ver y sin saber. El abismo es en el nombre, podríamos decir, si una tal topología fuera representable, si el sin-fondo del *Abgrund* pudiera aún dejarse incluir, inscribir, comprender. En el fondo, al fondo de ese sin-fondo, lo que los brujos ciegos de la secularización no ven no es tanto el abismo en sí mismo, sobre el cual caminan como locos; [sino que] el abismo, no más que la lengua, no se deja dominar, domesticar, instrumentalizar, secularizar. El abismo, no más que la lengua, tanto el uno como el otro tienen lugar, *su* lugar sin topología objetivable, en el nombre: “*Sprache ist Namen*”, “El lenguaje es nombre”. *Sprache* es a la vez lengua y lenguaje. No es suficiente decir que la lengua *es* o consiste en nombres. Hablar es nombrar, es llamar [*appeler*]<sup>16</sup>. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué es lo que Scholem mismo quiere así nombrar en esta carta? Y ante el carácter abismal de esta pregunta, ¿cómo leer esta carta?

Ensayo aquí una lectura lo más interior posible. No creo en las lecturas puramente internas, ni que éstas sean en rigor posibles. Sin tampoco recurrir aquí a tantos otros argumentos apropiados para demostrarlo, y

<sup>16</sup> *Appeler*: llamar, denominar, nominar; y también *convocar*, exigir, reclamar. Cabría aquí recordar la concepción hebrea del nombre, para la cual pronunciar un nombre equivale a *traer a la presencia* aquello que se nombra [N. de la T.]

para permanecer lo más cercano [posible] a esta carta, el simple acontecimiento del nombre bastará para fracturar esa pretendida interioridad del texto.

Por lo tanto, el documento que constituye esta carta es tan rico y visiblemente abismal, si podemos decirlo, para que en un primer tiempo, a fin de perder lo menos posible, nos esforcemos por mantenernos lo más cerca de su carta. Hemos comenzado a hacerlo, 1. poniendo atención al hecho de que es una carta y de que eso se señala en la letra de esta carta; 2. teniendo en cuenta su destino aparentemente principal, su destinatario, el vínculo entre Scholem y Rosenzweig que hace de este gesto una confesión; 3. subrayando el carácter insólito de esta escritura que recuerda por algunos de sus trazos la lengua, las figuras y el pathos del texto sagrado del cual ella habla, que ella nombra, pero a través de una lengua extranjera, el alemán, que se encuentra siendo, como lengua no sagrada, como lengua vehicularia, la lengua sin embargo materna de dos correspondientes, Scholem y Rosenzweig.

De allí la forma general de la pregunta que se ofrece ante nosotros en el borde —interno y externo— de esta lectura, como al borde de estos abismos de abismos: ¿en qué lengua *puede* o *debe* lanzarse el llamado, que es también una puesta en guardia, ante la amenaza de la secularización de la lengua sagrada? Este llamado a cuidarse (de la secularización) para cuidar la lengua sagrada figura un acontecimiento del cual debemos preguntarnos adónde tiene lugar: ¿es en la lengua sagrada o fuera de ella? ¿Y cuál es la naturaleza del límite entre los dos lugares? Esta pregunta se complica o se alimenta con esta otra: ¿podemos hablar una lengua sagrada como lengua extranjera? Pregunta que se pervierte o se profundiza así: una lengua sagrada, ¿es ella más propia o más extranjera en general? ¿Y nos vemos envueltos en ese caso en una alternativa, en una lógica oposicional?

Por ejemplo: ¿Scholem puede pretender hablar “*desde*” la experiencia de la lengua sagrada, desde los nombres sagrados, adelantando todo aquello que dice, adelantándose él mismo “*desde*” ese hecho enigmático que él dice a través del alemán? Dejo ahora a esos “desde” entre comillas toda su potencialidad volcánica. Es una dimensión otra de la pregunta que

hemos formulado en el curso de la lectura de Spinoza: ¿dónde situar lo sagrado? Si nosotros hablamos —sin razón según Spinoza— de lengua sagrada, ¿debemos considerar que las palabras o los nombres de la lengua son ellos mismos sagrados? ¿O solamente los significados? ¿O solamente las cosas nombradas, aludidas a través de esos nombres? Spinoza rechaza todas estas hipótesis: lo sagrado no está ni en los nombres ni en las cosas, solamente, podríamos decir, en el sentido intencional, en la actitud o en el uso que nos remite a los unos y a los otros, de los unos a través de los otros.

¿En qué lengua se escribe entonces esta carta? No podemos contentarnos con el *fenómeno*: ella está escrita en alemán. Pero tampoco podemos reducir sin más este fenómeno a una apariencia inconsistente o secundaria. La carta *se presenta* en alemán pero esta auto-presentación es también la confesión de alguien ante alguien con el cual él comparte un vínculo intenso, cultivado, refinado, comprometido con el hebreo. El hebreo no es, para ambos, una lengua materna, pero ellos la viven como lengua archi-materna o patriarcal, una lengua o nombre de la cual, en vistas de la cual, desde la cual ellos hablan juntos, [y] ellos también corresponden desde largo tiempo. Y esta lengua es entonces, en varios sentidos de la palabra, *el sujeto de la carta*.

Podríamos dejarnos tentar aquí por eso que yo me arriesgo a llamar la hipótesis de la tercera lengua. Bajo estos términos no designo una lengua extranjera, el alemán, en la cual se formularía una *puesta en guardia* que concerniría a dos prácticas del hebreo, el sagrado y el secular. La expresión *tercera lengua* nombraría más bien un elemento diferenciado y diferenciador, un medio que no sería *stricto sensu* lingüístico sino el medio de una experiencia de la lengua que, no siendo ni sagrada ni profana, permite el pasaje de la una a la otra —y decir la una y la otra, traducir la una en la otra, nombrar [*d'en appeler*] de la una a la otra. Dicho de otra manera, en la lógica de esta hipótesis (la cual veremos por qué, en breve, Scholem juzgará sin duda inadmisibles y mal formadas), bien habría que *suponer*, justamente, que signatario y destinatario se sitúan *entre* las dos lenguas, y que el primero, aquél que pone en guardia, se presenta al pasar, como traductor, como mediador. Teniendo parte en las dos lenguas, el intercesor no

habla las dos sino desde una tercera, o en todo caso desde algo de la lengua que, no siendo todavía o ya más sagrado o secular, o siendo *ya, todavía*, las dos a la vez, permite hacer este paso al borde del abismo.

¿Qué será entonces esta lengua en general? ¿Esta tercera lengua que deja surgir en ella la oposición sagrado/no-sagrado, santo/no-santo? (Más allá de la distinción propuesta por Levinas entre lo sagrado y lo santo).

Pero en seguida, pregunta sobre pregunta, sobre la forma y la lógica en suma, a la vez trascendental y dialéctica de esta pregunta: ¿y si justamente *no hubiera* tercera lengua, lengua en general, lengua neutra en la cual fuera posible, para tener lugar, la contaminación de lo sagrado por lo profano, la corrupción de los nombres, la oposición de lo santo y de lo secular? ¿Y si la hipótesis dialéctico-trascendental portara ya, en su neutralidad misma, un efecto de de-sacralización, ese mismo que la carta incrimina? ¿Si esta neutralización por el recurso al tercero, y [ya] a una clase de arbitrio meta-lingüístico, fuera también una neutralización positivista de lo sobrenatural?

La axiomática que regula la carta de Scholem es muy distinta; muy distinta también su retórica.

Y lo tan distinto de su retórica insiste en eso que, de manera paradójica y fascinante, la carta traza [como] la oposición de la lengua sagrada y de la lengua secular como un *efecto de retórica*. En el fondo, parece decir, pero en el fondo del abismo, no hay más que lengua sagrada. La lengua es una, ella no sufre oposición y no hay, al menos en el caso del hebreo que no es más que un caso en una serie, que lengua sagrada. Ella nace sagrada y no se deja desacralizar sin dejar de ser lo que ella es: una lengua, la lengua. Esta secularización de la que hablamos, de la que yo hablo, parece decir Scholem, que yo acuso y de la cual me quejo, contra la que yo pongo en guardia, *ella no existe*, no es más que “una manera de hablar”. Esta expresión, “manera de hablar”, que es también una manera de hablar, es utilizada por Scholem en francés en el texto alemán; vamos a volver sobre esta manera retórica de hablar de la retórica. Que la secularización de la que hablamos no sea más que una “manera de hablar” no vuelve el fenómeno menos grave, más inconsistente, al contrario, ni el síntoma.

Esto se juega desde las primeras líneas de la carta, después de la figu-

ra del volcán y la alusión al peligro más inquietante (*unheimlicher*) que la nación árabe, a esa “consecuencia necesaria de la empresa sionista”. Scholem acaba de reconocer, y de reconocer, y es ésta toda la gravedad de su confesión ante el antisionismo notorio de su destinatario, que el mal es peor y más inquietante que cualquier [todo] otro peligro propiamente político. Este mal de la lengua es también un mal político, pero no es una enfermedad infantil del sionismo. Esa “consecuencia necesaria” es congénita a cualquier proyecto de Estado-nación sionista. Scholem prosigue: “[...] ¿qué hay con la secularización de la lengua hebrea? Esta lengua sagrada de la que alimentamos a nuestros niños, ¿no constituye ella un abismo que no cesará de abrirse un día? En efecto, las personas de aquí no saben lo que están haciendo. Creen haber secularizado la lengua hebrea, haberla despojado de su punta apocalíptica<sup>17</sup>. Pero, sin dudas, esto no es verdad; la secularización de la lengua no es más que una “manera de hablar”, una “frase hecha”.

Entre la metáfora o la retórica del abismo y la afirmación según la cual la secularización no es, en suma, más que un truco de retórica, el vínculo puede ser necesario. No hay secularización efectiva, sugiere en suma esta extraña confesión. Lo que llamamos a la ligera “secularización” no tiene lugar. Este efecto de superficie no afecta a la lengua misma, que permanece sagrada en su interior abisal. La epifenomenalidad caracteriza esta manera de desplazarse a la superficie del lenguaje. Es también la epifenomenalidad de una *manera de hablar del lenguaje*, nuestro metalenguaje, nuestra manera de hablar del lenguaje. La lengua secularizada no será entonces más que un epifenómeno metalingüístico, una retórica, una “manera de hablar”, un efecto retórico del metalenguaje. Nosotros no debemos ocultárnoslo; este efecto es bastante masivo por concernir en principio a la totalidad del lenguaje llamado técnico, objetivo, científico, es decir, filosófico.

Pero como a su modo Scholem sostiene aquí que no hay metalenguaje, la lengua secular como metalenguaje no existe en sí misma, no tiene ni

---

<sup>17</sup> “*Sa pointe apocaliptique*”. Martorell traduce por “su aspecto apocalíptico”. Pero “*pointe*” significa también “punta” (una especie de *aguijón*, y no podemos evitar la remisión a los “Espolones” de Nietzsche, a la cuestión de los “estilos” o, en este caso, a un cierto “estilete” o *aguijón* (de la lengua hebrea), como se verá más adelante [N. de la T.].

presencia ni consistencia propia. Su título es aquél de “una manera de hablar”, luego de comportarse respecto de la única lengua que sea o que tenga, la sagrada. Comportarse, relacionarse con ella, dirigirse hacia ella, es todavía comportarse *en* ella, hablarla aún, aunque sea para denegarla. No podemos procurar hablar la lengua sagrada, podemos a lo sumo procurar *evitar* hablarla; es decir, todavía hablarla en la denegación, la evitación, la distracción, como los sonámbulos en el fondo del abismo.

Bien deberíamos suponer, entonces, en esta única dimensión que es la sacralidad de la lengua, el poder de producir, engendrar, sostener estos efectos de superficie, esta aparente secularización, esta creencia en la neutralización secularizante, este olvido de lo sagrado y este sonambulismo lingüístico. Estaría bien que la lengua se prestase a este efecto de superficie, que no es un efecto de superficie, un efecto *en la superficie*, sino un efecto que consiste en producir la superficie, esta planicie de la superficie sobre la cual camina el sonámbulo. Pero no caminamos en la superficie, no “sonambuleamos” más que porque creemos caminar en la superficie: nos creemos sobre la superficie. En verdad, y esta verdad no pertenece al orden de la objetividad o del saber vehiculizados por la lengua secular de la superficie, no hay superficie. No hay más que abismo. La lengua sagrada es un abismo. Caminamos a ciegas en su superficie cuando *hablamos sobre ella* de lengua secular. Somos en eso ciegos a la esencia abismal de la lengua sagrada. Releo un pasaje que hemos ya abordado: “En cuanto a nosotros, vivimos en el interior de nuestra lengua parecidos, la mayoría de nosotros, a ciegos que caminan por encima de un abismo (el «nosotros» se sitúa desde aquella interioridad del «*in dieser Sprache*» que no soporta ninguna salida, ninguna extra o meta-lengua). Pero cuando la vista nos sea devuelta, a nosotros y a nuestros descendientes, ¿no caeremos al fondo de ese abismo? Y nadie puede saber si el sacrificio de aquellos que serán anonadados en esa caída será suficiente para cerrarlo”.

¿Qué confiere su *Unheimlichkeit* esencial a esa situación, a esta experiencia del emplazamiento? Otro motivo que ese de la caída que nos acecha, es difícil de saber si el más dudoso, es el de caminar por la superficie a ciegas o caer en el abismo como hombre de palabras lúcidas, desvelado, vigilante, despierto a la esencia abismal de la lengua. Es difícil saber

si el mal, la caída misma, consiste en caer o en permanecer sobre la superficie. ¿Qué es eso que angustia a Scholem y otorga a su carta un tono propiamente apocalíptico? ¿Es el hecho que nosotros, la mayoría de nosotros, casi todos, caminamos ciegamente sobre la superficie de la lengua sagrada? ¿O bien, el hecho de que fatalmente ella retornará [*reviendra*] o más bien se abrirá sobre su propio abismo, sobre ella misma, sobre su esencia en tanto que permanece abismal? ¿Scholem desea que el abismo permanezca abierto o espera que se cierre un día, la experiencia vigilante e inmediata de una lengua abismal que corre el riesgo de devenir propiamente invisible? Pensamos aquí en el pavor de Spinoza ante la hipótesis de un Dios celoso, de un Dios de fuego, y en el hecho de que este pavor, como ya lo he sugerido, repita extrañamente aquello que Spinoza atribuye a los hebreos que escaparon de la experiencia directa de la devoración por la palabra divina (fuego, abismo, desembocadura) y la delegaron construyendo así el dispositivo político que describe el *Tratado*...

Creo que este equívoco no puede ser pasado por alto en esta carta. Es toda su fuerza de fascinación que se sostiene siempre en esta indecisión que Scholem no puede ni quiere dominar, y es lo que confiere su tono apocalíptico a este envío.

Scholem se sirve él mismo de la palabra “apocalíptico”, de manera justamente equívoca, como si lo apocalíptico debiera ser salvado; guardado en su lengua, pero como si ella misma debiera salvarse y guardarse. Se sirve de eso dos veces, y de manera bastante enigmática.

La primera vez, lo hemos ya comprendido, es justo antes de subrayar que la secularización del hebreo no es más que una “manera de hablar”, expresión ella misma equívoca: podemos entenderla en su sentido más probable (no hay secularización propiamente dicha, posible o real, hablamos como si pero no la hay, o en un sentido más artificial y más retorcido —la secularización de la lengua consiste, como podemos sospechar, en una retorización y en una manera de hablar). En un caso, “manera de hablar” nombra el nombre de la secularización, en el otro caso, “manera de hablar” designa la secularización de la lengua misma. Justo antes de señalar esto, Scholem decía: “En efecto, los genios de aquí no saben lo que están haciendo. Creen haber secularizado (*verweltlicht*) la lengua

hebrea, haberla despojado de su punta apocalíptica (*ihr den apokalyptischen Stachel ausgezogen zu haben*). Pero seguramente esto no es verdad; la secularización (*Verweltlichung*) de la lengua no es más que una manera de hablar, una expresión hecha”.

Esto da entonces a pensar que secularizar o desacralizar es decapitar la lengua quitándole su aguijón [*aiguillon*] (*Stachel*), su dardo apocalíptico. Este aguijón apocalíptico, esta punta o esta mira teológica, instituirá la sacralidad de la lengua, una lengua sagrada, esta lengua sacralizada (pues Scholem no habla de la sacralidad en general sino de *ésta* sacralidad o esta santidad indisociable del contenido semántico del hebreo, de los nombres, de la alianza) no será nada sin este extremo imantado de apocalipsis.

Todos los componentes semánticos del apocalipsis deben cruzarse aquí y no dejarse disociar en esta carta: 1. valor de revelación o de desvelamiento, la descriptación de eso que está oculto (*apocalypôt*); 2. sentido corriente del fin de los tiempos y del juicio final; 3. catástrofe y cataclismo.

Si no nos atuviéramos por el momento a una lectura lo más interna posible, habría que convocar aquí a un gran número de estudios de Scholem sobre el apocaliptismo judío. El primer ensayo de la selección intitulada *El mesianismo judío*<sup>18</sup> (“Para comprender el mesianismo judío”), tiende a protestar, corrigiéndola, contra una interpretación cristianizante del mesianismo y del profetismo judíos: cristianizante, es decir interiorizante y espiritualizante. “El llamado a una interioridad pura, irreal, asemeja [al Judaísmo] a una tentativa de escapar a las pruebas mesiánicas en su aspecto más concreto” (p. 24). El mesianismo judío habría sido compartido y extendido por varias tendencias que Scholem discierne y opone como mesianismos conservador, restaurador y utópico, incluso si se mezclan a veces. El mesianismo pone la fe en una espera viva e intensa; ahora bien, el apocalipsis “es una visión que resulta de esta espera mesiánica intensa” (p. 27). Los autores del apocalipsis se distinguen de los profetas en que los visionarios reciben una revelación divina que no concierne a

---

<sup>18</sup> *Le Messianisme juif. Essay sur la spontanéité du Judaïsme*, tr. Fr. De Bernard Dupuy, Paris, Calmann-Levy, 1974.

los acontecimientos particulares del fin de la historia. Los apocalipsis hablan de toda la historia, desde el origen hasta el fin, en particular de la venida de un nuevo *eon* (*aiôn* griego, *olam* hebreo) que debe reinar en el tiempo mesiánico. “La palabra griega *aiôn* traduce en la Biblia griega el término hebreo *Olam*, cuyo valor es principalmente temporal” (p. 29). Los profetas distinguen entre “eón presente” (*olam hazeh*) y “eón por venir” (*olam haba*), entre un primer y un último tiempo. Pero éste, año nuevo que recuerda el tiempo del paraíso (Osèe, Isaië) no es un más allá del tiempo para los profetas, aunque luego del exilio, la distinción será más clara, dice Scholem, entre el tiempo presente y el tiempo por venir. Los Apocalipsis son sobretodo dirigidos hacia el tiempo del fin, del cual habla Daniel (11,40 *eth getz*). La escatología de esos apocalipsis cuyo contenido desborda aquellos de las antiguas profecías (Osée, Amos, Isaïe) no tiene nada de carácter nacional. Si los profetas anuncian el restablecimiento de la casa de David entonces en ruinas y de la “gloria de un Israel futuro rendido ante Dios”, de una “paz perpetua” del “regreso de todas las naciones hacia el Dios único de Israel”, el fin del paganismo y de la idolatría, los eones de los apocalipsis se siguen y se oponen: presente/porvenir, tinieblas/luz, Israel/naciones, santidad/pecado, puro/impuro, vida/muerte. Es sobre el fondo cósmico y cosmopolítico de los apocalipsis que aparecen las ideas de resurrección de los muertos, del juicio final, del paraíso y del infierno. Aunque el tema organizador de la carta de Scholem, el retorno [*retour*] de la lengua sagrada y esta suerte de castigo último que se seguirá, parece tener esta escatología apocalíptica por horizonte. Sin duda ella conserva su raíz en las antiguas profecías, pero éstas están, al menos si queremos creerle a Scholem, claras y distintas en su contexto original. Ellas devienen ahora enigmas, alegorías, misterios. Demandan ser descifradas. El discurso apocalíptico ha devenido esotérico. Los autores disimulan, cifran sus visiones en lugar de lanzarlas “al rostro del enemigo” como los profetas: esoterismo, elitismo, luego iniciación; toda una política y toda una jerarquía. Un papel propio del conocimiento apocalíptico ha sido mantenido siempre en el judaísmo rabínico. Guarda un lugar al costado del conocimiento gnóstico de la Merkabah, del mundo del Trono divino y de sus misterios: conocimientos tan “explosi-

vos”, es la expresión de Scholem, que no pueden ser transmitidos de boca a oído sin pasar por lo escrito. La escritura es aquí no sólo profanación, sino traición de un secreto (de manera análoga, el trabajo positivo o científico de Scholem sobre la Cábala ha sido a menudo sentido como tal por los cabalistas vivos).

Yo subrayaría simplemente esto: el carácter críptico o esotérico del mensaje mesiánico, su política elitista e iniciática también, se acentuó cuando los judíos debieron, provisoriamente, renunciar a la existencia nacional después de la destrucción del segundo templo. Esta duplicidad del mesianismo abarca todos los problemas que nos propone la lectura de esta carta. Este apunta, reconoce Scholem, al “restablecimiento de la existencia nacional”, si bien “lleva igualmente más allá de él” (p. 31). Scholem denuncia a todos aquellos, sabios cristianos o judíos, que niegan la permanencia de la tradición apocalíptica en el judaísmo rabínico. Cuando, en su carta, la emprende contra quienes creen haber secularizado la lengua hebrea y haberle quitado su punta apocalíptica, no está lejos de asimilarlos a aquellos que, judíos o cristianos, quisieron borrar el apocaliptismo judío del seno de la tradición rabínica desde la Edad Media. Ni los unos ni los otros lo han conseguido; sólo lo han ocultado o denegado. Pero por detrás han confirmado que lo apocalíptico persiste, a la vez críptico y oculto, presto a reaparecer, a retornar [*revenir*]. No es perceptible en el presente, por definición, y la ocultación, el velo críptico es su fenomenalidad misma, su estado y su eficacia.

Scholem apela [*en appelle*] entonces, aparentemente, al apocalipsis. Lo convoca como el punto afilado de la lengua sagrada. Eso da un acento, uno de los acentos de tono apocalíptico de su carta. Pero hay otro acento. Porque inversamente, a ese retorno apocalíptico Scholem parece temerle como a un castigo terrorífico.

Esta es la segunda ocurrencia de la palabra “apocalíptico”. Las últimas palabras del texto tienen la forma de una plegaria: “Quiera el cielo que la ligereza con la que hemos sido arrastrados sobre esta vía apocalíptica no nos lleve a nuestra perdición” (*Möge uns denn nicht der Leichtsinns der uns auf diesem apokalytischen Weg geleitet, zum Verderb werden*). Y la carta está firmada, fechada en 7 Teweth 5687.

No sabemos entonces, y esta indeterminación no será nunca levantada, si la vía apocalíptica con la que estamos de todas formas comprometidos nos salvará o nos perderá. Esta indeterminación permanece [como] lo propio de la experiencia apocalíptica. Pues aquellos que han creído secularizar la lengua sagrada no lo han hecho para desacralizar. Han creído, con ligereza, que ellos habían “resucitado”, reanimado la lengua del origen en un mundo moderno y en un Estado moderno. Pero los aprendices de brujo de este renacimiento del hebreo no creyeron en la realidad del Juicio; luego del Apocalipsis al cual ellos nos someterán a todos. En la conclusión de la carta, en el futuro de su gramática, no podemos decidir si en el fondo Scholem teme o convoca [*appelle*] a “lo ineluctable”, la fatalidad de esa revolución del lenguaje (“*Diese unausbleibliche Revolution der Sprache*”): que la voz de Dios se haga escuchar de nuevo a través de esta lengua despertada (*réveillé*)<sup>19</sup> (Cfr. Spinoza, de nuevo, y el pavor de los Judíos ante la voz devorante de Dios):

Entre las palabras hebreas, todas las que no son neologismos (*neu geschaffen*), todas aquellas que han sido sacadas del tesoro de “nuestra buena vieja lengua” están cargadas de sentido hasta estallar. Una generación (*Geschlecht*) como la nuestra, que retoma a su cargo la parte más fértil de nuestra tradición, quiero decir su lengua, no podrá –aún si lo desea ardientemente– vivir sin tradición. Cuando llegue la hora en que la potencia oculta en el fondo de la lengua hebrea se manifieste de nuevo (*entfalten wird*), en la que el habla (lo “dicho”) (*das “Gesprochene”*) de la lengua, su contenido, retomará forma, nuestro pueblo se encontrará de nuevo confrontado a esta tradición sagrada, señal misma de la decisión que hay que tomar [*als entscheidendes Zeichen*]. Entonces deberá someterse o desaparecer. Porque en el corazón de esta lengua sagrada donde no dejamos de evocar a Dios de mil maneras haciéndolo volver así, de algún modo (*zurückbeschworen wird*), a la realidad de nuestra vida –Dios mismo, a su vez, no permanecerá silencioso (*wird [...] nicht stumm bleiben*). Pero esta ineluctable revolución del lenguaje, donde la Voz se hará oír de nuevo, es el único

---

<sup>19</sup> *Réveillé* significa “despertada”, “despabilada” [N. de la T.]

sujeto del cual no hablamos nunca en este país. Porque quienes se encargaron de resucitar la lengua hebrea no creyeron en la realidad del Juicio (*an das Greicht*) al que nos someterán a todos. Quiera el cielo que la ligereza con la que hemos sido arrastrados por esta vía apocalíptica no nos lleve a nuestra perdición.

## II. Secularizar la lengua. El volcán, el fuego, las luces

¿Quién habla aquí? ¿Cómo *se presenta* esta confesión? ¿Cómo se opera aquí la identificación del “nosotros” en esta carta? Dicho de otra manera, al menos por convención, ¿cómo identificar el sujeto de la carta y de su signatario, de quien oculta su responsabilidad, en su nombre o más bien que en su nombre en nombre de un nosotros que dice frecuentemente “nosotros”, “todos nosotros o casi”, “nuestros niños”, “nuestra generación”, etc.? Reservando provisoriamente la instancia del destinatario que no está para nada en esta identificación, me pliego aquí al costado del signatario aparente y ato mi pregunta a la del sacrificio por una parte (la muerte, o el concepto, aparece en la confesión: una vez en el original, dos veces en la traducción), y a la de la generación por otra, porque la lógica de la venganza juega necesariamente con las generaciones. ¿Cómo se atan estas preguntas?

Esta carta habla del futuro [*avenir*]. La temporalidad de la inminencia le da su tono apocalíptico. El porvenir de cara a “nuestros niños” (*unsere Kinder*). Si la venganza tiene lugar, si el mal hecho a la lengua santa debe ser vengado un día por el retorno propiamente revolucionario del lenguaje, son “nuestros niños” los que deberán pagar. Ellos *deberán*: necesidad, fatalidad y deuda, ellos deberán saldar una deuda que *nosotros* hemos contraído, por nuestra falta o nuestro crimen, en su lugar. La lógica ilógica de la venganza, desde que pasa por la lengua, no puede dejarse contener, luego comprender, dentro de los límites de la responsabilidad individual. La deuda, aquí la culpabilidad, está inscrita en la lengua donde deja su firma [*signature*]. Si una generación debe pagar por otra, perturbando así toda la metafísica del *cogito*, del sujeto cartesiano, de la egología prác-

tico-trascendental, incapaz en suma de comprender algo como la lengua, ello no es válido solamente para una lógica propia de la venganza, a esa ilimitación en la dinámica de la venganza de la que habla Hegel. Esta ilimitación misma, más allá de lo que dice Hegel, insiste tal vez en el hecho de que la venganza pase por la lengua. Ella prescribe, *asigna* pero en el mismo golpe *excede* la responsabilidad individual. Antes de la venganza de la lengua, podríamos decir, hay una lengua de la venganza que atraviesa las generaciones y habla más allá de ellas. En el presente caso, esta confesión apocalíptica describe una lengua de la venganza que se venga de un mal hecho a la lengua. Hay siempre una lengua de la venganza, la venganza implica siempre la lengua, pero en este caso, el delito, el litigio, el crimen concierne a la lengua misma. Si preguntamos “quién” es la lengua aquí, cuál es su nombre, la respuesta no deja lugar a dudas, es el nombre de Dios nombrándose por la voz de Dios. El crimen ha sido contra Dios, la venganza es la venganza o el castigo de Dios. Es éste el único sujeto del castigo, el “único sujeto” (como dice la traducción) del cual no hablamos nunca en este país, el único objeto (*Gegenstand*) dice literalmente la carta: “Dios a su vez no permanecerá silencioso. Pero esta ineluctable revolución del lenguaje, donde la voz se hará escuchar de nuevo, es el único sujeto (*der einzige*) del cual no hablamos nunca en este país”. He aquí el único objeto, podríamos decir el único sujeto de esta confesión. Y podría ser su último destinatario.

Nuestros niños deberán, ellos deberán pagar. Niños, eso quiere decir “porvenir”, generación por venir, pero también, en la lógica de la responsabilidad individual con la que Scholem debe siempre negociar, inocencia. En el futuro (y he aquí en suma la esencia del porvenir) los inocentes pagarán y los niños son inocentes porque ellos no han hablado todavía (*infantes*) en el momento en que la lengua ya ha contraído por ellos la deuda. Ellos no eligen su lengua y devienen sujetos de la lengua después, desde esa deuda, como culpables “avant la lettre”, archi-culpables.

Hay dos ocurrencias principales de la expresión “nuestros niños”, a veces relevada por la expresión “nuestra juventud”, o “una juventud” (*Jugend*). Las dos ocurrencias se sitúan en los dos párrafos del medio, mientras que aquellos [en los que se emplea] la palabra “generación” se

encuentran en el primero y en el último párrafo, como si el azar o el artificio para-cabalístico de esta composición inscribiera –encuadrara– a los niños entre las generaciones.

He aquí la primera evocación de los “niños” que corren el riesgo de ser propiamente sacrificados por nuestra falta, literalmente por sus padres, si Dios lo quiere, es decir *diciendo* – pero es indecidible, en este caso; y en este “Temor y temblor” de Scholem, no sabemos si Dios dejará sacrificar al niño diciendo o sin decir, callándose o haciendo oír su voz: “los iniciadores del movimiento de renacimiento del hebreo (*Die Schöpfer der neuen Sprachbewegung*) tenían una fe ciega, casi fanática, en el poder milagroso de esta lengua (*an die Wunderkraft der Sprache*). La “*neue Sprachbewegung*”, que Moisés tuvo razón en traducir por “movimiento de renacimiento del hebreo”, es un movimiento por la re-vuelta [*re-tour*], el re-nacimiento, es decir la resurrección, el *re-* de la repetición induciendo tanto el despertar como la revuelta (entonces el re-torno<sup>20</sup>, una vez más, una vuelta más), la revolución, sin hablar del regreso [*revenant*] cuyo signo es marcado por el retorno de la palabra *gespenstisch* (espectral, fantasmagórico) recogida dos veces en la confesión. Esta cadena semántica del *re-* (regreso, repetición, despertar<sup>21</sup>, resurrección, revuelta, revolución, retorno [*revenge*]) atraviesa la cuestión esencial del *re-* en la lengua, como la lengua en tanto que ella inaugura la posibilidad de la venganza como revancha, castigo o represalias.

Los iniciadores de ese despertar fueron una vez ciegos (*glaubten blind*) al poder milagroso de la lengua. Esta carta es una carta sobre el poder y la violencia de la lengua con todas las pruebas de fuerza que se ocultan; y ello se indica en el retorno de las palabras *Kraft, Macht, Gewalt*. Y si la creencia en esta fuerza es ciega, hay que reconocer que la ceguera es otro motivo mayor. Esta ceguera catastrófica, que no absuelve a nadie, no sabemos si vale más conservarla que perderla, si vale más ser lúcido que invidente, y si la videncia tiene un sentido normal o el sentido de vidente del apocalipsis. Si ahora se conjuga este tema de la ceguera culpable a

---

<sup>20</sup> Derrida juega aquí con la palabra *retour*: como re-vuelta (revolución) y “regreso” [N. de la T.]

<sup>21</sup> En francés, *réveil* [N. de la T.]

aquél de la generación, se tienen las premisas de un escenario anti-edipiano (Edipo estando aquí al costado del padre, si podemos aún decidir), pero no abusaré de esto.

No habría que lanzarse demasiado rápido en las interpretaciones sofisticadas de esta lectura sin antes, en todo caso, haber reconstituido el paisaje cotidiano, concreto, patético; pero también la escena paradigmática de este intelectual berlinés de la diáspora, viviendo dos culturas, familiar como tantas otras, con los textos sagrados no hablados, reservados al estudio y a la liturgia, y que cada vez, en la Palestina de 1920, escucha estos nombres sagrados en la calle, en el autobús, en lo del comerciante de la esquina, en los diarios que publican cada día listas de palabras nuevas a inscribir en el código del hebreo secular. Hay que imaginar el deseo y el terror ante ese derrame, ante esa prodigalidad prodigiosa, desenfundada, que inunda de nombres sagrados la vida de todos los días; la lengua se da ella misma como un maná milagroso pero también como la tentación de un goce profanador, ante el cual una suerte de concupiscencia religiosa retrocede de pavor.

La obcecación de los iniciadores tuvo su “chance” (*Glück*), agrega Scholem, “Porque si ellos hubieran estado dotados de clarividencia, no hubieran tenido jamás el coraje demoníaco (*den dämonischen Mut*) de resucitar una lengua destinada a devenir un esperanto”. El horror demoníaco de estos aprendices de brujo dotados del coraje inconsciente que empuja a manipular fuerzas que los sobrepasan, he ahí la medida de una cierta muerte, la muerte del muerto vivo. En tanto que sagrado, el hebreo fue a la vez una lengua muerta —en tanto lengua que no hablamos más o que no debiéramos hablar en la vida corriente— y una lengua más viva que aquella que llamamos comúnmente lengua viva. Ahora bien, la nueva *Sprachbewegung* resucita esa muerta viva reservada al estudio y a la plegaria, y no lo saca del templo o del panteón más que por una siniestra mascarada, ese casi esperanto o volapück, como si el regreso a la vida no fuera más que un simulacro por el cual debiéramos disfrazar a la muerte en caricatura de sí misma o para un *funeral home*; no-lengua, mueca paralizada de la semiótica, valor de cambio desencarnado, descarnado, formalmente universal, instrumento de comercio de los signos, sin lugar

propio, sin nombre propio, falso regreso a la vida, resurrección de pacotilla.

Y Scholem prosigue:

Ellos son los mismos [esos aprendices de brujos demoníacos] que continúan, hoy todavía, avanzando como hechizados (*gebannt*) por encima de un abismo del cual ningún sonido se levanta, y que transmite a nuestra juventud los nombres y los signos de antaño. En cuanto a nosotros (*nosotros* que no somos ni esos aprendices de brujo fascinados ni “nuestra juventud”), el miedo nos embarga cuando desde un discurso somos de pronto golpeados por un término religioso empleado sin discernimiento por un orador empujado tal vez por una intención consoladora (Scholem denuncia a la vez la evacuación y la perversión del sentido). Aquella lengua está preñada de catástrofes por venir (*unheilschwer*). No puede permanecer allí donde está hoy (no se trata entonces de un mal estado sino de un proceso fatal, de una dinámica que nada puede detener). En verdad, son nuestros niños, ellos que no conocen otra lengua (nosotros, germanófonos que conocemos no sólo una segunda lengua, sino una tercera lengua, distinta de los dos hebreos, podemos todavía defendernos), ellos y solamente ellos, que deberán pagar el precio de estos reencuentros [*retrouvailles*] que nosotros les hemos preparado, sin haberles preguntado, sin habérselo preguntado a nosotros mismos, (irresponsabilidad general, inocente del lado de nuestros niños, culpable del nuestro). Llegará un día en que la lengua se volverá [*retournera*] contra aquellos que la hablan (*gegen ihre Spracher wenden wird*).

Este regreso, esta *Wendung* de la lengua contra quienes la hablan, supone alguna iniciativa. ¿De dónde vendrá esa iniciativa de la lengua que no regresa más a sus sujetos? He aquí una lengua muerta, que en verdad no está muerta sino sobreviviente, viviente por debajo de aquello que llamamos una lengua viva [*vivante*], que fingimos resucitar dándole ese cuerpo enmascarado, esa gesticulación de mascarada esperantizante, esa marioneta de instrumentalidad técnica y cadavérica; he aquí una lengua que se vuelve contra aquellos que la hablan pero que en verdad creen sola-

mente hablarla y son doblemente irresponsables: irresponsables porque estamos, como siempre, dominados por la lengua, pero también porque no tienen consciencia de su responsabilidad ante los legados y no se han hecho ninguna pregunta a propósito de ella. He aquí entonces una lengua que toma la iniciativa de volverse contra aquellos que la maltratan o la ignoran, he aquí un falso cadáver que va a animarse, que va a despojarse de sus disfraces de carnaval y desencadenarse a su vez contra los brujos demoníacos y los mismos hechizados. ¿Cómo es eso posible?

Para intentar responder esta pregunta, hay que empezar por despejar dos axiomas o dos presuposiciones en esta interpretación de la lengua.

1. Para que tome la iniciativa de vengarse de esa manera, la lengua debe ser alguien, no digo un sujeto; ella debe ser la palabra hablando en nombre de alguien, portando el nombre de alguien: evidentemente la palabra y el nombre de Dios. Algo de esta lengua debe todavía permanecer unido, de manera indisoluble, por una parte a su creador y primer signatario, al nombre de Dios; por otra, a las cosas y a los sentidos que designan —*singularmente*— los nombres de esta lengua. Esto obra sobre la interpretación del nombre de Scholem y de Benjamin.

2. Segunda proposición. En tanto que sagrada, una tal lengua debería ser, radicalmente, esencialmente no conceptual, si al menos entendemos por concepto una generalidad del sentido dissociable de los nombres propios y transmisible en una semiótica universal, una lengua formalizable, una característica o un esperanto. Desde este punto de vista al menos, la lengua sagrada debería ser no conceptual, no instrumentalizable, no informacional, no comunicacional, no técnica. La contaminación técnica, que equivale aquí a la actualización secularizante, no puede más que advenirle a posteriori, y sobrevenirle secundariamente como un mal, como esa muerte accidental que llega [*arrive*] aquí a una lengua muerta-viviente, en verdad más viviente que el fantasma enmascarado sobre cuyos rasgos pretendemos resucitarla. Scholem excluye, por eso mismo, que la contaminación sea posible desde el origen. La tecnificación instrumentalizante (la iterabilidad) o la desacralización no ha llegado todavía a la lengua. Scholem excluye que la lengua sea justamente esa posibilidad de iteración, esa iterabilidad. Vería, de alguna manera, un pecado original.

Esta interpretación de la lengua y de la técnica me parece que, evidentemente, debería ser problematizada –al menos.

A ese segundo presupuesto sobre la esencia a-técnica y a-conceptual de la lengua que hace imposible la distinción de un cuerpo y de un sentido (porque al sentido y al concepto, esa generalidad que asegura la instrumentalización, debería añadir esta consecuencia: la disociación entre lengua originaria y técnica –y entonces la desvalorización implícita de la técnica como exterioridad profanadora, secularizante, contaminante– también un pretendido idealismo cristiano, una interiorización del sentido espiritual, separada del cuerpo en general, del tiempo, de la carta o del significante carnal. Según una ley que podemos regularmente verificar, el tecnicismo estaría del mismo lado que el idealismo –en toda su tradición desde Hegel y más allá– y que la interioridad cristiana.

Así, “llegará un día en que la lengua se volverá contra quienes la hablan. Conocemos ya tales instantes que nos estigmatizan (*stigmatisierende Minuten*: heridas del instante –*stigmé* que recuerda la punta apocalíptica) que no podremos jamás olvidar y que nos revela toda la desmesura de nuestra empresa (*in denen sich die ganze Vermessenheit unseres Unterfangens uns offenbart*). Ese día, ¿tendremos una juventud capaz de enfrentarse a la revuelta de una lengua sagrada? (*Aufstand einer heiligen Sprache*, el levantamiento, la insurrección de una lengua sagrada)”.

La presunción, la desmesura, la hybris, la locura contenida en eso que nosotros habremos osado desacralizar. Habremos profanado haciendo salir la lengua sagrada del texto sagrado. La habremos hecho descender a la calle y a la vida cotidiana. La habremos hecho servir, nos habremos servido de ella, un poco como si al valor infinito añadido a una cosa sagrada, lo hubiésemos transformado en valor comercial o en valor *tout court*, a la vez de uso y de cambio. Iconoclastia e idolatría a la vez, si es esto posible. Los partidarios de la actualización pretenden adorar la lengua sagrada, puesto que quieren reactualizarla, resucitarla, mientras que la vuelven un valor de cambio corriente y la transforman en signo monetario. La enorme problemática de la analogía entre signo lingüístico y signo monetario encontrará aquí el lugar de un injerto [*greffe*]. Igual aquel del fetichismo. La desgracia es que, en la “lógica” del fetichismo, y mientras

ésta sea lo que es, no sabremos quién fetichiza la lengua sagrada: si aquellos a los que Scholem acusa implícitamente de idolatría, o el acusador que quiere mantener los significantes sagrados fuera del comercio, profesando un culto que los mantiene al abrigo de toda circulación corriente, es decir, de todo cambio. En la tradición de las Luces aquí preparada por Spinoza, no cabe ninguna duda de que el principal acusado será Scholem.

En cuanto a “la desmesura de nuestra empresa”, ella no se mide, justamente, como toda desmesura, más que como un sublime abisal de la lengua. Porque nos arriesgamos sobre el abismo, de lo sin-fondo, del infinito de nombres abiertos sobre el sin-fondo; sea que caminemos ciegamente sobre el abismo, sea que nos devore, la empresa es desmesurada. Y cuando Scholem pregunta: “Ese día, ¿tendremos una juventud capaz de hacer frente a la revuelta de una lengua sagrada?”, no sabemos, en 1926, qué responsabilidad podrá tomar “nuestra juventud” de cara a la revuelta de esta insurrección violenta, de este retorno irreprimible de lo sagrado. ¿Se dejará ella pisotear o se mostrará digna de la herencia? Podemos gloriarnos con tranquilidad, especular sobre la figura concreta que, en su fuero interno, Scholem da a estos posibles, sobre la semejanza de esta figura con aquello en lo que efectivamente han devenido las juventudes de entonces en nuestros días, por ejemplo: el pueblo israelí. Entre todas las catástrofes que Scholem está presagiando, podríamos decir profetizando, no podemos [ni] negar ni afirmar que habría, con el genocidio nazi, esta consecuencia indirecta que fue, posiblemente también, la fundación y el devenir del Estado de Israel. La hipótesis de Mosès (art. citado, p. 93), es que “es grande el riesgo, según Scholem, de ver su retorno [retour] (aquel de los “nombres y los siglos de otro tiempo”), después de un largo periodo de retroceso colectivo, tomando la forma de una explosión anárquica de fuerzas religiosas incontroladas”. Volveré sobre esto.

La segunda ocurrencia de la expresión “nuestros niños” (“desgracia para nuestros niños”, *weh unserne Kindern*) aparece en el párrafo siguiente. Ella nos dice mucho más sobre la interpretación de la lengua [a la] que sub-tiende toda esta carta, y también sobre el pensamiento de Scholem, en aquél momento y en el futuro. Se trata de un pensamiento del nombre. Sobre un mundo definicional, sentencioso, que rompe con el resto de la

carta, un enunciado teórico o filosófico llamado la esencia del lenguaje y de la lengua. Él contiene en una palabra, un nombre, el nombre de nombre: *Sprache ist Namen*. El ser del lenguaje no reside ni en el verbo, en sentido gramatical, ni en los atributos ni en los sincategoremas, ni en la proposición. Aquello que no tiene la forma gramatical del nombre (que no es aquí el sustantivo sino la referencia nominal) no pertenece al lenguaje más que en la medida en que el verbo, el adjetivo, la preposición, el adverbio, se pueden dejar nominalizar. El nombre no tiene el valor nominal del sustantivo, él significa el poder de nombrar, de llamar [*appeler*]<sup>22</sup> en general. No podemos hundirnos en esta dirección. A título de la lectura interna a la cual he tratado de atenerme aquí, este pensamiento del nombre debe ser religado en este punto, me parece, a ese pensamiento de lo espectral y de la obsesión [*hantise*] que obsesiona esta confesión. Hay espectro porque hay lenguaje, y que nombra, llama, convoca, invoca. El lenguaje puede acosar [*hanter*] porque los nombres, antes que nada, acosan [*hantent*] nuestras frases<sup>23</sup>. Ellos no están ni presentes ni ausentes, ni perceptibles ni imperceptibles, ni tampoco alucinados. La categoría del regreso espectral [*revenant spectral*] no es una flor retórica: ella *figura* eso que, más o menos discretamente, temáticamente —y la palabra “fantasmal”, lo hemos dicho, reviene dos veces [*gespenstich*]— sustrae toda la lógica de esta confesión de la onto-lógica oposicional o de la dialéctica de la presencia y de la ausencia.

“El lenguaje [o la lengua] es nombre (*Sprache ist Namen*) [Ella es, ella consiste en nombres, en *los* nombres]. Es en el nombre en donde se oculta la potencia [*la puissance*]<sup>24</sup> del lenguaje, es en él que está sellado el abismo que [él] encierra”. Hay entonces un poder del lenguaje, a la vez una *dynamis*, una virtualidad disfrazada, una potencialidad que podemos hacer pasar, o no, al acto; ella está escondida, oculta, adormecida. Esta

<sup>22</sup> *Appeler*, en sus múltiples significaciones: “llamar”, “nombrar”, y también “convocar”. Se trataría entonces del *poder* que tiene el nombre para *convocar* o *invocar* aquello que nombra. *Cfr.* nota 15 [N. de la T.]

<sup>23</sup> *Hanter* designa la *aparición* de un fantasma o de un espectro, aparición o frecuentación que se da siempre bajo una modalidad *acechante* al tratarse de la de un fantasma. La “aparición”, el “aparecido” (fantasma) *acecha* o *acosa* en tanto figura espectral [N. de la T.]

<sup>24</sup> *Puissance* en francés refiere tanto al *poder* como a la *potencia* [N. de la T.]

potencialidad es también un poder (*Match*), una eficacia propia que actúa por ella misma, de manera casi autónoma, sin la iniciativa de y más allá del control de los sujetos hablantes. Scholem no cesará de desarrollar este tema en sus trabajos sobre el nombre de Dios, la mística judía y, sobre todo, sobre la Kábala. Se trata igualmente allí de un motivo explícito en ciertas corrientes de la Kábala. El poder mágico del nombre produce poderes llamados reales que nosotros no manejamos. El nombre escondido en su potencia [*puissance*] guarda un poder de manifestación y de ocultación, de revelación y de cripta. ¿Qué esconde? Precisamente el abismo que está encerrado<sup>25</sup> [*renfermé*] en él. Abrir un nombre es encontrar en él no ya alguna cosa, sino algo así como un abismo, el abismo como la cosa misma. Ante este poder, una vez que lo hemos despertado, debemos reconocer nuestra impotencia. El nombre es trascendente y más poderoso que nosotros. “Por haber invocado cotidianamente los nombres de antaño, no depende más de nosotros abrir los poderes que ellos esconden [*récelent*]”. Esta última frase habla de los nombres de otrora como de espíritus que invocamos (*nachdem wir die alten Namen täglich beschworen haben*) por ejemplo en la plegaria cotidiana. Una vez convocado (*appelé*), el poder de estos espíritus no puede ser más mantenido a distancia, no está más en nuestro poder, en nuestras manos: *Es steht nicht mehr in unserer Hand[...] ihre Potenzen zu halten*. El nombre de poder será sustituido en ese mismo párrafo por el de violencia (se trata esta vez de la violencia, *Gewalt*, con la cual hemos invocado, *beschworen*, una vez más, los nombres, violencia a la que responde en represalia el poder de los nombres) y de fuerza (*Kraft*). Y por lo tanto en esta lengua envilecida y espectral (*gespenststich*), la fuerza de lo sagrado parece a menudo hablarnos.

Secularizando la lengua sagrada, jugamos entonces con los fantasmas, negando que se trata allí de cosas muy graves. Escribiendo —y que nosotros seamos escritores o periodistas poco importa aquí— creemos que eso no es grave. Es la escritura la que disimula aquí la gravedad de la cosa, que neutraliza una fatalidad cuyo lugar propio es el nombre en la palabra

<sup>25</sup> El verbo utilizado aquí es *renfermer*: encerrar y/o esconder. En este sentido, los nombres encierran y esconden un poder; es decir: guardan un poder *oculto*, el cual por ejemplo los cabalistas tratan de *descubrir* y *liberar* [N. de la T].

[*parole*]. Lo más grave, dice entonces Scholem en una frase muy insólita, es que quien así escribe, jugando con los nombres de esta lengua espectral en los escritos y en los diarios, no sólo se miente a sí mismo, fingiendo creer (*lügt sich*), sino que también miente ante Dios, fingiendo, dice la traducción, hacer creer a Dios (*lüght sich oder Gott vor...*) que “eso no tiene importancia”, que eso no significa nada (*es habe nichts zu bedeuten*). Este señalamiento pone en escena un lenguaje que de una cierta manera se dirige siempre a Dios, habla a Dios, y debe dejar hablar a Dios, corresponde con él sepámoslo o no, querámoslo o no. No hay lengua, no hay lenguaje fuera de estos nombres así dirigidos, desde ellos mismos: “En efecto, la lengua que nosotros hablamos es rudimentaria, casi fantasmagórica (*eine gespenstische Sprach*). Los nombres acosan [*hantent*] nuestras frases, escritores y periodistas juegan con ellos, fingiendo creer, o hacer creer a Dios, que todo esto no tiene ninguna importancia. Y por lo tanto, en esta lengua envilecida y espectral (*aus der gespenstichten Schande unserer Sprache*), la fuerza de lo sagrado parece a menudo hablarnos. Porque los nombres tienen vida propia. Si no la tuvieran más, desafortunados nuestros niños, que serían entonces librados sin esperanza a un futuro vacío”.

Dos interpretaciones posibles e indefinidamente concurrentes: el “vacío” (*Leere*) al que nuestros niños serán abandonados, sacrificados (*preisgegeben*) sin esperanza (*hoffnungslogs*), es a la vez la pérdida de significación, la pérdida del lenguaje y de los nombres por una parte, y por la otra, el abismo en el cual caemos por no haber comprendido, justamente, que la lengua y los nombres son abismales. Habría dos abismos, un abismo dentro de otro, dos abismos de la lengua, abismo de vida y abismo de muerte.

Abandono aquí provisoriamente esta cuestión del acoso y del nombre que podría reconstituir a partir de otros textos de Scholem. Para hoy, en esta lectura casi interna de la carta, tenderé un último hilo, aquél que liga paradójicamente el valor de la sacralidad al del sacrificio, por un lado, a la misión o a la responsabilidad de una generación por otro.

La alusión al sacrificio se hace oír dos veces, ella también, en el primer párrafo de la carta. ¿Qué entonces del sacrificio en cuanto a la lengua

sagrada? En alemán las dos palabras (por ejemplo *Opfer* y *heilig*) no tienen la familia de “sagrado” y “sacrificio” en francés. Matar, poner a morir la lengua sagrada –lengua muerto-viviente pero super-viviente, hiper-viviente, no lo olvidemos– esto será sacrificarla; y eso hará sacrificar no solamente alguna cosa sagrada, sino aquello por lo que y en lo que lo sagrado puede llamarse sagrado y surgir como tal.

Diré entonces que ese sacrificio –como puesta-a morir [*mise à mort*]– le parece simplemente imposible a Scholem. Pero él evoca la eventualidad de aquello que sería imposible, la posibilidad de lo imposible. Esta confesión está por otro lado enteramente gobernada por la obsesión (la *hantise*) de la posibilidad de lo imposible. Plantea constantemente que lo imposible es posible, que lo posible es imposible –como tal. De allí eso que yo llamaría la locura sagrada, la sagrada locura de esta carta compulsivamente animada por el deseo fatal de que la catástrofe llegue y que el apocalipsis tenga lugar, y que por lo tanto ellos no tengan lugar jamás: espera temerosa, deseo y temor ante la posibilidad de lo imposible, es decir del *decir*, nada menos que la respuesta de Dios decidiéndose a salir de su silencio. Eso que escuchamos al final de la confesión: “Dios mismo no permanecerá silencioso [...] La Voz se hará escuchar de nuevo”. Este será entonces el apocalipsis desencadenado por esos otros locos que son los brujos hechizados de la secularización. Frente a este apocalipsis, la voz de Dios nos habla directamente en el fuego; Scholem se parece de repente a los hebreos de los que habla Spinoza y a Spinoza mismo. Habría que analizar aquí la concurrencia de estos dos discursos y de estas dos posturas en él. Scholem tiembla y lo dice, como si él resintiera eso que Spinoza –a quien por tanto se opone radicalmente– resiente delante de ese Dios de fuego que se pone a hablar inmediatamente a su pueblo, desde el fuego mismo de sus celos vindicativos.

Si el sacrificio posible permanece imposible, aquello en que la secularización debería consistir, en verdad no habrá tenido lugar jamás. “La secularización no es más que una manera de hablar”, viene a decir Scholem. Agrega: “[...] una frase hecha (*eine Phrase*). Es imposible vaciarla de su carga de palabras llenas de sentido, a menos que sacrifiquemos la lengua misma (*es sei denn um den Preis der Sprache selbst*). El *volapük*

fantasmagórico (yo diría más bien espectral: *das gespenstliche Volapük* –más lejos será el esperanto, otra marca de desprecio para esas no-lenguas nacionales, esos no-idiomas que son las lenguas universales artefacticas de las que De Gaulle se burlaba en la misma tónica cuando hablaba también del volapük de las Naciones Unidas) que hablamos en las calles define exactamente el espacio lingüístico inexpresivo que, solo, ha hecho posible (*möglich*) la ‘secularización’ de la lengua”.

En la lógica de esta argumentación, lógica loca en vistas a cualquier filosofía, Scholem parece decir las cosas más incompatibles, más imposibles<sup>26</sup>:

1. La secularización no es más que “una manera de hablar”, *eine Phrase*, de la fraseología. Ella no tiene lugar: hablar es no decir nada, no pensar nada, es servirse de expresiones hechas, hacer frases. Y agrega: esta secularización es “imposible”, absolutamente, simplemente imposible (*schelechthin unmöglich*), como es imposible vaciar el tenor de los nombres sobrecargados, a menos de sacrificar la lengua misma.

2. Por lo tanto, eso que parece imposible ha tenido lugar. Ese volapük fantasmal, esta fraseología que permite hablar de una secularización por lo tanto imposible, es posible y es ésta, la secularización.

Esta lógica extraña, que es a la vez contradictoria y tautológica, hace de lo imposible la condición de posibilidad y de existencia de lo posible; habla del acontecimiento de un imposible que consiste en una manera de hablar. ¿Qué es lo que adviene así? No una lengua malvada que vendrá a corromper la lengua sagrada, sino una no-lengua en la que o a la que se sacrifica la lengua sagrada, que es la única lengua que habla.

O este sacrificio, del cual Scholem viene a decir que es imposible a menos que renunciemos a la lengua, tiene lugar, mismo si da lugar a nada, a esa no-palabra que habla de la secularización, es decir de nada, de esa lengua expresiva que hace hablar de secularización. Tal habrá sido el sacrificio: él abisma, hace caer en el vacío a una lengua sagrada que comienza por dejar hablar desde el vacío de expresiones hechas, desde frases igual de huecas, desde nombres igual de mudos que “secularización”.

---

<sup>26</sup> Derrida pone aquí la palabra “impossible”: incompatible, incomponible e imposible a la vez. [N de la T.]

La expresión vacía de “secularización” efectúa el vaciamiento del sentido en el cual consiste la pretendida, susodicha, la inconsistente secularización. Como si el *nada* dijese *yo soy nada* y nos preguntáramos entonces si ha sucedido alguna cosa. Eso que pasa es entonces ahora, al menos, este asombro y esta pregunta. Eso que ha ocurrido es un sacrificio de la lengua, la destrucción de la lengua sagrada como experiencia de la lengua sagrada, puede ser la única y la más *unheimliche*, pero también el sacrificio del sacrificio, la autodestrucción de la función sacrificial, de lo sagrado aún supuesto, manifestado o buscado por toda operación sacrificial.

La lógica pre-lógica o archi-lógica de esta argumentación consiste en decir: nada llega, entonces la nada llega o *entonces* la nada llega, y lo que es grave y comporta una *Bedeutung*, eso que es *significativo* [*signifiant*]<sup>28</sup> es que [no] hablamos de nada. La no-lengua, el simulacro del nombre arriba. ¿Es que la locura o lo *Unheimlichkeit* consiste solamente en esta contradicción lógica? Puede ser también; pero, y antes que eso, [consiste] en otra cosa. El sacrificio no destruye la lengua sagrada misma. Amenazándola, al borde de eso de lo cual habla Scholem en suma y que arriba sin arribar, llegando más bien para que podamos hablar y referirnos al mismo tiempo a lo sagrado y a lo no sagrado, hay una experiencia del borde, del borde del abismo, entre dos lugares. El sacrificio inminente, pasado e imposible a la vez, hace aparecer como tal, anuncia más bien como tal, la lengua sagrada, la sacralidad misma que es *de la lengua*. Según una lógica que no es fortuitamente análoga a esa de *Was ist Metaphysik* de Heidegger, y que concierne al todo del ser en su relación con la palabra [*parole*], la nada, aquí la nada de la lengua, la no-lengua, anuncia la esencia de aquello que ella amenaza y hace retroceder en total.

El sacrificio tiene entonces dos significaciones o dos virtudes. Puede destruir lo sagrado pero puede, por lo mismo, en aquello que por definición no se efectúa como amenaza, inminencia, no-presencia, manifestar lo

---

<sup>28</sup> “*Signifiant*”: subrayado en el original, es un juego de palabras entre “significante” en su acepción de “importante”, y “significante” como relativo a la capacidad de “tener sentido” o de “significar”. En francés, la palabra para “significativo” (importante), es *signifiant* (y no, como Derrida pone en el texto, “*signifiant*”).

sagrado como tal, y salvarlo así en el sacrificio, hacer homenaje al don de una destrucción, es decir a un asesinato o a una muerte de lo sagrado.

De allí que la locura de la que hablamos no tenga el sentido de un desorden de la razón, de una enfermedad o de una extravagancia. Más allá de todas las oposiciones político-mentales de un racionalismo psiquiátrico o psicoanalítico, se trata de la experiencia de lo sagrado: el acercamiento o el anuncio de lo sagrado. Todos los discursos lógicos, supuestamente racionalistas, es decir, socio-psico-filosóficos destinados a denunciar o a circunscribir esta locura no traducirían, en una reivindicación de las Luces, más que miedo y denegación ante la irrupción o la promesa de lo sagrado. Aquellas racionalidades tendrían la consistencia y la inconsistencia de la secularización: simplemente el olvido de la lengua y del nombre.

Esta “locura” se anticipa entonces en ese lugar indecible donde, como siempre, una responsabilidad debe ser tomada. La responsabilidad se toma siempre en un lugar de indecidibilidad absoluta, al borde de esta doble posibilidad —donde ella no es una responsabilidad, solamente un cálculo, y entonces el programa de la secularización. Se trata aquí de responder al llamado de una lengua sagrada, llamado que, según Scholem, ha tenido lugar de todas maneras. Él *ya ha* resonado, sin lo cual nosotros tampoco hablaríamos; y, sobre todo, nada de secularización. Respondiendo de manera responsable a esta lengua, a la llamada del nombre, resguardando esta lengua contra la no-lengua que la amenaza, decidiremos y asumiremos la singularidad histórica que es aquella de nuestra generación.

Hay pues que ligar eso que venimos diciendo sobre el sacrificio con la responsabilidad propia de nuestra generación, esa que prueba esta no-lengua que es el hebreo secular. Generación de transición (*das Geschlecht des Übergangs*, generación del pasaje y del acceso). La transición no se interpreta solamente según el sentido corriente de la cadena biológica o natural de las generaciones. Ella sitúa el lugar del entre-dos, el lugar-del-medio [*mi-lieu*] entre lugar y no-lugar, entre el borde indecible donde se toma el riesgo más grande. Es en el momento del peligro más grande cuando debe ejercerse la responsabilidad más grave: sin regla y sin

garantía al borde del abismo, sobre el abismo. Al borde del abismo y por encima del abismo, eso viene a ser lo mismo. Aún allí, debemos seguir el hilo de una analogía, solamente una analogía, nada más, entre un cierto movimiento de ese Scholem de 1926 y aquél de un cierto Heidegger en los años que seguirán: el Heidegger de *Was ist Metaphysik* y el de *Sein und Zeit* que liga la angustia y el abismo a la responsabilidad y a la *Entschlossenheit* (la “decisión-resuelta”, la determinación); pero también el Heidegger más “político”, en particular aquel que firma el texto sobre *Nietzsche*: allí habla de un “signo” que nuestro pueblo debe comprender, falto del cual la historia se vengará.

El “nosotros” que firma esta confesión pertenece entonces a ese *Geschlecht des Übergangs*. Él se compromete a la vez con ese pasaje y con esa responsabilidad. Más precisamente: es porque está comprometido, antes mismo de decidirlo, en ese pasaje, que él debe tomar esa responsabilidad. La responsabilidad es ineluctable, y tan paradójal como parece, ella encuentra el signo de su libertad en esta fatalidad, en el vínculo de esta obligación, que no es más que la universalidad formal o formalizable de una universalidad práctica en el sentido kantiano. Es la responsabilidad de una generación, no se reemplaza, no se delega, es única: en un lugar, en un momento de la historia, en una lengua, delante de una lengua, pero también y en principio, seguramente y por lo mismo, ante Dios cuya voz habrá marcado la alianza de la experiencia de esa lengua. La firma [*signature*] de ese “nosotros” contrafirma [*contresigne*] la alianza, ella dice “nuestra generación” contrafirmado así, respondiendo así a un compromiso ya tomado, a una promesa, y ella se ve asignarse su autobiografía, la autobiograficidad de ese “nosotros” desde la llamada que resuena en esa lengua sagrada, desde eso que ya ha consagrado esa lengua y que deja oír la inminencia del retorno de la voz en su instancia sacrificial. No podemos entender o situar ese “nosotros”, la relación consigo mismo de ese “nosotros” en la confesión, sin partir de esta experiencia de la responsabilidad sacrificial. No podemos traducir ese “nosotros” por la expresión, por ejemplo, de “sujeto”, de “sujeto comunitario”. Todos los filosofemas que construyen esas dos expresiones de sujeto y de comunidad, como también aquél de signo, pertenecen a la axiomática seculari-

zante que aquí es denunciada y desplazada, entrañada en las paradojas que analizamos. El “quién” de ese nosotros —que no es un sujeto ni una comunidad— se anuncia a sí mismo, no instituye o no intenta un vínculo consigo más que desde esta interpelación amenazante de un *Geschlecht* por la palabra apocalíptica.

Acerquémonos de nuevo a esos dos pasajes que propongo comparar en torno a la palabra “*Geschlecht*”. Esta palabra está visiblemente dominada en ese contexto por su sentido evidente de “generación”. Pero cualquiera sea la autoridad, la fuerza y la prescripción de dicho contexto, cómo evitar escuchar en la lengua (el alemán) de esta palabra, la resonancia al menos virtual de otras significaciones asociadas (aquellas que nos acosan, como esta palabra, en este seminario, desde hace tanto tiempo: familia, grupo, raíz, linaje, sexo, raza, especie, con todos los valores que Heidegger pone al descubierto —siguiendo a Trakl— en esa palabra en torno a *Schlag*, *verschlagen*, *zerschlagen*, etc.: el golpe, la ruptura, la huella, la impresión, el *typos*, etc.).

“La secularización de la lengua no es más que una manera de hablar, una expresión hecha”: “[...] *die Verweltlichung der Sprache ist ja nur eine Façon de parler, eine Phrase*”. La palabra *Verweltlichung*, a veces sustituida por “*Säkularisierung*”, como palabra alemana tiene un origen latino, y por cierto puesta entre comillas, plantea graves problemas. En principio en la dirección de aquellos valores platónicos, luego cristianos, que interpretan el mundo según la oposición del aquí-abajo y del allá-arriba, del mundo sensible o temporal y del mundo espiritual, la *Verweltlichung* o secularización tomando todo su sentido desde esta interpretación de la trascendencia. Sabemos que Heidegger intentó pensar una mundanidad del mundo que no fuera ya dependiente de esta interpretación platónica o cristiana que domina nuestra cultura. Pero esta interpretación platónico-cristiana, ¿no debe ser todavía más problemática, o problemática de otra manera, más aún (de otra manera) para un pensador judío? Pero he aquí que Scholem habla en la lengua alemana, y como Heidegger, reconociendo también la necesidad, él debe maniobrar, transigir, negociar con las significaciones, los conceptos y las palabras, tanto si debe todavía utilizarlas en el momento en que las discute radicalmente. El principio de la pregun-

ta que yo quisiera hacer aquí, en mi incompetencia misma, sería la siguiente: ¿qué podemos traducir, en el hebreo sagrado o en la semántica que él prescribe (*enjoint*), por *Verweltlichung*? ¿Cuál es el equivalente judío para la oposición espiritual/mundano, sagrado/secular, etc.? ¿Hay alguna y cuál es la apuesta para esta “confesión a propósito de nuestra lengua” (*Bekennntnis über unsere Sprache*)?

Más abajo, en lugar de *Verweltlichung*, palabra consagrada para “laicización”, “secularización”, Scholem utiliza entre comillas la palabra “*Säkularisierung*”, como si hubiera un juego de palabras en alemán o latín en torno del hebreo sagrado, la lengua intocable, la lengua de estudio o la lengua litúrgica.

“La secularización no es más que *une façon de parler* [entonces en francés en el texto]”. Curioso pasaje al francés para decir una suerte de perversión retórica, como si sólo la lengua francesa pudiera nombrar de manera apropiada, idiomática, una producción del espíritu francés, en tanto que él se liga a la práctica de la lengua francesa. Digo a propósito del espíritu francés para recordar que Kant, en su *Antropología desde el punto de vista pragmático*, en el momento en que trata de la invención, que distingue del descubrimiento y del genio, hace notar que “en francés, “*Geist*” y “*Witz*” tienen el mismo nombre: *Esprit*. En alemán, es diferente”. *Esprit* está justamente en francés en el texto. Hay de seguro un vínculo esencial, en vistas del Alemán, y desde el punto de vista del alemán, entre el espíritu francés y la “manera de hablar” [*façon de parler*], entre la palabra “*esprit*”, la palabra de espíritu, y la expresión “*façon de parler*”. Vierto este comentario poniéndolo al costado del expediente de la característica nacional y de los problemas que plantea. Pero también del expediente de la *Deutschjudentum*... Se encuentra que en los parages [parages, he decidido conservar esta expresión y no cambiar por “pasajes”] de la *Antropología* que vengo de citar, algunas páginas más arriba, una nota muy larga, sin dudas la más larga del libro, se deja inspirar en su totalidad por el antisemitismo, el más calmadamente característico. Es en el § 46, *De las deficiencias del espíritu en cuanto a la facultad de conocer*. Cito las primeras y las últimas palabras; he aquí lo que escribe el amigo y admirador de Mendelssohn:

[...] Los palestinos que viven entre nosotros han debido a su espíritu de usura desde su exilio, al menos al lado de la gran masa, una reputación de engaño que no es sin fundamento. Ciertamente, parece extraño concebir una *nación* [subrayado por Kant] de engañadores, pero es igualmente extraño concebir una nación de mercaderes cuya mayor parte, ligada por una antigua superstición que acepta el Estado en el que viven, no busque ninguna dignidad civil, pero quieran reemplazar ese perjuicio por las ventajas de la superchería a costa del pueblo que los cobija y a costa de los unos y de los otros. En una nación de mercaderes, miembros improductivos de la sociedad (por ejemplo los judíos de Polonia), no puede ser de otra manera; su constitución, sancionada por antiguos reglamentos, reconocida también por nosotros en medio de quien viven —nosotros tenemos en común ciertos libros sagrados— no puede ser suprimida sin inconsecuencia, bien que ellos hacen de la expresión “comprador abre los ojos”, el principio superior de su moral en el comercio con nosotros<sup>28</sup>.

Después de lo cual Kant intenta explicar —sin moralizar— el origen de esta disposición al comercio, y concluye así: “[...] su dispersión a través del mundo, con la unidad de su región y de su lengua, no debe ser tenida en cuenta como una maldición que pesa sobre este pueblo; debemos más bien considerarla como una bendición. La riqueza de estas gentes, si la calculamos por individuo, sobrepasa probablemente la riqueza de todo otro pueblo de un número igual de personas”.

En oposición a “façon de parler”, leemos “*eine Phrase*”, todavía otra lengua no germánica para designar un efecto de discurso, un cariz puramente verbal, una frase o una fraseología hueca, una afectación o una aberación del lenguaje. Es “imposible”, prosigue Scholem, absolutamente imposible, simplemente imposible (*schlechthin unmöglich*) “vaciar de su carga a las palabras llenas de sentido a menos de sacrificar la lengua

---

<sup>28</sup> Kant, E., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. de Michel Foucault, Paris, Ed. Vrin, 1970, p.75. N. de la T.: La “introducción” de Foucault data de 1961 y fue redactada como complemento de su tesis doctoral. Recientemente la Editorial Siglo XXI publicó ambos textos bajo el título *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático* (Siglo XXI, Madrid, febrero de 2010).

misma". Es imposible vaciar palabras rebosantes (*die zum Bersten erfüllten Worte zu entleeren*)—Scholem no dice llenas “de sentido” (y nosotros reencontramos aquí la cuestión del sentido y del nombre)— porque eso serían; no lo haremos más que al precio de la misma lengua, perdiendo y sacrificando la lengua misma (*es sei dem um den Preis der Sprache selbst*), que no se separa de las palabras, que no se separan [a su vez] de aquello de lo cual están rebosantes. Este sacrificio de la lengua la degrada en “volapük”. El volapük define entonces una lengua vaciada de sonidos llenos, por consiguiente devenida una no-lengua, pero esta negatividad permanece encantada (*reste hantée*)<sup>29</sup>, no es una absolutamente negativa. El “volapük fantasmagórico” permanece habitado por el retorno/revenir (*revenant*), trabajado por esta obsesión (*hantise*) que atraviesa, lo hemos visto, todo el texto. He aquí una de las dos ocurrencias de la palabra *gespenstich* (*das gespenstich Volapük*). Este fantasma de lengua, esta lengua fantasma “que nosotros hablamos en nuestras calles, definiendo exactamente el espacio lingüístico inexpressivo (*jene ausdruckslose Sprachwelt*) que, solo, ha hecho posible la “secularización” (*Säkularisierung*) de la lengua. Pero si transmitimos a nuestros niños la lengua tal como nos ha sido transmitida a nosotros, si nosotros, generación de transición (*das Geschlecht des Übergangs*), resucitamos por ellos el lenguaje de los viejos libros para que pueda de nuevo revelar su sentido (*só das sie sich, an inhen neu aufkbaren kann*): allí todavía, yo no sé hasta qué punto hay que tener en cuenta el hecho de que Scholem no dice, literalmente, el “sentido”; pero la pregunta que queda por hacer es si hay o no que hacer que de tal modo se manifieste, se revele, resucite la lengua...], no nos arriesgaremos a ver un día la potencia religiosa de esta lengua (*die religiöse Gewalt dieser Sprache*) volverse violentamente contra aquellos que la hablan (*gegen ihre Sprecher, ausbrechen*: estallar, volcarse como la lava). Y el día en que esta explosión se produzca, ¿cuál será la generación (*welches Geschlecht*) que sufrirá las consecuencias? En cuanto a nosotros, vivimos al interior de nuestra lengua (*in dieser Sprache*) pareciéndonos

<sup>29</sup> *Reste hantée*: permanece encantada-atormetada. Tal es la doble connotación de la palabra hantée [N. de la T.]

la mayoría a ciegos que caminan por sobre un abismo (*über einem Abgrund, fas alle mit der Sicherheit des Blinden*). ¿Pero cuando la vista nos sea devuelta, a nosotros o a nuestros descendientes, no caeremos al fondo de ese abismo? Y nadie podrá saber si el sacrificio (*das Opfer*) de aquellos que serán anonadados en esa caída (*in diesem Abgrund vernichten werden*) bastará para cerrarlo (*genugen wird, um ihn zu schliessen*).

Con el último párrafo, retorna la cuestión del *revenant* y de la revolución como cuestión de la fuerza y del sentido, de la forma y del sentido, de la fuerza y de la forma. Esta cuestión es también aquella de nuestra generación, de la decisión y de la responsabilidad que nos vuelve (*revient*) desde el fondo indecible. En el fondo indecible.

Entre las palabras hebreas, todas aquellas que no son neologismos (*Jedes Wort, das nicht eben neu geschaffen wird*— y Scholem no se interesa aquí por esas palabras nuevas, ni por la cuestión de saber a qué lengua pertenecen; todo sucede como si fueran o bien no-palabras o palabras absolutamente extranjeras), todas aquellas que han sido sacadas del tesoro de nuestra “buena vieja lengua” (*aus dem “guten alten” Schatz*) son cargadas de sentido hasta estallar (*ist zum Bersten voll*). Una generación como la nuestra que retoma a su cargo la más fértil de nuestra tradición sagrada (*unserer heiligen Traditionen*), quiero decir su lengua, no podrá jamás, aunque ella lo desee, vivir sin tradición. Cuando llegue la hora en que la *potencia* (*Macht*, subrayado) sepultada en el fondo de la lengua hebrea se *manifestará* (*entfalten wird*, subrayado), donde lo “dicho” (*das Gesprochene*) de la lengua, su contenido (*Inhalt*), retomará forma (*Gestalt*), nuestro pueblo se encontrará de nuevo confrontado a esta tradición sagrada, signo mismo de la elección a seguir [entreprinde] (*wird jene heilige Tradition wieder als entscheidendes Zeichen vor unser Volk stellen*; esto debe ser comparado al texto de Heidegger citado en la introducción: el pueblo, el signo a interpretar, la decisión y la venganza de la historia). Entonces él deberá someterse o desaparecer (*sich zu beugen oder unterzugehen*: hundirse en el abismo). Pues en el corazón de esta lengua en que no cesamos de evocar a Dios de mil maneras — haciéndolo advenir [*revenir*] también, de alguna manera, a la realidad de nues-

tra vida [*in der er tausendfach in unser Leben zurüchbeschworen wird*: Dios es así suplicado, conjurado [*adjuré*], invocado cuando lo llamamos haciéndolo volver, Dios retornante (*Dieu revenant*)], Dios mismo no permanecerá silencioso (*wird [...] nicht stumm bleiben*).

Dios habla en la lengua, su voz está sellada, en depósito, en reserva en la lengua sagrada que contiene como la firma (*signature*), el juramento (*serment*) de la alianza o de la fe que nos liga a Dios.

Lo “dicho” (*das Gesprochene*) está encerrado en el tesoro de la lengua sagrada. Es el decir de Dios o el decir de las frases por las cuales hemos dicho nuestra fe jurada y prestado juramento a Dios. El contenido de esta palabra<sup>30</sup> escondida retomaré forma, se revelará y Dios hablará de nuevo; nosotros le responderemos por las mismas palabras. Oír y decir las palabras, escucharlas, son aquí una sola y misma experiencia que renueva la alianza. Entonces habrá que someterse a la ley de la lengua en la que la forma de la palabra no será más, no habrá sido en verdad jamás, separada de su sentido. El sentido retomaré forma en la manifestación, se despertará y se revelará.

Pero la interpretación de la lengua implica aquí que la separación del contenido y de la forma (*Inhalt/Gestalt*) no tiene lugar en la lengua. Más precisamente, no tiene lugar más que en la degradación que contamina la lengua por la no-lengua, el volapük o el esperanto. Retomamos aquí la crítica benjaminiana de la semiótica y del semiotismo que él llama también “burgués”, con sus oposiciones tradicionales: sensible/inteligible, forma/sentido, contenido/forma, significado/significante, que entendemos en su tradición platónica o en su modernización, aquella de la *Aufklärung*, para darnos prisa. Todas estas disociaciones mediatizan, proveen los medios e instrumentalizan la lengua. Son también los medios, esencialmente los medios destinados a reducir al silencio la palabra de Dios, nuestra palabra a Dios. Ellas ensordecen, nos vuelven sordos a la palabra sagrada o, lo que resulta lo mismo, reducen a Dios al mutismo. Ellas reprimen o, si se prefiere, rechazan (pero el rechazo es todavía una categoría

---

<sup>30</sup> Parole: palabra *dicha* [N. de la T.]

psico-científica, positivista, luego traída a un espacio secular y fundamentalmente semiotista) alguna cosa como una conjuración entre Dios y nosotros. Esta lengua sagrada es la con-juración misma.

La lengua en la que habla la filosofía, en la medida en que vive de las oposiciones que venimos de evocar, es una lengua de sordo-mudos. Regresar, al otro lado la filosofía [*revenir par delà de la philosophie*], a esta esencia parlante de la lengua sagrada, es pasar por la escritura sagrada que guarda en depósito la palabra de Dios, la voz de Dios, y este retorno no es nada menos que una revolución, la revolución misma —y debemos comprender esa palabra de Scholem, en las últimas líneas de su confesión, como la palabra del regreso y como el nombre de ese movimiento político, más político, en tanto que revolución de la lengua, de los *topoi* políticos que, como el problema árabe, ocupan los discursos llamados políticos de la época en Palestina. Como toda revolución política, este retorno marca el momento del juicio, la instancia de un tribunal (*Gericht*). El juicio último (*Das jüngste Gericht*) tiene el valor de un apocalipsis. Este apocalipsis es nombrado en las últimas líneas que tienen la forma de una plegaria, de un enunciado no teórico, no constatativo, que no juzga en el momento en el que anuncia el juicio:

Pero esta ineluctable revolución de la lengua (*Diese unausbleibliche Revolution der Sprache*) donde la Voz se hará oír de nuevo, es el único sujeto del que no hablamos jamás en este país. Pues aquellos que han intentado resucitar la lengua hebrea no creen en la realidad del Juicio al que nos someterán a todos (*uns beschworen*, todavía: nos convocan, nos llaman, nos asignan). Quiera el cielo que la ligereza con la que nos hemos lanzado sobre este punta apocalíptica no nos conduzca a nuestra perdición (*Verderb*: a la corrupción que abisma).

No insistiré en pronunciarme sobre lo equívoco de esta conclusión. Ya lo hemos analizado: la pérdida, ¿es el castigo merecido por haber secularizado, profanado, perdido, hecho en suma lo imposible mismo? ¿O bien lo contrario, el retorno aterrador de lo sagrado? ¿Y en qué consistiría, en suma, el castigo?

Evocaré aquí la hipótesis de Mosès que me parece interesante y aclaradora en varios sentidos. En primer lugar porque atraviesa una lectura interna de Scholem con motivos benjaminianos por un lado (la protesta contra la instrumentalización de la lengua), y motivos psicoanalíticos (reprimido y regresó de lo reprimido). Y después porque ella puede permitirnos formalizar los datos de un problema general que dejaré abierto al final: ¿Qué clase de explicación, digamos rápidamente psicoanalítica, psicoanalítico-histórica, permite agudizar la paradoja en la que estaré tentado de decir, muy rápidamente, que habitamos nosotros hoy? (explicación psicoanalítico-histórica, luego de tipo científico, a partir de un racionalismo moderno, de una nueva determinación de la subjetividad histórica articulada a una teoría del signo, precisamente porque ella es en principio inadmisibles por la axiomática de esta confesión). ¿Cuál será esta paradoja? Un pensamiento de la lengua, una experiencia de la lengua que permite deconstruir las oposiciones filosóficas dominando un semiotismo heredado a la vez del platonismo y de las Luces, ¿puede, haciendo avanzar una crítica de la crítica y haciendo progresar más allá de los límites dados de una cierta científicidad, hacer correr el riesgo, que es a la vez científico, filosófico y político, de un rechazo de la ciencia, de la filosofía, por no decir nada del riesgo nacionalista?

He aquí pues este pasaje de Mosès, a partir del cual estos problemas pueden recibir una nueva luz:

Parece que en su texto de 1926, Scholem quisiera decir que el uso controlado de la lengua hebrea implica, de algún modo, el riesgo de una "magia práctica" involuntaria (Mosès viene de presentar la exposición de Scholem de la teoría del lenguaje de Abulafia, el cabalista español). En efecto, la dimensión simbólica del hebreo, tal como aparece en sus textos sagrados, desaparece en beneficio de un empleo puramente utilitario de la lengua. En efecto, en nuestro mundo desacralizado, no se trata más de manipular conscientemente las virtualidades mágicas de un lenguaje para obtener algún beneficio personal. Mas cuando una sociedad entera malversa la lengua que fue aquella de su tradición religiosa para fines puramente materiales, haciéndola un simple instru-

mento al servicio de sus intereses inmediatos, reencuentra sin saberlo la actitud de los magos de antaño. “Imitación grosera” de la lengua de los textos sagrados, el hebreo moderno ha vaciado las palabras antiguas de su significado simbólico y religioso para reducirlas a simples índices de la realidad material. Pero para Scholem, esos significados simbólicos continúan viviendo en el fondo del lenguaje o, si preferimos, en el inconsciente de la cultura que pretende negarlos. La cuestión es entonces saber si no habrá un día un “regreso de lo reprimido”, donde los contenidos religiosos retornarán bajo una forma hoy imprevisible, pero que corre el riesgo de ser —para emplear un término del cual Scholem no se servirá, pero que traduce su pensamiento— el de una neurosis colectiva.

“El día en que la lengua se vuelva contra quienes la hablan”: en esta fórmula en que la teoría mística del lenguaje deriva en escatología, se resume la intención del texto de Scholem dedicado a Franz Rosenzweig. Pues si los significados simbólicos que abriga la lengua sagrada pueden, cuando reaparezcan en el gran día, revelarse como funestos y destructores, es, paradójicamente, porque ellos están en sí mismos desprovistos de un contenido identificable. Para la mística judía, en efecto, la dimensión semántica del lenguaje no aparece más que en el ejercicio del discurso por el hombre; la especificidad de los significados está ligada a la multiplicidad que caracteriza el mundo material en el que el hombre, creatura finita, está inmerso. El lenguaje divino, por el contrario, tal como se revela en el texto de la Torah, y sobre todo en su textura lingüística secreta, es de una generalidad tal que se presenta sobre la forma de estructuras abstractas (que corresponden a los nombres divinos y a sus diversas combinaciones). Estas estructuras no transmiten un sentido determinado, y por consecuencia limitado, pero son portadoras de una infinitud de significados virtuales, que corresponden a la infinitud de interpretaciones posibles. Decir que la Torah es un texto divino significa que ella está infinitamente abierta a la interpretación. El día en que “los nombres y las siglas de antaño”, hoy sumergidas en el inconsciente de la cultura secular, emerjan de nuevo a la luz, nadie podrá decir cómo serán reinterpretados. Pero según Scholem, es grande el riesgo de ver que su

retorno, luego de un largo periodo de represión colectiva, tome la forma de una explosión anárquica de fuerzas religiosas incontroladas (art. citado, pág. 92-93)<sup>31</sup>.

Traducción: Jazmín Acosta

---

<sup>31</sup> La cita corresponde a las páginas 215 y 216 de la traducción al castellano del libro de Mosès mencionado al principio. Hemos decidido sin embargo no reproducir estos pasajes del libro, sino traducirlos del original, citado por Derrida [N. de la T.]