
Jerusalén. La ciudad y la palabra en la obra de Jacques Derrida

Diego S. Garrocho Salcedo

Abstract: In this article we may try to track down the use and the presence of Jerusalem in Jacques Derrida works. Between the real city and the word that designates it, the jerusalemite topic rises in Derrida's writing as a bazillionth symptom of a self-confessed obsession. The Jewishness of the father of Deconstruction is one of the most decisive signs in his relationship with texts and words and, in the case of the thrice holy city it serves to explain one of the speech acts that perhaps he more committed with. Promise, as well as forgiveness and confession, is a paradoxical speech act where its conditions of possibility turn into impossible. Far from any calling related to truth or falseness, the city and the word, the town and the concept, will serve us to follow some of the most decisive trail in the biography and the work of one of the most outstanding thinkers of our philosophical tradition.

Keywords: Derrida, Jerusalem, Levinas, Promise, City, Word, Judaism.

*a poem is a city burning,
a poem is a city under guns*
Charles Bukowski

1. La ciudad y la palabra

¿Qué es una ciudad? No haríamos nada novedoso si afirmásemos que, una ciudad es, antes de todo, una palabra. Lo afirmó, por ejemplo, Jean Pierre Vernant,¹ quien, por cierto, habría de compartir cartel en el célebre Congreso «The Language of Criticism and the Sciences of Man» de Baltimore con Jacques Derrida.² Así advirtió con perfecta claridad: la ciudad es hija de la palabra y ésta constituye el instrumento fundamental de persuasión y autoridad que constituiría la *pólis*. Parece un hecho incontrovertible: la palabra pública, y su rubro jurídico en forma de *nómos*, vertebraron dos conceptos capitales en el surgimiento de la ciudad griega a la que hoy tanto debemos: *isonomía* e *isegoría*. Sin embargo, hoy aquí no seremos sólo griegos sino que tendremos que adentrarnos en aquella otra filiación velada y disputada en un ejercicio casi de oposición para pensar aquella otra ciudad que, frente a Atenas, habrá de servirnos de inspiración para pensar, si cabe, todas y cada una de nuestras ciudades. El orden de la pregunta requeriría responder, de mano de Derrida, cuál de las dos formas de habitar (pensar, hablar...) la ciudad habría de ser más propiamente nuestra

ya que, a fin de cuentas, la pregunta sigue sin resolver: «¿Somos Griegos? ¿Somos judíos? Pero, ¿quiénes, nosotros? ¿Somos (cuestión no cronológica, cuestión pre-lógica) *primeramente* Judíos o *primeramente* Griegos?»³

Jacques Derrida siempre estuvo sondeando los márgenes y el límite de esa frontera, la que perimetra, separa y une Grecia e Israel, esto es: Atenas y Jerusalén.⁴ Hay quien advertirá⁵ que en la incertidumbre que impone todo límite, Derrida decidió mantenerse a un lado de esta frontera. Tengo mis dudas de que, al menos, en su caso, no se haga cierto el título de Swedenborg: Derrida fue un habitante entre dos mundos, uno quizá por elección, aquel que representa Atenas y una tradición que reivindicará, no sin celo contestatario, el origen griego de la filosofía; sin embargo, como trataremos de justificar en este texto, Derrida nunca pudo desposeerse de otra identidad, tan pregnante como no electa, y que fue profundamente hebrea. Es ahí donde merecerá la pena rastrear el vínculo entre la ciudad y la palabra para aventurar una nueva gramática política desde la que interpretar la ciudad de Jerusalén. Si la ciudad siempre fue instrumento de seducción, legislación, pacto y dominación, no es menos cierto que otros actos de habla podrían figurar con pertinencia la ciudad de Jerusalén. No parece difícil que el pensador que arrojó una máxima tan rotunda como aquel «*il n'y a pas de hors-texte*»⁶ pudiera recrear Jerusalén como una ciudad-palabra. Si todo es texto, si cada átomo —si lo hubiera, que no es el caso— de la realidad es traducible a una expresión escritural, no parece difícil prolongar la potencia semántica hasta convertir a Jerusalén en una palabra.

La ciudad de Jerusalén no es sólo una palabra, sino que es la ciudad destinada a la cohabitación entre un Dios —que en sede cristiana se dijo palabra—⁷ y los hombres. Pero es también el lugar elegido por aquel Dios innumerable para los judíos, identificado precisamente como El Nombre (HaShem), que funda en aquella su hogar y, curiosamente, su propio nombre. Así se lee en el Texto, esa tierra o *Adamá* será el lugar escogido por dicho Dios para establecer en ella: «su nombre y su morada».⁸ El nombre que alberga El Nombre, sería, pues, tal ciudad, en una evocación para la que quizá Derrida encontraría una interpretación no distante de aquella otra célebre sentencia, esta vez heideggeriana: «*Die Sprache ist das Haus des Seins*».⁹ No lejos de esta idea, en el encuentro en que convergen la palabra, la acogida, la hospitalidad y la casa, Derrida alcanzó a decir que «escribir es una forma de habitar».¹⁰ Toda ciudad puede ser interpretada como signo

pero no es improbable que sea Jerusalén la que más pertinentemente se aviene a una operación extrañamente semántica e incluso performativa. No ha tanto lo advertimos en otro lugar:¹¹ Jerusalén se dijo, originalmente, en forma de promesa. Y es que así *habló* Yahvé, acaso inaugurando el doloso fonocentrismo, al padre de todos los judíos: «Vete de tu tierra, de tu patria (Jarán) y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré».¹² Mandamiento y señal, imperativo y deixis, se resumen en un anuncio incapaz de decirse ni verdadero ni falso por cuanto la orden ni afirma ni niega, como la plegaria, si hacemos caso al texto fundacional de la hermenéutica.¹³ Una ciudad que, como todas las palabras, alberga en su seno una fecunda contradicción que prelude, anuncia y profetiza, al menos, un maletendido: *Urusalem* fue, en origen, la casa de Shalem, un Dios de la edad de bronce, caudillo de un pueblo que habitaría en la tierra de Canaán y que hoy reconocemos en las dos expresiones de las lenguas que protagonizan la encarnizada disputa: Shalom, Salam... son las formas del saludo hebreo y árabe que adelantan una paz que, sin embargo, habría de quedar quién sabe si por siempre interrumpida. Recordemos, a este respecto, que el interés siempre adquiere la forma de una preocupación que llegó a obsesionar, según sus propias palabras, al propio Derrida.¹⁴ Su diagnóstico no deja lugar a dudas: «La guerre pour l'«appropriation de Jérusalem» est aujourd'hui la guerre mondiale».¹⁵ Así, al menos, hasta hoy.

2. Un judío

La judía fue siempre una condición extraña. Idiomática, sanguínea, nacional, cultural... la identidad hebrea ha adquirido diversas formas hasta rebasar, con mucho, la mera adscripción religiosa del creyente. No es extraño identificar la presencia y la interpretación de la ciudad y la palabra Jerusalén en la obra de Derrida a partir de su condición judía. Así lo advirtió en numerosas ocasiones, hasta llegar a confesarse como «el último de los judíos». *Le dernière des Juifs* es una expresión empleada por Derrida en el Cuaderno de 1976 y retomada, al menos, en su conversación con Elisabeth Weber en septiembre de 1991.¹⁶ Es el último, naturalmente, de un linaje que le llevó a nacer como judío para después desposarse con una gentil y decidir no circuncidar a sus hijos. Un judío extraño, naturalmente, por cuanto su vocación filosófica habría de alejarlo de cualquier ortodoxia, ya fuera ésta religiosa, académica o gramatical. Cuentan los presentes que en su entierro nadie se atrevió a pronunciar ninguna plegaria aunque, pese a todo, su hermano mayor, René, se atavió con su talit y prudentemente dijo el Kaddish para sus adentros.¹⁷

¿Qué hizo o qué hace de Derrida un pensador profundamente judío? ¿En qué modo, Jerusalén, habría de inspirar su obra? Pocas pruebas podrían requerirse para justificar no ya una fe sino, tal vez, algo tan sutil y difuso como una sensibilidad no electa y, sin embargo, tan determinante. No haría falta rastrear su enunciación consciente y literal sobre el judaísmo —acaso baste con comparar una página de *Glas* y la composición del Talmud— y, sin embargo, son muchas las ocasiones en las que, como gustaba decir, exhibía su condición judaica a través de una confesión, esto es, de una delación de sí mismo. Sin embargo,

insisto, la Jerusalén derrideana, si es que tal cosa existiera, no podría reconstruirse a partir de una experiencia de fe ni en la observancia de ningún *mitzvá* y es que no existe ningún rasgo, marca o huella más eminentemente hebrea que la filiación textual que tantas veces demostró Jacques Derrida. Así lo expresan Amos Oz y su hija Fania en una frase tan sencilla como rotunda: «la nuestra no es una línea de sangre, sino una línea de texto»,¹⁸ un texto en diálogo con el cual sorprenderemos insistentemente a Derrida a lo largo de su vida.

La conexión que agavilla la vida de un autor con su experiencia biográfica es siempre un recurso explicativo dudoso y sin embargo, en Derrida, el avatar de su experiencia íntima transparece en sus palabras con una exhibición casi impúdica. Jacques o, si lo prefieren, Jackie, pues tal fue su primer nombre civil, siempre fue consciente de su judaísmo. Algunos intérpretes han querido subrayar su condición hebrea como una marca o señal determinante que iría desde el trauma de su circuncisión, pasando por su expulsión de la escuela de Ben Aknoun, hasta el final de sus días. Existen dificultades evidentes para diagnosticar, como hiciera Baum, un complejo de circuncisión (*circumcision anxiety*)¹⁹ en la escritura de Derrida, pero la rotundidad de algunos de sus enunciados no podrían desatenderse a la hora de sondear la referencia especial, semántica y escatológica de la Jerusalén derrideana. Y así nos dijo: «Circoncision, je n'ai jamais parlé que de ça, considérez le discours sur la limite, les marges, marques, marches, etc., la clôture, l'anneau (alliance et don), le sacrifice, l'écriture du corps, le pharmakos exclu ou retranché, la coupure / couture de *Glas*, le coup et le recoudre...».²⁰ Si la confesión no miente —y está por ver que, en efecto, una confesión pueda aspirar a algo así como un valor de verdad— Derrida no habría hecho otra cosa que *hablar* —ni siquiera escribir— de la circuncisión. Una circuncisión evocativa de su filiación judía que sólo en parte justificaría su inclinación y su no olvido de Jerusalén.

Es Jerusalén una ciudad tres veces santa por lo que su caracterización habría de operarse, al menos, por cada una de las tres vías. Judía una, la más obvia, pero, desde luego, también cristiana y también musulmana. Nada extraño para quien, a fin de cuentas, alcanzó a presentarse como un «Judío negro muy árabe, que escribe en cristiano latín francés».²¹ Judío, árabe y cristiano fue aquel niño, en efecto tan negro que en su infancia fue apodado *Le Négus* en razón del tono bruno de su piel y que acabaría por decirse, incluso, franco-magrebí. Así lo expresa, por ejemplo, en *Le monolingüisme de l'autre*, en el que sin disimulo alguno insiste en confesarse «franco-maghrébin». Resulta sin embargo evidente que el origen Sefardí de Derrida habría de convertirle, ante todo, en un marrano. Así lo expresa, por ejemplo, en el prólogo de *Mal d'Archive*, en el que su delación cobra un sentido casi literal para advertir que siempre se identificó secretamente con los marranos.²² Este criptojudaísmo dice mucho del gusto de Derrida por el secreto y, ante todo, de su querencia por invertir la lógica imperante entre los conceptos. Así, para Jackie, como advierte en *Apories*,²³ su condición de judío es, ante todo, una herencia no elegida, un legado no asumido voluntariamente en el que no se requeriría más que la confirmación de que no será él quien guarde ese secreto sino el secreto mismo quien lo custodie a él. De ahí la relevan-

cia de que fuera precisamente su nombre secreto, el que nunca encontró registro ni archivo, el que hubiera de recordarle, al igual que aquel otro nombre circunscrito y circunciso, su condición judía. Pues recordémoslo: Jackie fue desde su origen, mucho antes de convertirse en Jacques, un Elie, un hombre que ha llevado sin llevarlo, el nombre de un profeta que también llevó, por cierto, su tío paterno: Eugène Eliahou Derrida.²⁴

La Jerusalén derrideana es, pese a todo, también una Jerusalén cristiana. Recordemos, a tal efecto, que el azar parece marcar una cifra preñada de significación toda vez que fueron cinco los viajes de Derrida a Jerusalén los mismos que, según el Evangelio de Juan, habría realizado aquel otro judío: Yehošua de Nazaret. Ahí está, para quien quiera reconocerlo, otra huella traumática que se hace visible en su identificación con San Agustín, africano y Padre de la Iglesia. Fueron las *Confesiones* del de Hipona —sin olvidar, vía Paul de Man, las de Rousseau—²⁵ las que inspiraron la redacción de su «Livre d'Elie», el cuaderno proyectado a partir del 76 y que después inspiraría el texto marginal que acompaña la *Derridabase* de Bennington. Es en aquel texto donde de un modo más evidente Jacques Derrida expondrá, en un pulso arrebatado, para algunos casi delirante, las coincidencias que atan su biografía a la del santo cristiano. Y es así puesto que fue en la Rue Saint Agustin de El-Biar donde vivirá sus primeros días el padre de la deconstrucción y así es, también, porque la fortuna quiso que fuera en Santa Mónica donde su madre tuvo que agonizar hasta la muerte. Quien dude de esta otra querencia podrá siempre acudir a *Politiques de l'amitié, Foi et Savoir* o *Pardonner*, volúmenes en los que esa sensibilidad filocristiana aparecerá referida de modo insistente.

3. Levinas

No podríamos, pese a todo, reconstruir la relación entre la obra de Derrida y la ciudad de Jerusalén sin recordar la figura del hombre que inspiró el giro ético, más que político,²⁶ con el que acabaría por clausurarse el proyecto deconstructivo; hablamos, naturalmente, de Emmanuel Levinas. No en balde, es probablemente «Le mot d'accueil»,²⁷ texto al que volveremos y que sirvió de homenaje póstumo tras la muerte del lituano, el texto que más referencias condensa en relación a la Ciudad Santa.

Pero hagamos memoria. Fue en el año 1961, o puede que quizá el encuentro tuviera lugar un año más tarde. En aquellos días Jacques Derrida asistía como profesor ayudante a Paul Ricoeur en la Sorbonne, tiempo en el que el ya veterano profesor descubrió a un joven Derrida «ese gran libro» que fue *Totalidad e infinito*. Hasta entonces, el judío argelino era un lector distante de Levinas, del que apenas conocía sus trabajos orientados a la ortodoxia fenomenológica. En enero o febrero del 64, Jacques y Emmanuel, Derrida y Levinas, se conocieron en la Sorbona y, desde entonces, la fascinación que el pensador de Kaunas imprimió en su ánimo no dejó de hacerse presente también en sus escritos. A partir de los años 90, las referencias a Levinas serán constantes, el fraseo y la querencia del judío argelino retornan, con pulso inspirado y hasta casi obcecado, a algunos de los tópicos veterotestamentarios frecuentes en el maestro: la visitación, la donación,

la hospitalidad. La mención y el uso de la palabra ética en Derrida, que se había hecho explícita a partir de la década de los ochenta, se alinea —como supo entrever S. Critchley— en la nueva definición que dicho concepto había adquirido en la obra de Levinas.²⁸ No lo olvidemos, para Jacques Derrida, la deconstrucción, esa deconstrucción que tan poco le habría interesado verdaderamente (su única ambición, destacó, poco antes de morir, fue dejar un trazo en la lengua francesa)²⁹ habría de ser, definitivamente, una forma de justicia (como se verá a lo largo de *Fuerza de ley*).³⁰

Para pensar Jerusalén, para entender la Jerusalén en Derrida, no podríamos dejar de vislumbrar, así sea en la distancia, esta experiencia e influencia levinasiana. El propio Jackie supo entreverlo: Jerusalén, no es, propiamente, ni mera tierra ni desnuda santidad. Así lo quiso recordar, por boca del de Kaunas, al rememorar el tratamiento que habría de hacer de Jerusalén. Emmanuel Levinas dijo, y Jacques Derrida volvió a pronunciarlo: la santidad de la persona es «más santa que una tierra, incluso cuando la tierra es Tierra Santa. Comparada con una persona ofendida, esta tierra —santa y prometida— no es sino desnudez y desierto, un montón de bosques y de piedras».³¹ La cita pertenece al discurso que pronunció Jacques Derrida y que tanto habría de agradecerle Paul Ricoeur, tras la muerte de Levinas, el 25 de mayo de 1995, en el cementerio de Pantin-Bobigny. Sin embargo, y por más que tras la muerte el vínculo y la alianza entre estos dos pensadores judíos y exiliados, extranjeros al fin, de aquel París que les hospedó, se hiciera del todo manifiesta, la presencia de Israel, la condición judía y la Jerusalén derrideana, siempre apuntaron a Levinas desde mucho antes.

En el año 1964 Jacques Derrida compuso un texto de extraña naturaleza. Más que un artículo y, tal vez, imposible de editar como libro, el ensayo «Violencia y metafísica», que después habría de editarse en *L'Écriture et la différence*³² exhibe la temprana fascinación que el pensamiento de Levinas habría de generar en un Derrida joven e inédito para el gran público. La evocación judía, en tensión con la otra fuente de inspiración, siempre la helena, aparece ya en el exergo que parafrasea a Mathew Arnold,³³ paradójicamente el padre de una distinción, la que separaba la *high culture* de la *low culture*, que posteriormente habría de contestarse desde los departamentos de estudios culturales en los que tan entusiastamente habría de recibirse el pensamiento de Jacques Derrida. Es ahí, en el exergo de este ensayo donde se consigna la deuda de «nuestro mundo» con un lugar inespecífico entre el hebraísmo y el helenismo. La clave, pese a todo, puede que no deba resolverse en ninguna dirección que decante la opción entre las dos ciudades³⁴ sino que el interés que adelanta el giro hebraico y, por tanto, jerosolimitano, de Derrida, viene dispuesto precisamente por la evocación de una frase de Levinas que habría de estrechar la alianza entre la herencia judía y la palabra, una palabra que habrá de servir también, ya dijimos, para signar la ciudad. Así, se advierte: «admitir la acción de la literatura sobre los hombres es, probablemente, la última sabiduría de Occidente en la que el pueblo de la Biblia se reconocerá»,³⁵ lo que, llevado al extremo, le(s) llevaría, eventualmente, a amar la Torah más que Dios mismo.

Fue, pese a todo, tras la muerte de Levinas cuando Derrida asumió la herencia forzosamente liberada por el de-

ceso del maestro para pensar con absoluta rotundidad aquella Jerusalén que sería una ciudad, desde luego, como fue, es y será una realidad política tangible, y como es también, y quizá antes de todo, un icono, un signo, una palabra. Lo mencionamos algunas líneas atrás: del mismo modo que no podemos entender la Jerusalén derrideana sin evocar la figura de Levinas, no existe un texto en el que se refiera Jerusalén con más rotundidad, emotividad y pregnancia, que en «Le mot d'accueil». Como tantas veces es el texto leído y después publicado, la nota marginal del corpus derrideano, lo que habría de devolvernos una caracterización profundamente personal de Jerusalén y es que la acogida (*l'accueil*), tan cara a Derrida, habrá de convertirse en una permanente evocación, paradójica hasta la contradicción, de la Ciudad Santa en disputa.³⁶

Todo el texto es una disertación relativa más o menos concreta al Estado de Israel, pero con dos matices fundamentales. De una parte, en «Le mot d'accueil» se da siempre una distinción entre el sionismo político (el relativo al hecho jurídico: la fundación del nuevo Estado en 1948) y el sionismo espiritual; de otra, esa doble inclinación dividiría el objeto de estudio en una doble preocupación que diferenciaría entre el *compromiso* sionista (*l'engagement*) y el *hecho* (*le fait*) sionista. El horizonte que inspira el homenaje es, desde luego, la paz propuesta como ideal asintótico, escatológico... capaz de rebasar no sólo lo político³⁷ sino que, apelando a esa otra instancia liminal que, como el bien platónico, habría de situarse siempre *epékeina tes ousías* o, si se quiere, *au-delà de l'essence*. La aproximación a Jerusalén no podrá operarse desde un análisis descriptivo, ni tan siquiera normativo de la Jerusalén fácticamente existente, sino que el interés descansará en la hermenéutica que se cierne sobre la promesa contenida en su propia formulación. Pero recordémoslo: esta promesa no es un propiamente un signo sino que, en este caso, es el propio signo lo que se promete. La recreación de la ciudad como palabra adquiere un nuevo alcance que rebasaría, con mucho, la caracterización heideggeriana del lenguaje y su condición habitable. Así pues, Jerusalén no será sólo palabra sino, ante todo, un *refugio* para el que serían ciertas las palabras del texto del Profeta. Urusalem, casa de la paz y, por el contrario, desde antiguo, escenario de guerra, se propone como el lugar en el que se asiente, se ejerza y enuncie una responsabilidad absoluta e infinita para con el Otro: «Paz al prójimo y al lejano»,³⁸ exhortación que instala otra pregunta: con quién, a quiénes y para quiénes, estaría brindada una Paz que, para Derrida, habría de emparentarse con aquel otro judío que *sua manera* fue el Kant de *Hacia la Paz Perpetua*. La solución definitiva, lejos del texto levinasiano y su relectura derrideana, podría inspirarse, en aquellas otras palabras de Simone Weil: «amar a un extraño como a uno mismo, implica, como contrapartida, amarse a sí mismo como a un extraño».³⁹

La Jerusalén que expone e interroga Derrida volverá a aproximarse a Levinas para encarnarse en una literalidad tan clara que casi se haría imposible cualquier abuso hermenéutico. Jerusalén no será simplemente una palabra sino, ante todo, un refugio en el que, superando la habitual acogida del vulnerable (la viuda, el extranjero, el huérfano), puedan guardarse, específicamente, aquellos que ni siquiera son del todo inocentes: esto es, cualquiera de nosotros. Así Jacques retomará la pregunta de Rabí

Yo'hanan en las que se pregunta por qué sabemos que la Torah («La Torah en Jerusalén, La Torah-Jerusalén»)⁴⁰ es una ciudad refugio: ¿«D'où savons-nous que les paroles de la Thora sont un refuge?»⁴¹ La respuesta la encontraremos en el Deuteronomio⁴² y, sobre todo, en Números,⁴³ donde se retiene el imperativo divino que insta a fundar tres ciudades para las que habrán de allanarse los caminos, a fin de que cualquier homicida sin intención pueda encontrar asilo en el exilio. Ese asilo, será el «refugio de los hijos de Israel, y para el extranjero y el que more entre ellos, para que huya allá CUALQUIERA⁴⁴ que hiriere de muerte a otro sin intención».⁴⁵

4. La ciudad y la promesa

No cabe duda de que la obsesión, patológica o inspirada, que exhibió Derrida por la palabra sólo podría justificarse a partir de su problemática condición judía. Esa misma obsesión, lugar desde el que previsiblemente se gestó el pantextualismo que le haría célebre, encuentra, con ocasión de su análisis de Jerusalén, un ejemplo específico de cómo cabría habitar un lenguaje. Si la sensibilidad filosófica del padre de la deconstrucción estuvo inspirada, al menos desde el año 84, por una profunda convicción ética, la recreación de la ciudad tres veces santa podría interpretarse como un ejemplo paradigmático de su interpretación de la promesa, uno de los escasos actos de habla en los que vendrían a reunirse dos tópicos esenciales dentro del pensamiento derrideano: el lenguaje y el don. Y es así, naturalmente, a partir de la consideración de la promesa como una forma de *palabra dada*, asimilable quizá a otras formas de donación verbal que como el perdón y la confesión, condensan uno de las contradicciones más fecundas de todo su legado. Del oxímoron, en el caso del perdón, supimos por el título de una conferencia del año 97⁴⁶ y con respecto a la confesión es, sin duda, el texto *Circonfession* el que con más rotundidad exhibe las dificultades de la delación de sí. Al socaire de esa misma afrenta modal en la que lo necesario y lo imposible convergen, el caso de la promesa y, por ende, de la Jerusalén prometida, vuelve a plantearse como un acontecimiento para el que sus condiciones de posibilidad son, precisamente, las condiciones de imposibilidad.

La Jerusalén pacífica, aquella para la que YHWH anunció «regocijo y alegría»,⁴⁷ aquel lugar en el que aquel Dios judío asentaría «su nombre y su morada» para después adquirir la femenina forma de acogida que se da en su caracterización esposa,⁴⁸ se ha venido demostrando imposible desde el origen de su anunciación. No importa, pues, el tiempo histórico en el que nos situemos sino que la condición de ciudadanía en Jerusalén habrá de expresarse siempre en forma de esperanza, sin trazos que hagan vislumbrar el cumplimiento de aquella palabra dada. No lejos de esta intuición podremos concluir, enmendando en algo el decir de M. Cacciari,⁴⁹ que *en* Jerusalén (*o para, o hacia* Jerusalén, evocando la preposición ausente en la traducción del título kantiano)⁵⁰ seremos siempre *cives futuri*, ciudadanos de un futuro anunciado, pero nunca cumplido.

He ahí la condición de la promesa derrideana, una promesa alineada, por cierto, con el otro gran filósofo contemporáneo quien, esta vez en condición de cristiano,

suscribirá también la imposibilidad de la promesa. Es Jean-Luc Marion, interlocutor privilegiado de Jacques, quien no ha tanto advirtió, recordando quizá la «nécessité de l'impossible»,⁵¹ la condición imposible e indispensable de la promesa.⁵² Es tal vez en este punto donde la divergencia entre Levinas y el par Derrida-Marion se haga más evidente. No es improbable, leyendo al de Kaunas, imaginar una esperanza consciente y afanada por rubricar el cumplimiento real, algún día, de la promesa de humanidad que habría de acontecer en la Jerusalén de la Torah.⁵³ Sin embargo, el judío argelino, merced a su realismo o su radicalidad, nunca lo sabremos, asumirá la escatología jerosolimitana como una promesa no sólo verdadera e imposible, sino verdadera, precisamente, en razón de su imposibilidad. No se trata, sin embargo, de un mero cálculo de probabilidad ni tan siquiera de un diagnóstico constataivo o descriptivo —de la realidad política, al fin— que tan improbable hace confiar en la Jerusalén como palabra y lugar de asilo, exilio y acogida. Parece claro, casi forzoso, que la promesa se constituye sobre ciertas condiciones de posibilidades irreductibles, sin certeza, sin seguridad, ni demostración alguna,⁵⁴ y sin embargo la fidelidad de la promesa derrideana no acontece en el encuentro entre la realidad y aquello que se anuncia o se promete, sino que habrá de ser siempre relativa a la actitud, a la confianza y al compromiso que se establece entre aquel que *da* la palabra y aquel que la *recibe*: nunca, pues, tendría por qué remitirse a su realización.

La promesa, la Jerusalén prometida como cualquier otra forma de palabra dada, no sólo hará imposible su cumplimiento sino que entrañará, además, el amenazante riesgo de constituir y hasta perpetrar su contrario. Ese riesgo y condición terrible es la que condujo a Nietzsche, en la *Genealogía de la moral*, a presentar al hombre como un animal capaz de hacer promesas (*das versprechen darf*)⁵⁵ y que llevó a Derrida, en tantos textos, a trazar una proximidad constitutiva entre la promesa y la amenaza. Así, no es sólo posible que la promesa no se cumpla, sostenida siempre por el modo fundamental del peligroso «quizá» («peut-être»)⁵⁶ sino que la promesa y la amenaza, la promesa y el terror... son enemigos solidarios que en su contradicción asientan, precisamente, la condición imposible que antes mencionamos. Así nos advertirá: «una promesa debe *poder no* ser mantenida, debe amenazar con no ser mantenida o con convertirse en una amenaza para ser promesa libre, e incluso para triunfar; de ahí, la inscripción originaria de la culpabilidad, de la confesión, de la excusa y del perdón en la promesa».⁵⁷

¿Cómo resolver, pues, el cumplimiento o el perjurio de la promesa? No habrá respuesta o, al menos, no habrá respuesta presente. Puede que, en el fondo, sea lo de menos. El propio Derrida, con sus zapatos sobre la ciudad real,⁵⁸ tomando la palabra en Jerusalén y hablando, por cierto, una lengua aún más extranjera que su lengua materna, no supo ni tan siquiera responder a la pregunta. Y concentremos ahí nuestra atención porque en aquel decir tan próximo al silencio, plasmado en un discurso en el que no en balde, en tantas ocasiones, intentó servirse del Maestro Eckhart, alcanzó a brindarnos una solución que tantas veces se habría diseminado y disimulado a lo largo de su obra: «¿estoy en Jerusalén?» —se preguntó, en la misma ciudad que porta el nombre. He aquí, diría, una cuestión a la que no sabría responder jamás en tiempo

presente: sólo podría responder en tiempo futuro o en pasado anterior. Quizá la respuesta a la promesa, como en el caso de los enamorados, sólo pueda ser otra promesa. Y es que, recordemos, también fue Derrida quien lo dijo: «cada vez que abro la boca, cada vez que hablo o escribo, *prometo*».⁵⁹

Notas

¹ J. - P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento Griego*, IV. Paidós: Barcelona, 1992, p. 61-64.

² Congreso celebrado en la University John Hopkins de Baltimore, los días 18, 19 y 20 de octubre de 1966 y que fue organizado por Richard A. Macksey y esponsorizado por la Ford Foundation. Entre sus asistentes destacó la presencia de Paul de Man, Roland Barthes, Jean Hyppolite, Jacques Lacan, así como la ausencia de Michel Foucault.

³ «Violencia y metafísica», en *La escritura y la diferencia*, IV. Anthropos, Madrid, 1989 (trad. Patricio Peñalver), p. 209. * Las referencias de Jacques Derrida se consignarán siempre en su edición francesa salvo cuando nos sirvamos, en forma de cita literal, de la traducción castellana editada.

⁴ Según el propio Levinas, ya Plutarco habría establecido una correspondencia entre el culto a Dionisos y el templo de Jerusalén (Cfr. *Difficile liberté* III, Polémiques, «Personnes ou figures»).

⁵ E. Schonfeld, «Hommage a Jacques Derrida. “Jewgreek is greekjew”: les extrêmes se rejoignent-ils vraiment?». *Cahiers d'Études Levinasiennes*, 4, 2005, 441-451.

⁶ Cfr. «L'exorbitant. Question de méthode», en *De la grammatologie*, II, cap.2, Éditions de Minuit: Paris, 1967, p. 227. Trad. castellana de Óscar del Barco y Conrado Ceretti en *De la Gramatología*, Siglo XXI: México, 1971, cfr. p. 202.

⁷ Jn 1, 1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.

⁸ Dt 12, 5.

⁹ Heidegger, GA 9, p. 313.

¹⁰ «Escribir es un modo de habitar», (entrevista con Eva Meyer, trad. de M. Hernández), *Arquitectura viva*, 1, Madrid: 1 de junio de 1988.

¹¹ D. S. Garrocho Salcedo, «Jerusalén: la ciudad y la palabra», en E. Romerales & E. Zazo (eds.), *Las religiones en el espacio público*. Gedisa: Barcelona, 2016.

¹² Gn 12, 1.

¹³ *Int.*, I, 4, 17a.

¹⁴ Así se demuestra, por ejemplo, en la obsesión que llevaría a Derrida a estar pegado a la radio durante la Guerra de los Seis Días, en una fecha, por cierto, nada irrelevante en su biografía. La anécdota se recoge en la Carta a Emmanuel Levinas, 6 de junio de 1967. Cfr. B. Peeters, *Derrida*, FCE: Buenos Aires, 2013.

¹⁵ *Spectres de Marx*, «Conjurer-le marxisme», Galilée: Paris, 1993, p. 101. Cfr. traducción castellana de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti en *Spectres de Marx...*, Trotta: Madrid: 1995, p. 72.

¹⁶ La expresión sirve de título para el volumen homónimo (Galilée: Paris, 2014) que recoge los textos, ya editados, de «Avouer l'impossible» (1998) y «Abraham, l'autre» (2000).

¹⁷ B. Peeters, *Op. cit.*, p. 651. Ed. original en Flammarion: Paris, 2010.

¹⁸ A. Oz & F. Oz-Salzberger. *Los judíos y las palabras*. Siruela: Madrid, 2015, p. 17.

¹⁹ D. Baum, «Circumcision anxiety», *Textual Practice*, vol. 27, Issue 4, 2013.

²⁰ *Circonfession*, en G. Bennington & J. Derrida, *Jacques Derrida*. Seuil: Paris, 2001. § XIV, p. 70; p. 93 ed. española.

²¹ *Ibid.*, § XI, p. 57.

²² Galilée: Paris, 1995. Cfr. p. 77 de la edición castellana en traducción de Paco Vidarte para *Mal de archivo*. Trotta: Madrid, 1997.

²³ «S'attendre à l'arrivée» en *Apories*, Galilée: Paris, 1996, p. 81 y ss.

²⁴ *Circonfession*, §19, *op. cit.*, p. 93-96.

²⁵ A este respecto, *vid. Le ruban de machine à écrire* (Limited Inc II), «Le "seul monument sûr". D'une matérialité sans matière», en *Papier Machine*, p. 105-150.

²⁶ Para Levinas hay una distinción entre el orden político (siempre disputado, contestado, asimilado en la lógica de un ser descrito como *interesse*) y aquel otro orden puramente espiritual. De nuevo, consciente o inconscientemente las dos ciudades descritas por el de Hipona retoman su vigencia para poder negociar el estatuto de la Tierra y la Ciudad Santa. Cfr. Emmanuel Levinas, «L'Etat de Cesar et l'Etat de David», en *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982.

²⁷ Conferencia pronunciada un año después de la muerte de Emmanuel Levinas. Fue el 7 de diciembre del año 1996, en el Anfiteatro Richelieu de la Sorbona, cuando JD tomó la palabra para inaugurar el homenaje a Levinas bajo el título «Visage et Sinaï». El texto de su conferencia se publicó en el año 1997 junto con las palabras pronunciadas el 27 de diciembre de 1995 en el cementerio de Pantin, en el entierro del maestro de Kaunas. Las dos alocuciones se editaron bajo el título *Adieu à Emmanuel Levinas* (Galilée: Paris, 1997). Julián Santos Guerrero tradujo el volumen para la editorial Trotta al año siguiente.

²⁸ Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London, 1996, p. 32.

²⁹ La entrevista original, conducida por Jean Birnbaum y resumida en razón del formato, apareció en el 19 de agosto de 2004 en *Le Monde* bajo el título «Je suis en guerre contre moi-même». La versión completa y prologada la encontramos hoy en *Apprendre à vivre enfin*, Galilée: Paris, 2005.

³⁰ Como prueba, en su conjunto, todo lo expresado en *Force de Loi*.

³¹ Prefacio de Levinas al libro M. Zarader, Heidegger *et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris, 1986, pp.12-13. Cit. en *Adieu - à Emmanuel Levinas*, Galilée: Paris, 1997, p. 15.

³² “Violence et métaphysique. *Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas*” en *L’écriture et la différence*, Éditions du Seuil: Paris, 1967, pp. 117-229.

³³ Arnold, M. *Culture and Anarchy*. London: Smith, Elder & Co, 1869, p. 143. Es una pena que el exergo se interrumpa, ya que las palabras siguientes del texto de Arnold anuncian una tesis con respecto a la que la interpretación derrideana habría sido de máximo interés, a saber: «The final aim of both Hellenism and Hebraism, as of all great spiritual disciplines, is no doubt the same: man’s perfection or salvation», *op.cit.*, p. 144.

³⁴ Después de todo, tal vez la solución se encuentre al alumbrar un tercer sentido (“troisième sens») con el que eludir la dicotomía, como ocurrirá, a su vez, entre las dos Ciudades de Jerusalén. Cfr. “Le mot d’accueil”, en *Adieu - à Emmanuel Levinas*, *Op.cit.*, p. 186.

³⁵ Cito por la traducción española de Patricio Peñalver para Anthropos: Barcelona, 1989, p.138.

³⁶ Por más que la guerra («guerre»), la hostilidad («hostilité») y el conflicto («conflit») no sea seguro que son la misma cosa. “Le mot d’accueil”, V, *Op. cit.*, p. 113.

³⁷ Siguiendo lo expresado en «¡Política después!», publicado en 1979, en *Temps Modernes* y recopilado en 1982 en *L’Au delà du verset*, *op. cit.*

³⁸ Is 57, 19.

³⁹ *La Pesanteur et la Grâce*, Simone Weil, Plon: Paris, 1988, p. 74

⁴⁰ “Le mot d’accueil”, *op. cit.*, p. 193.

⁴¹ *L’Au delà du verset*, p. 61, cit. en “Le mot d’accueil”, *Op. cit.*, p. 188.

⁴² Levinas apelará a Dt 4, 43-44, pero cómo no prolongar la referencia hasta Dt 19,1-13, donde esta temática se aborda específicamente.

⁴³ Num 35.

⁴⁴ Si de Derrida hubiera dependido, probablemente cabría injertar en la cita de Números, a pie del “cualquiera”, la cita de Gálatas 3, 28.

⁴⁵ Num 35, 15.

⁴⁶ El texto que hoy se conserva recoge una conferencia pronunciada en las universidades de Cracovia, de Varsovia y de Atenas (1997) y en las Universidades de la Provincia Occidental del Cabo, Ciudad del Cabo (Sudáfrica) y Jerusalén (1998). Corresponde, a grandes rasgos, a la primera sesión (12 de noviembre de 1997) de otro seminario sobre «el perjurio y el perdón» (1997-1999). El texto aislado se editó por primera vez en el *Cahier de l’Herne* (*L’Herne. Derrida*, L’Herne, Paris, 2004, cfr. págs. 541-560) dedicado a Derrida y se incorporó a la sección del índice que llevaba por título “Penser autrement – la possibilité de l’impossible”. En el año 2012 la editorial Galilée publicó *Pardonner: l’impardonnable et l’imprescriptible*. En castellano, publicamos la traducción bajo el título *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible* en el año 2016 bajo el sello Avarigani.

⁴⁷ Is 65,18.

⁴⁸ Cfr. Ap 21.2.

⁴⁹ Cacciari, M. *La città*. Pazzini Editore, Villa Veruchio, 2004, p. 64. Existe traducción castellana en G.G., Barcelona, 2010.

⁵⁰ Es curioso cómo en español se ha truncado tantas veces el verdadero título del escrito kantiano *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Así, desde la traducción de Rafael Montestruc en 1905 (Ed. Sopena: Barcelona) hasta varias ediciones contemporáneas, se ha insistido siempre en sustraer del título la direccionalidad evocada por el término «zum» en el original alemán.

⁵¹ Tal es el sexto aforismo que ordena el texto “Comme si c’était possible, ‘within such limits’...””, en *Revue Internationale de Philosophie*. 3, N° 205, 1998, accesible en *Papier Machine*, *op.cit.*, pp. 283-320.

⁵² La cuestión de la promesa ha pasado a convertirse en una problemática central de la filosofía francesa en nuestros días. Así lo demuestra, por ejemplo, el 26ème FORUM PHILO LE MONDE LE MANS – 2014, que giró en torno a la promesa y congregó a pensadores destacados como Alain Boyer, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Jean-Luc Marion o Veronique Ovaldé. Algunos de ellos también presentaron sus textos en *Qui tient promesse?*, Gallimard-Folio Essais, Paris, 2015. En ese marco encontramos la intervención de Jean-Luc Marion a la que aquí nos referimos y que está disponible en: <http://forumlemondelemans.univ-lemans.fr/fr/forums-en-images/annee-2014/jean-luc-marion-impossible-et-indispensable-la-promesse.html>

⁵³ *L’Au delà du verset*, *op.cit.*, p. 70.

⁵⁴ En tales términos la describirá, por ejemplo, en *Du droit à la Philosophie*, Galilée: Paris, 1990, p. 41.

⁵⁵ Cfr. “Mes humanités” du dimanche “, publicado en *L’Humanité* el 4 de marzo de 1999. Después se editaría en el volumen *Papier Machine*, *Op. cit.*, pp. 321-332.

⁵⁶ Cfr. *Politiques de l’amitié*, *Op. cit.* p. 46 y ss.

⁵⁷ Vid. “Como si fuese posible. *Within such limits...*”; cito por la edición española de *Papier Machine*, traducida por Cristina de Peretti y Paco Vidarte para Trotta (Madrid: 2003). En su fuente original la frase aparecerá en primera versión en *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 52, No. 205 (3), p. 550.

⁵⁸ Nos referimos al texto “Comment ne pas parler-Dénégations”, que recoge una conferencia pronunciada originalmente en inglés (“*How to avoid speaking*”), pronunciada en junio de 1986, en Jerusalén, en la apertura de un coloquio sobre “Ausencia y negatividad” organizado por la Universidad Hebrea de Jerusalén y el Institut for Advanced Studies. El texto se editó en *Psyché. Invention de l’autre II*, Galilée: Paris, 1987, pp. 145-200. Cfr. p. 200. En castellano el texto, con traducción de Patricio Peñalver, se editó bajo el título *Cómo no hablar. Y otros textos*, Anthropos: Madrid, 1989.

⁵⁹ *Monolingüisme de l’autre*, Galilée: Paris, 1996., p. 126. La cursiva –y la traducción– es nuestra.