

EDMOND JABÈS:  
EXPERIENCIA DE DIÁLOGO

SERGIO ANDRÉS SALGADO PABÓN

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
DEPARTAMENTO DE LITERATURA  
CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

BOGOTÁ, AGOSTO DE 2009

EDMOND JABÈS:  
EXPERIENCIA DE DIÁLOGO

SERGIO ANDRÉS SALGADO PABÓN

TRABAJO DE GRADO  
PRESENTADO COMO REQUISITO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE  
PROFESIONAL EN ESTUDIOS LITERARIOS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
DEPARTAMENTO DE LITERATURA  
CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

BOGOTÁ, AGOSTO DE 2009

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

**RECTOR DE LA UNIVERSIDAD:**

Joaquín Emilio Sánchez García, S.J.

**DECANA ACADÉMICA:**

Consuelo Uribe Mallarino

**DECANO DEL MEDIO UNIVERSITARIO:**

Luis Alfonso Castellanos Ramírez, S.J.

**DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE LITERATURA:**

Cristo Rafael Figueroa Sánchez

**DIRECTOR DE LA CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS:**

Jaime Alejandro Rodríguez Ruíz

**DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO:**

Javier Ignacio González Luna

**CODIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO:**

Jorge Hernando Cadavid Mora

## **DEL REGLAMENTO DE LA UNIVERSIDAD**

Artículo 23 de la resolución No. 13 de Julio de 1946:

«La universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de tesis, sólo velará porque no se publique nada contrario al Dogma y a la Moral Católica, y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia».

*A Arturo y a Javier,  
en el origen de este camino.*

*Oh placer de escuchar, ahí, en un recogimiento hallado en el altar de todo sentido poético, lo que es, hasta ahora, la verdad; después, de poder, a propósito de una expresión incluso extraña a nuestras propias esperanzas, emitir, a pesar de todo y sin equívocos, palabras.*

Stéphane Mallarmé, *Divagations*

*¿Qué se puede concluir de una experiencia... que considero que debo relatar? Más vale relatarla que intentar convertirla en teoría.*

Albert Béguin, *Le rencontre avec les livres*

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	10
--------------------	----

### I. DEL LIBRO A LA ESCRITURA

1.1. «La cuestión del libro» .....	36
1.1.1. El fetichismo de la mercancía.....	37
1.1.2. «El libro como símbolo» .....	42
1.1.3. Primer diálogo .....	49
1.1.3.1. «El fin del libro y el comienzo de la escritura».....	51
1.1.3.2. El « <i>problema del lenguaje</i> ».....	53
1.1.3.3. El libro absoluto .....	54
1.2. El «abandono del libro».....	58
1.2.1. La «dispersión» .....	61
1.2.2. Escritura fragmentaria .....	63

### II. DE LA ESCRITURA A LA SEMEJANZA

2.1. La cuestión de la escritura .....	66
2.1.1. Primer modo de lectura: la «concentración» .....	68
2.1.2. Segundo modo de lectura: la «participación».....	79
2.2. « <i>La alianza</i> » .....	92
2.2.1. La red .....	98
2.2.2. El Talmud .....	103
2.2.2.1. El libro inconcluso.....	105
2.2.2.2. Diálogos talmúdicos .....	120

2.2.2.3. «El crítico como anfitrión».....	142
---	-----

### **III. DE LA SEMEJANZA AL LIBRO**

3.1. La cuestión de la semejanza .....	153
3.1.1. «Los comentarios».....	177
3.2. «El regreso al libro» .....	192
3.2.1. «La literatura otra vez».....	206
<b>«INCONCLUSIÓN»</b> .....	224
<b>ANEXOS</b> .....	237
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	273

## CONSIDERACIONES SOBRE LA MANERA DE CITAR

La obra que nos proponemos estudiar exige algunas consideraciones específicas sobre la manera de citarla. No sólo presenta una variada distribución tipográfica cuya importancia será revelada en el cuerpo del trabajo y que, teniendo en cuenta unas palabras de Roland Barthes, tratamos de mantener,<sup>1</sup> sino que, dada la multiplicidad de citas cortas que nos lleva a hacer, nos exige referir las fuentes siempre a pie de página.

Por otra parte, debemos subrayar que trabajaremos sobre dos versiones de *El Libro de las Preguntas*: la efectuada por Julia Escobar y José Martín Arancibia en 1991, y la realizada por los mismos traductores en 2006. Referiremos las citas de la primera versión de este modo: (*El Libro de las Preguntas a*, 37), y las citas de la segunda de éste: (*El Libro de las Preguntas*, 47). Subrayemos, por último, que toda cita se referirá entre comillas angulares («») y que, recíprocamente, toda aparición de estas comillas señala una cita.

---

<sup>1</sup> Aunque no estemos ante las implicaciones que pueden presentar, por ejemplo, Mallarmé (*Golpe de dados*) o Apollinaire (*Caligramas*), e incluso si se tratara «simplemente» de mantener los renglones, Roland Barthes observa que «la tipografía es una determinación de lectura» y sugiere, de este modo, «no subestimar los hechos de disposición de la palabra en la página» (Cf. *La preparación de la novela*, 64-65).

## INTRODUCCIÓN

«Oh tú que no eres judío –Yo lo era tan poco. Lo soy– te introduzco en mis dominios; oh tú que no eres escritor –Yo lo era tan poco. Lo soy– te hago don de mis libros; oh tú que eres judío y tal vez escritor».<sup>2</sup>

La obra de Edmond Jabès (1912-1991) ocupa un lugar esencial en la literatura francesa de la segunda mitad del siglo XX,<sup>3</sup> en relación con obras como la de Max Jacob, Paul Éluard, René Char, Georges Bataille, Michel Leiris o Roger Caillois y provocando, entre otros, los comentarios de Maurice Blanchot, Emmanuel Levinas, Jean Starobinski y Jacques Derrida, ha llevado a este último a sentenciar: «en los últimos diez años no se ha escrito nada en Francia que no tenga un precedente en los textos de Jabès».<sup>4</sup>

Estas palabras no deben tomarse a la ligera. Su radicalidad implica a la experiencia que se guarda en esta escritura como una experiencia que antes que darse como respuesta a un «género discursivo» –cualquiera que sea– debe darse como una experiencia de frente *a la lengua*. De allí que las diferentes áreas que se sienten comprometidas a comentarla subrayen siempre antes esta profunda pertenencia que algún tipo de rasgo privativo de la «producción literaria». Pues en la radicalidad de esta pertenencia se juega una escritura que,

---

<sup>2</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 68)

<sup>3</sup> El año en que se convirtió en ciudadano francés (1967) se le concedió el honor de ser uno de los cuatro escritores (junto con Camus, Sartre y Lévi-Strauss) que presentaron sus trabajos en la Exposición Mundial de Montreal. Se le ha otorgado, entre otros, el Premio de la Crítica (1970), el Premio de las Artes, de las Letras y de las Ciencias de la *Fundación de judaísmo francés* (1982), una designación como Oficial en la *Legión de Honor* (1986) y como Comendador de las Artes y de las Letras (1988), y el Gran Premio Nacional de Poesía (1987). Por otro lado, se le han consagrado múltiples homenajes y coloquios entre los cuales se encuentra uno de Cerisy-la-Salle (1987) que provocó la participación de especialistas en múltiples áreas (desde la filosofía y el psicoanálisis hasta el pensamiento judío, entre otros).

<sup>4</sup> (Cit. en «El libro de los muertos», 190)

antes que a la «literatura»,<sup>5</sup> quiere invitarnos a una *experiencia*; una obra que, antes que a la «ficción», quisiera llevarnos ante la posibilidad de hacer una *experiencia* con la escritura –de caminar hacia ese «*tal vez escritor*».

En nuestra lengua, sin embargo, a pesar del enorme trabajo por hacer de ésta una obra accesible,<sup>6</sup> son pocos los intentos que no han negado esta invitación sellando la obra como *oscura, ilegible o hermética*.<sup>7</sup> Juicios que, antes que señalar algún tipo de rasgo de la obra, son síntoma del profundo desconocimiento (o repliegue) al que podemos tener sujeta la relación en la cual la mayor parte de su camino toma lugar: su contacto con la tradición judía. Pues, ciertamente, toda dificultad de aproximación a ella parece radicar en la manera de percibir la relación que nos descubre entre judaísmo y escritura. Dificultad tanto más grave cuando observamos que lo que ella quiere revelarnos es la *apertura misma* de la escritura como experiencia de exilio, lo que ésta misma implica de *errancia*: «pues “judaísmo y escritura son una misma espera, una misma esperanza, un mismo desgaste”».<sup>8</sup> Permitirnos la posibilidad de hacer una experiencia con la escritura radicaría, entonces, en exigirnos antes la afirmación de otra: la de nuestra pertenencia a una «raza salida del libro»<sup>9</sup> –ese «*eres judío*».

---

<sup>5</sup> «No me interesa la literatura como tal [...]. De hecho, siento que no pertenezco a la literatura. Y no es por no haberlo deseado. / Para que una obra pueda pretender conseguir la denominación de «literatura», necesita una filiación –incluso si el escritor se alza contra ella– que no poseo en absoluto. Nunca me he visto obligado a rebelarme porque mis libros se excluyen por sí solos» (*Del desierto al libro*, 138-139).

<sup>6</sup> Con traductores como José Ángel Valente, José Miguel Ullán, Saúl Yurkievich, Jenaro Talens, José Martín Arancibia y Julia Escobar (Premio Stendhal de Traducción), la ampliación del umbral de acceso a esta obra por parte de los lectores de lengua española sigue su curso. Esta apertura, no privativa de la lengua española, se deja sentir en el hecho de que esta obra haya provocado un congreso de traductores organizado por el *Centro Nacional de las Letras* (1989), en París, que contó con la participación de traductores al alemán, al inglés, al danés, al hebreo, al italiano, al sueco, al español y al japonés.

<sup>7</sup> (Cf., por ejemplo, «Edmond Jabès: una poética del vacío»)

<sup>8</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 29)

<sup>9</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 42)

El propósito de nuestro trabajo radica, así, en contribuir a evidenciar esta obra como *legible*, eliminando el estigma de hermética (de oscura o contradictoria) que se cierne sobre ella al brindar los elementos necesarios para aclarar la invitación que nos hace.

Ahora bien, dado que es nuestro mayor o menor grado de participación en el *repliegue* de la tradición mencionada «lo que condiciona nuestra lectura [...] y, en definitiva, lo que hace más o menos posible»,<sup>10</sup> debemos comenzar por eliminar dichas *condiciones* de desvío de la reflexión de esta escritura (de su relación con el judaísmo) para comenzar a posibilitar su lectura. Pues sólo permitiéndonos esa relación podremos comenzar a hacer posible la experiencia que nos promete. Examinar dichas condiciones equivale, por tanto, a levantar nuestra voz contra la violencia que autoriza el repliegue de esa relación, contra lo que oprime al hombre y a la escritura, contra aquello que le prohíbe a aquél la experiencia de ésta –allí donde el holocausto no sería sólo la catástrofe del exterminio del judío, sino el drama en el que al hombre se le prohíbe una experiencia con la escritura: una experiencia de la que el pueblo judío sería vivo testimonio. Testimonio en el que esta obra nos invita a participar –«*oh tú que eres judío y tal vez escritor*».

La presente introducción quiere, por tanto, indagar la relación de esta obra con la tradición judía, pues en ésta parece jugarse el espacio que debe permitir nuestra cercanía a ella.<sup>11</sup> Ahora bien, dado que el mismo Jabès no se permitió relacionarse con esta tradición hasta 1957, se hace necesario indicar brevemente el camino por el cual acontece esta apertura. Perseguir el modo de apertura de esta obra a dicha tradición equivale, así, a permitírnos percibir la manera como ésta se juega en ella, pues Jabès nos recuerda que su obra posterior a esta fecha se lanza como un intento de «recobrar los caminos de mis fuentes».<sup>12</sup> Señalar, para retirar de un golpe, esa «yedra» que –como señala Jacques

---

<sup>10</sup> (*Teoría de conjunto*, 307)

<sup>11</sup> Maurice Blanchot nos lo recuerda a propósito de Lautréamont: «A menudo la oscuridad de una obra está protegida por la ignorancia de sus fuentes» (*Sade y Lautréamont*, 70).

<sup>12</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 26)

Derrida– no permitía a esta obra alcanzar su relación con esa «potente y antigua raíz»,<sup>13</sup> será nuestra primera exigencia.

### **–Primera yedra**

Hijo de una familia francófona de origen judío y nacionalidad italiana, egipcio de nacimiento, Edmond Jabès recibe una educación francesa clásica. A la distancia en El Cairo, manteniéndose al tanto de las controversias parisinas al suscribirse a sus principales revistas (*Mercur de France* y *N.R.F.*, especialmente), su camino de encuentros lo lleva pronto a descubrir y centrar sus lecturas alrededor del siglo XIX (prerrománticos, románticos). Luego vendrán Verlaine y Baudelaire. Pero serán Rimbaud y Mallarmé los encuentros de mayor trascendencia: el primero le permitirá, llegado el momento, entablar un diálogo con los surrealistas; el segundo cobrará toda su importancia tardíamente cuando descubra su «obsesión por el libro total».<sup>14</sup> Más tarde se impondrá el deber de leer los clásicos de otras lenguas (así sus encuentros con Kafka y Joyce, entre otros).

Hacia 1930 descubre a Max Jacob, revelación cuya gravedad –como la de Mallarmé– no percibe de inmediato,<sup>15</sup> pero cuya presencia guiará por entonces su experiencia en la escritura. Cuando Jabès tiene la oportunidad de conocerlo personalmente en un viaje que realiza a París en junio de 1935, reunidos para discutir unos textos que le había enviado, el poeta de *El cubilete de dados* (1917), luego de romperlos, le dice: «Es excelente [...] pero no eres tú. Me imitas, sin embargo mi momento ya ha pasado».<sup>16</sup> Era el momento del

---

<sup>13</sup> («Edmond Jabès y la cuestión del libro», 90)

<sup>14</sup> (*Del desierto al libro*, 27)

<sup>15</sup> «No capté de inmediato la gravedad que se ocultaba detrás de sus desórdenes verbales, de su humor, de la aparente facilidad de sus textos, de esa voluntad cuajada de angustia por asumir la lengua hasta el estallido, de esa *libertad justa*, en suma, a la que por primera vez me veía enfrentado» (*Ibid.*, 28).

<sup>16</sup> (*Ibid.*, 29)

surrealismo –sobre el cual Jabès no tenía ningún conocimiento–, el momento en el cual este grupo «vomitaba» a Max Jacob<sup>17</sup> y, sin embargo, éste lo incitó a leer a Éluard.

Con este gesto, Max Jacob –«guía exigente»–<sup>18</sup> no pretendía dirigirlo a otra imitación: «Él sabía que imitar es traicionar y traicionarse a sí mismo. No se puede ser el otro. Toda verdadera proximidad pasa por la *diferencia*».<sup>19</sup> Impulsado Jabès al movimiento de medir su escritura con respecto a otras, esta presentación no tenía por objeto reemplazar un ídolo por otro, sino, esencialmente, «destruir los ídolos»<sup>20</sup> guiándolo a encontrarse con aquél que no era otro ídolo en potencia sino, precisamente, el derrumbamiento de todo ídolo por una palabra en *soledad*. Escuchemos al crítico René Ménéard:

Sólo Éluard gana un verdadero dominio. Superando la confusión del lenguaje poético de su tiempo, adquiere un lenguaje personal, ilustrado con imágenes a veces sorprendentes pero siempre justas, y cuya fuerza (*force*) reside más en el ritmo (*rythme*) que en las expresiones. Ese ritmo inaugura en la poesía francesa la energía (*énergie*) feliz que puede venir del corazón (*coeur*). Éluard es nuestro primer poeta liberado de los dioses y de los demonios tradicionales y se cuida en verdad de invocar otros nuevos.<sup>21</sup>

El resultado de este encuentro refuerza el gesto de rotura de sus páginas por parte de Max Jacob. Su reflexión sobre la escritura toma entonces un curso determinante en el que, por definición, todo grupo –en tanto «apoyo unánime» a *una* forma de practicar la escritura– no

---

<sup>17</sup> «Si los surrealistas nunca reconocieron en Max Jacob a uno de sus predecesores, es debido a su conversión pero también porque, al contrario que ellos, no se sentía de ninguna manera vinculado a Rimbaud ni a Lautréamont. De otro modo, hubiera sido necesario reconocer que sus retruécanos –o lo que se daba por tal cosa– eran uno de los más audaces intentos conscientes por rejuvenecer la imagen y, con ella, el lenguaje entero y, por consiguiente, nuestra sensibilidad» (*Ibid.*, 30).

<sup>18</sup> (*Ibid.*, 28)

<sup>19</sup> (*Ibid.*, 30) Los subrayados son nuestros.

<sup>20</sup> (*Ibid.*, 29)

<sup>21</sup> («Poesía y nueva alianza», 12-13)

podía sino violentar «el riesgo que constituye»: el de una palabra alimentada en su *soledad esencial*.<sup>22</sup>

Jabès se mantiene así, en El Cairo, distanciado de todo grupo (incluyendo el surrealista). A esto contribuye la subida, en toda Europa, de un nacionalismo que empezaba a revelar «su verdadero rostro». Precisamente, Jabès subrayará siempre su «profunda incapacidad» para integrarse a un grupo, a menos que se sintiera empujado a ello «por la urgencia y la necesidad de una acción directa».<sup>23</sup> Signo de la cual es no sólo su militancia, desde 1929, en las filas antifascistas italianas, sino, además, su participación en la fundación de dos grupos contra el fascismo y el antisemitismo (1934 y 1941), en los que milita hasta 1948 junto a Umberto Calosso (uno de los líderes del antifascismo a nivel mundial), propiciando su acercamiento con la *Delegación de la Francia Libre* en Egipto.

Su vida corre, por entonces, entre estas actividades, su trabajo de agente de cambio y su apoyo en la sinagoga de la cual su familia se encargaba pero de cuyos ritos —es ésta la «yedra»— *no participaba*, «puesto que yo no era religioso».<sup>24</sup> Mantenía, así, muy poco tiempo para su escritura. De este aislamiento cultural lo libraban, paralelamente a sus estancias en Francia, numerosos escritores que pasaban por El Cairo (conoce, por ejemplo, a André Gide hacia 1934). Para colmar esta ausencia, funda, en 1944, la *Agrupación de Amistades Francesas*, cuyo fin era mantener la presencia de la cultura francesa en Egipto a pesar de la guerra. Varios escritores fueron así recibidos en El Cairo. «La amistad me unió

---

<sup>22</sup> Usamos aquí el término con que Maurice Blanchot se refiere no a la soledad como «estado psicológico» de «herida» «a nivel del mundo» o «en el mundo», ni como «recogimiento» o «aislamiento» «de los otros, ni del mundo», sino como la «afirmación» de una experiencia *de cara a la lengua* (Cf. «La soledad esencial» y «La soledad esencial y la soledad en el mundo», en *El espacio literario*). Acerca de esta reflexión sobre la soledad como lugar esencial de la poesía moderna pueden consultarse, además, las páginas de Octavio Paz «Poesía de Soledad y Poesía de Comunión» en *Las Peras del Olmo* (México: UNAM, 1957). Una reflexión sobre escrituras más contemporáneas esencialmente al margen de los grupos (Bataille, Artaud, Michaux, etc.) puede encontrarse en el libro de Miguel Morey *Pequeñas doctrinas de la soledad* (México: Sexto Piso, 2007).

<sup>23</sup> (*Del desierto al libro*, 31)

<sup>24</sup> (*Ibid.*, 40)

con algunos de ellos».<sup>25</sup> con Philippe Soupault y Henri Michaux, pero sobre todo con Jean Grenier, Gabriel Bounoure y Roger Caillois.

### **–Golpe de memoria**

Como consecuencia de la Crisis de Suez, Egipto expulsa a su población judía en 1957. Jabès se ve obligado a dejar Egipto en condiciones afanosas y arregla todo rápidamente para ir a París, perdiendo su biblioteca. De vuelta en Francia, vuelve a ver a Pierre Seghers, a Jean Grenier y a Roger Caillois; se hace amigo de Michel Leiris; frecuenta a Jean Paulhan, a René Char, a Maurice Saillet y a Maurice Nadeau. Este fuerte recibimiento en el seno de la cultura y la lengua por las cuales había trabajado tanto fue inmenso y quedó consagrado, en 1959, con la aparición de *Je bâtis ma demeure (Poèmes, 1943-1957)*,<sup>26</sup> libro que tiene una importante acogida y que recopila toda su obra escrita hasta ese momento. Todo ello indicaba que, finalmente, Jabès se encontraba en casa. Y sin embargo, un drama había tenido lugar: «Abandoné Egipto porque era judío. Por consiguiente he sido llevado, a pesar mío, a vivir una cierta condición judía, la del exiliado».<sup>27</sup>

De un Egipto en el cual se ahogaba por radicar su identidad en proclamar el cuidado de la lengua francesa –¿qué lo diferenciaba esto, ahora, de cualquier otro francés?–, Jabès pasaba a verse obligado a acogerse en el seno de una Europa que no sólo lo enfrentaba a considerarse perteneciente a una tradición (a una raza) de la cual se sentía «destinado a quedar al margen»,<sup>28</sup> sino que, como tal, lo rechazaba: una Europa que no sólo había permitido el holocausto sino que parecía permanecer en él...

---

<sup>25</sup> (*Ibid.*, 38)

<sup>26</sup> Recogido en *El umbral la arena. Poesías completas 1943-1988* (1990), hoy podemos contar con este libro gracias al trabajo continuo de Julia Escobar por acoger a Jabès en nuestra lengua (Castellón: Ellago, 2005).

<sup>27</sup> (*Del desierto al libro*, 53)

<sup>28</sup> (*Ibid.*, 73)

El segundo día de su estancia en París, Jabès volvía, de noche, a su casa en el barrio del Odeón. Un carro barrió con sus luces un trozo de pared frente a él —«La pared me pareció, de repente, como una página en blanco y esas pintadas eran las primeras palabras que allí estaban escritas»—<sup>29</sup> permitiéndole leer: «Mort aux Juifs», «Jews go Home». «Sin duda estas pintadas eran antiguas. Lo que me hirió fue que nadie hubiera pensado en borrarlas. En suma, me sentía tanto más solo cuanto que una multitud silenciosa y secretamente cómplice me rodeaba. Sabía muy bien que las pintadas son por lo general acciones de grupúsculos, pero su aceptación tácita por la población denotaba un mal infinitamente más profundo».<sup>30</sup>

A su memoria vinieron los refugiados judío-alemanes que desde 1936 veía pasar junto a su esposa por el canal de Suez, las torturas visibles de las que habían sido objeto, los campos de concentración —lo que se pudo saber de ellos—, el caso Dreyfus que su padre vivió de cerca cuando joven... «Todo esto, aquella noche, volvía a subir como una náusea. Nada parecía haber cambiado. Aquella Francia, en la que yo había investido tanto a través de su cultura, parecía, bruscamente, rechazarme. Era, ciertamente, excesivo [...]».<sup>31</sup>

Es a raíz de esta experiencia que su obra toma una nueva fuerza. El drama de Jabès parecería, así, cercano al del judío-alemán, al de aquellos habitantes de una lengua de la cual quería como expulsárseles. Pero si de algún modo es esto, *es aún más*. Pues no se trata puntualmente de un Celan ante el silencio de Heidegger, ni de la paradoja que Klaus Wagenbach señala en Kafka,<sup>32</sup> sino del drama del desconocimiento del judío —tanto más grave al darse en alguien de ascendencia judía que no reconocía dicha filiación. Jabès se sumerge, así, en la lectura de los libros constitutivos de la tradición y la historia judías, cuyos ecos pueden verse en adelante en su obra. Es sobre este olvido, sobre el olvido de

---

<sup>29</sup> (*Ibid.*, 64)

<sup>30</sup> (*Ibid.*, 63-64)

<sup>31</sup> (*Ibid.*, 64)

<sup>32</sup> «*En las décadas del antisemitismo, será un judío quien escriba la prosa alemana más pura*» (Cit. en *Ibid.*, 68).

este vínculo, que se pone en marcha la escritura de *El Libro de las Preguntas*, donde puede leerse: «Han bastado algunas pintadas en una pared para que los recuerdos que dormitaban en mis manos se apoderasen de mi pluma. Y para que los dedos diesen órdenes a la vista».<sup>33</sup> Es por ello por lo que luego declarará: «*El libro de las preguntas* es el libro de la memoria».<sup>34</sup> Esta cercanía distinguirá, en adelante, su obra, separándola de toda la anterior (escrita en Egipto); esto, y, entre otros aspectos, la persistencia de la reflexión sobre el *libro*, puesta de manifiesto en la mayoría de las páginas y los títulos *por venir*.

### –Segunda yedra

Un Jabès en el cual señalamos ese golpe de memoria que lo lleva a intentar recobrar los caminos de sus fuentes, es un Jabès en el cual queda al descubierto esa «potente y antigua raíz» de la tradición judía. De este modo parece aclararse directamente, entre otras, toda referencia a lo impronunciable del nombre de Dios,<sup>35</sup> toda referencia a las festividades judías o las múltiples meditaciones sobre las combinaciones de letras (□o□mat ha-□eruf),<sup>36</sup> como relación directa con lo infranqueable de la lengua hebrea como aquella lengua materna (*mame loshn*) en la cual reposa toda experiencia de Dios para el pueblo judío. De este modo, sí, recuperamos una raíz primordial en Jabès al eliminar la «yedra» de indiferencia que la ocultaba. Pero dejamos crecer otra al olvidar en qué suelo se encentaba...

Para hacernos al espacio que nos permitirá vislumbrar la identidad entre escritura y judaísmo tal y como se nos invita a experimentarla en esta obra, hay que pensar su relación

---

<sup>33</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 42)

<sup>34</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 25)

<sup>35</sup> (Cf., por ejemplo, «Quinto acercamiento al libro (Y.H.W.H. o el nombre impronunciable)» en *El Libro de las Preguntas*; y «El sobrenombre» en *El Libro de las Semejanzas*)

<sup>36</sup> (Cf. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, 13)

con esta raíz judía sin olvidar el suelo de su lengua, pues es ésta la que permite recuperar, *siempre traducida*, a aquélla al interior suyo:

–Creo haber recobrado cierta tradición en la medida en que me sumergí ampliamente en la Cábala y el Talmud. También he leído mucho en torno a estos libros pues son, evidentemente, obras que no se pueden, de entrada, abordar solo. Además he leído, traducidos *naturalmente*, a la mayor parte de los maestros espirituales judíos.

Al no ser ni místico ni agnóstico, *evidentemente*, no ha sido *la letra* de estos textos la que me ha marcado [...].<sup>37</sup>

Es precisamente ante los abusos de remisión total de la reflexión en *soledad* de esta obra a la tradición judía –es ésta la segunda «yedra» de lectura–, que Pierre Missac se ve obligado a hacernos recordar «cet élément en apparence anecdotique et superficiel, en fait essentiel»: «Ecrivain juif de langue française, Jabès ignore l’hébreu».<sup>38</sup>

Tomar contacto con esta tradición no equivale, por tanto, como subrayan Paul Auster y Marcel Cohen, a «*recobrar la tradición judía en el estricto sentido del término*»,<sup>39</sup> pues «su relación con las enseñanzas religiosas es emotiva y metafórica más que militante».<sup>40</sup> Jabès lo confirma en varias ocasiones: «*no se trataba, para mí, de realizar un retorno a mis orígenes y, por consiguiente, de volver a la tradición de la que me sentía destinado a quedar al margen sino, más bien, de rendir cuentas de mi malestar; la imposibilidad fundamental de escapar de éste, después del drama que hemos evocado, así como de hacer balance de mis contradicciones sobre las que de alguna manera era necesario apoyarme a pesar mío*».<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> (*Del desierto al libro*, 72) Los subrayados son nuestros.

<sup>38</sup> (Cit. en «Le Livre des Ressemblances», 493) Sobre este aspecto puede consultarse, además, el artículo de Pierre Missac «Edmond Jabès et l’oasis» (*Les Nouveaux Cahiers*, no. 36, primavera 1974).

<sup>39</sup> (*Del desierto al libro*, 72)

<sup>40</sup> («El libro de los muertos», 196)

<sup>41</sup> (*Del desierto al libro*, 72-73) Los subrayados son nuestros.

y en otra parte, más certeramente: «de mi parte, he intentado, *al margen* de la tradición [...] recobrar los caminos de mis fuentes».<sup>42</sup>

Es por ello por lo que Jacques Derrida hablará siempre en Jabès, usando una expresión de esta obra, no propiamente de «judaísmo» para significar la «tradición judía», sino de un «cierto judaísmo».<sup>43</sup> Pues la experiencia de identidad entre judaísmo y escritura no radica, así de simplemente, en la cercanía de esta obra con la escritura judía (hebrea): lo descubierto en ese judaísmo no es, de este modo, una religiosidad o una tradición de pensamiento que se identifique, directamente, con la experiencia de escritura a la que esta obra nos quiere invitar,<sup>44</sup> sino una reflexión sobre la escritura que la experiencia judía no ha hecho más que despertar y venir a testimoniar. Esta experiencia de escritura es, así, letra por letra, una cuestión de escritura cuyo contacto con el judaísmo confirma, *antes que ese judaísmo*, sus inquietudes de escritor en las que el judaísmo viene a insertarse como prueba viva: «Al no ser *ni místico ni agnóstico*, evidentemente, no ha sido la letra de estos textos la que me ha marcado sino el modelo de pensamiento, su espíritu profundo, la lógica tan particular y la invención –pienso aquí en la Cábala. Estas lecturas *coincidían* totalmente con mis inquietudes de escritor. Parecían no solo excitar *mi propia* interrogación sino *prolongarla* en un pasado inmemorial».<sup>45</sup>

Aún queda por aclarar la experiencia de escritura a la que esta obra nos invita –y a ello dedicaremos precisamente nuestro trabajo–, pero estamos ya en condiciones de establecer un espacio de relaciones que nos permita acercarnos a esta obra sin remitir la totalidad de

---

<sup>42</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 26)

<sup>43</sup> (Cf. «Edmond Jabès y la cuestión del libro», 90)

<sup>44</sup> Es esto precisamente lo que nos distancia de las interpretaciones de Françoise Roy y de Massimo Cacciari quienes parecen leer a Edmond Jabès dentro de su estricta pertenencia a las «enseñanzas cabalísticas» (Cf. la contraportada y las tapas de la edición española de *El Libro de la Hospitalidad*) y a la «mística judía» (Cf. «Edmond Jabès en el judaísmo contemporáneo: una huella», 136-137). Algo hasta cierto punto similar nos separa de la interpretación de José Ángel Valente, punto éste sobre el cual nos pronunciaremos más adelante (Cf. «Edmond Jabès: judaísmo e incertidumbre», 99-101).

<sup>45</sup> (*Del desierto al libro*, 72) Los subrayados son nuestros.

su reflexión a la tradición judía. Pues si creíamos que esta tradición debía aclararnos la experiencia de identificación entre judaísmo y escritura, ahora sabemos que ésta debe ser puesta en juego como *un* elemento, *entre otros*, con los que esta obra se relaciona de frente a la lengua.

El imperativo que nos habíamos impuesto para esta introducción (la indagación por los modos de relación de esta obra con la tradición judía) debe convertirse, así, en este otro: una indagación por las relaciones de esta obra con su lengua. Pues la obra señala: «*Siendo mi lengua el francés*»,<sup>46</sup> «he intentado, al margen de la tradición y *a través de los vocablos*, recobrar los caminos de mis fuentes».<sup>47</sup> Lo que debemos hacer ahora es evidenciar, por tanto, la multiplicidad de esos otros elementos con los que esta obra entabla relación en el suelo de su lengua: marco que nos permitirá aproximarnos a la experiencia a la que se nos invita y que reposa, como trataremos de mostrar a continuación, en el espacio de *amistad* que Jabès nos revela.

### –*La amistad*

Al mantener a la amistad pensada como un espacio meramente biográfico, parecería que intentáramos sustentar la posibilidad de *acercarnos* a Jabès, por ejemplo, por su relación con Jacob o con Éluard. Pero, precisamente, como ya señalamos, si algo nos aclaran ellos sobre Jabès es su *distancia* con respecto a los otros, la necesidad de *soledad* que le revelan como negación de toda influencia o imitación, como negación de toda repetición de sus caminos (cosa que otras amistades no hacen en menor grado).<sup>48</sup> Pensada de este modo, la

---

<sup>46</sup> (*Ibid.*, 111) Los subrayados son nuestros.

<sup>47</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 26) Los subrayados son nuestros.

<sup>48</sup> Edmond Jabès conoció a muchos escritores relacionados con el surrealismo luego de que éstos rompieran con Breton, es decir, cuando su escritura había emprendido ya un camino en *soledad*: Soupault desde 1926, Leiris desde 1929, Caillois desde 1934 y Char desde 1935. La excepción de Éluard, a quien Jabès conoció en

amistad –tal como queremos exponerla: como marco de lectura– nos revela una distancia insalvable. Se hace necesario, por tanto, antes que renunciar a ella para acercarnos a esta obra, permitírnos pensarla de otro modo: lejos de su reducto biográfico. Debemos, así, liberarnos de una idea según la cual ésta debería formar parte «espontáneamente de una configuración *familiar, fraternalista*» para permitírnos percibirla tal y como se juega en esta obra, tal y como Edmond Jabès y Jacques Derrida nos invitan a descubrirla: como esa relación «que se lanza más allá de esa proximidad del doble congénere. Más allá del parentesco, tanto el más natural como el menos natural, cuando aquél deja su firma, desde el origen, en el nombre, como sobre el doble espejo de aquella pareja».<sup>49</sup>

En efecto, la amistad debe pensarse aquí como una relación, «desde el origen», a nivel de la «firma», es decir, a nivel de las obras (de la escritura): no como un cara a cara biográfico, ni como una relación causada por éste (aunque podamos ver sus cruces), sino como un espacio a nivel radical de la escritura que, *llegado el caso*, podría revelarlo y permitirlo,<sup>50</sup> pero que desde ya excluye como innecesario. De este modo la obra nos estaría liberando de la necesidad del espacio biográfico para señalar algo sobre ella en una reserva a nivel de la escritura que no sólo permite a la obra, liberada del cara a cara, relacionarse libremente con el espacio total de obras de su lengua (la amistad, superados los límites de la estrechez histórica, como un espacio extendido del que Rimbaud o Mallarmé, por dar unos ejemplos, no podrían permanecer ajenos), sino que, liberada del cara a cara, exigiría a la obra, *a pesar*

---

1937(un año antes de romper con Breton), no niega las palabras de René Ménéard, nos descubre su verdadero sentido: revelarnos toda la fuerza, a pesar de la ortodoxia bretoniana, del poeta de *Capital del dolor* (1926).

<sup>49</sup> (*Políticas de la amistad*, 12)

<sup>50</sup> Jabès conoce personalmente a Max Jacob en 1935 (cinco años luego de empezar a leerlo), a Éluard en 1937 (dos años luego de empezar a leerlo) y a Char en 1954 (luego de publicar un texto suyo en una colección que acababa de fundar en El Cairo: *Le Chemin des Sources*). Por lo demás, ¿cómo pensar su relación con todo invitado por la *Agrupación de Amistades Francesas*, escritores a quienes sólo conocía por su calidad de tales y a quienes puede hacerse extensivo lo que Jabès subraya de Leiris, a quien «deseaba conocer desde hacía tiempo por haber leído mucho de él»? (*Del desierto al libro*, 59) Sobre la amistad de Derrida con Jabès a nivel de la escritura como antecesora de la amistad a nivel biográfico (eso que Derrida llama la «amistad antes de la amistad») puede consultarse, además, la carta de Derrida a Didier Cahen (Cf. «Carta a Didier Cahen»).

de la cercanía histórica, una reserva tal y como la figura de Maurice Blanchot la subraya;<sup>51</sup> liberada del rostro y del encuentro personal, la amistad sería la *única* relación posible entre obras. En palabras del mismo Blanchot:

*Debemos renunciar a conocer a aquellos a quienes algo esencial nos une; quiero decir, debemos aceptarlos en la relación con lo desconocido en que nos aceptan, a nosotros también, en nuestro alejamiento. La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio [...] el movimiento del acuerdo del que [nuestros amigos], hablándonos, reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esa separación fundamental a partir de la cual lo que separa se convierte en relación. [...] el intervalo, el puro intervalo que, de mí a ese otro que es un amigo, mide todo lo que hay entre nosotros, la interrupción [...] que, lejos de impedir toda comunicación, nos relaciona mutuamente en la diferencia y a veces en el silencio de la palabra.*<sup>52</sup>

Pero antes de precisar los *modos concretos* de esta relación «en el silencio de la palabra» (modos que no podrían limitarse a las lecturas de un autor), señalemos una última «yedra» de la que, a propósito de su relación con Mallarmé, puede ser objeto la lectura de esta obra precisamente por desconocerlos.

---

<sup>51</sup> Conocida es la reserva de este autor (ninguna aparición pública, reticencia a tomarse foto alguna, etc.) (Cf. *Maurice Blanchot: la escritura del silencio*), a propósito de la cual, subrayando sin embargo la presencia de una *amistad*, Jabès señala: «En ningún momento llegué a ver a Maurice Blanchot, cuya proximidad es tan importante para mí. Jamás manifesté ese deseo, a pesar de —y nuestra *amistad* tiene más de quince años— una o dos discretas llamadas por mi parte. En su opinión, y de esto no hacía ningún misterio, algunas amistades no ganaban nada con las conversaciones cara a cara. No deben ni imponerse ni romper el silencio que las envuelve, incluso en sus momentos más intensos. Sus libros, las palabras de sus cartas, me siguen acompañando y, muchas veces, me han sostenido» (*Del desierto al libro*, 59). Los subrayados son nuestros.

<sup>52</sup> (*La amistad*, 266)

### *-Tercera yedra*

De un modo análogo a como debimos hacer aparecer la tradición judía en esta obra (su olvido constituía la primera «yedra») para luego limitar su presencia (su exceso, junto con el olvido de su lengua, constituían la segunda), debemos señalar que, reconocido ahora el espacio de su lengua, su relación con obras amigas no debe absorber tampoco la totalidad de la reflexión en *soledad* de esta obra.

Por ello mismo es curioso que Paul Auster (como detentador de este tercer obstáculo de lectura que podemos ubicar sobre esta obra), subrayando la multiplicidad de relaciones de la que nos hemos hecho eco aquí (tradición judía y espacio de la lengua), acepte la *soledad* de reflexión de esta obra con respecto a la tradición judía –lo que refiere como su no militancia en ella–, pero parezca remitirla, en tanto reflexión sobre *el libro* (he aquí la «yedra»), como una repetición *directa* de la reflexión de Mallarmé.<sup>53</sup> De este modo, Auster parecería leer los pasos de esta obra dentro de la estela mallarmeana tratando de percibirla como una simple *recreación* de aquélla a pesar de sus radicales diferencias.

Ahora no es el momento para pronunciarnos sobre ellas, puesto que eso entra ya dentro del cuerpo del trabajo. Pero dado que ya hemos lidiado con tres «yedras» de lectura, señalemos la manera en que han crecido para evitar otros brotes en el futuro: los tres obstáculos señalados han crecido como especificaciones *a priori* del carácter de esta obra que han tratado de remitirla *en su totalidad* a una ausencia o a un exceso de alguna de sus relaciones (ausencia de la tradición judía, remisión total a la tradición judía–ausencia del espacio de su lengua, remisión total a una obra amiga de su lengua) antes que aceptar que esta obra se da, precisamente, como la *puesta en relación* de todas ellas.

Ahora bien, si la primera «yedra» es fácilmente retirable una vez que notamos el carácter de esta escritura (la presencia de rabinos, la semejanza en el proceder de sus diálogos con

---

<sup>53</sup> (Cf. «El libro de los muertos», 196)

respecto a los diálogos talmúdicos, la reiterada reflexión sobre Dios, entre otros elementos) y la segunda es evidente cuando notamos que no se trata, por ejemplo, de un escritor de *piyyutim*,<sup>54</sup> es tiempo ya de indagar por lo que nos permitiría, puntualmente, retirar esta tercera y otras posibles «yedras»; es tiempo de indagar por lo que nos permitiría establecer relaciones que no abusen de los puntos dialogantes y permitan la consecución final del estatus de *soledad* de esta obra (estatus que, como subrayamos desde un principio con ayuda de Jacob y de Éluard, torna impensables las nociones de imitación o influencia).<sup>55</sup> Precisemos, pues, los *modos concretos* de su relación con las obras amigas de su lengua, los modos de aquello que las permitiría como tales (como *amigas*) lejos de los abusos de remisión total a alguna de ellas.

### –La red

Sobre un problema de lectura similar al presentado en los abusos de remisión de esta obra (ya sea a Mallarmé, a la tradición judía o a alguna otra relación) son significativas las reflexiones que Michel Foucault consagra en su artículo *Distancia, aspecto, origen* (1963). En él, estudiando las relaciones entre Robbe-Grillet y los escritores de *Tel Quel* –relaciones que la crítica ha comprendido siempre, precisamente, como «imitaciones»–,<sup>56</sup> Foucault señala de forma tajante y directa, subrayando la *soledad* de cada una: «Seguramente de una obra a otra hay la imagen no de una mutación ni de un desarrollo, sino de una *articulación discursiva*. Algún día habría que examinar bien los fenómenos de este tipo con un lenguaje que no sea el que resulta familiar a los críticos y que se halla curiosamente hechizado, el de las influencias y de los exorcismos».<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> «Poemas que se usan como oraciones» (*Judaísmo*, 116).

<sup>55</sup> La tercera «yedra» surge, por ejemplo, de suponer la reflexión de Jabès, hasta cierto punto, como una imitación de la de Mallarmé.

<sup>56</sup> (Cf. *Teoría de conjunto*, 13)

<sup>57</sup> (*Ibid.*, 14) Los subrayados son nuestros.

De este modo, confirmando las apreciaciones que hemos hecho hasta el momento con respecto a la *amistad*, Michel Foucault plantea la posibilidad de observar las relaciones entre obras no como algo que debe distribuirse y remitirse cronológicamente en la serie histórica, sino como una copresencia, una simultaneidad (la fecha de escritura de una obra no limita su existencia sólo a ese punto temporal, la brinda para las relaciones por venir), y propone percibir en las relaciones entre éstas no «una serie lineal que vaya del pasado que recordamos al presente que definen el recuerdo allegado y el instante de la escritura, sino más bien una relación vertical y arborescente donde una actualidad paciente, casi siempre silenciosa y nunca dada por sí misma, sostiene figuras que, en lugar de ordenarse según el tiempo, se distribuyen según otras reglas»;<sup>58</sup> reglas en las cuales tienen que sostenerse las obras amigas y que deben, entonces, poder:

establecer, de una obra a otra, una relación visible y nombrable en cada uno de sus elementos y que no sea ni del orden de la semejanza (con toda la serie de nociones mal pensadas, y, a decir verdad, impensables, de influencia, de imitación) ni tampoco del orden de la sustitución (de la sucesión, del desarrollo, de las escuelas): una relación tal que las obras puedan definirse unas frente, al lado y a distancia de las otras, apoyándose a la vez en su diferencia y simultaneidad, y definiendo sin privilegio ni culminación la extensión de una *red*.<sup>59</sup>

En efecto, el carácter específico de esa relación entre obras, que elude la proximidad biográfica y temporal es, justamente, su «*articulación discursiva*». Así nos encontramos, en un examen de esta relación, con al menos dos modos en que esta obra se entrelaza con otras en el espacio total de su lengua (a nivel textual): *la alusión* y *la cita*.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> (*Ibid.*, 24)

<sup>59</sup> (*Ibid.*, 20)

<sup>60</sup> Estos dos tipos de relación son señalados por Gerard Genette, junto con *el plagio*, como los elementos base de la intertextualidad (Cf. *Palimpsestos*, 10).

Entre las múltiples alusiones a otras obras podemos señalar, por ejemplo, los *juegos* con el Libro de Mallarmé<sup>61</sup> o con la novela como género falso de Lautréamont.<sup>62</sup> Sin embargo, la cita será la forma privilegiada de revelarnos dichas relaciones: cada vez más presente desde *El Libro de las Preguntas* (citas de Georges Bataille, Michel Leiris y Maurice Blanchot en el cuarto volumen; citas de la Cábala, Proust, Kafka y Wittgenstein en el séptimo volumen), hasta apoteosis como la de *El Libro de los Márgenes I* (citas de Pierre Klossowski, Jacques Derrida, Gabriel Bounoure, Roger Caillois, Maurice Nadeau, Emmanuel Levinas, Jean Starobinski, Joseph Guglielmi, la Cábala y el libro de Isaías, *entre otros*, además de mantenerse constante la presencia de citas de Georges Bataille, Michel Leiris y Maurice Blanchot).

Al tejido de esta *red*, multiplicidad que hay que evidenciar no sólo en sus nombres propios sino en las áreas que circundan (filosofía, crítica literaria, ensayo, poesía, entre otras), habría que agregar el *diálogo* que Jabès entabla con otros momentos de su escritura mediante *citas internas*<sup>63</sup> o el mantenido con comentaristas de su obra.<sup>64</sup> Y es que, precisamente, es lo tupido de esta *red*, en sus cruces y vueltas, en sus nudos y repeticiones, en la multiplicidad de sus relaciones con obras de «géneros discursivos» tan diversos, lo que ha podido llevar al autor de *Políticas de la amistad* a sentenciar: «en los últimos diez años no se ha escrito nada en Francia que no tenga un precedente en los textos de Jabès».<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 47; *Del desierto al libro*, 152)

<sup>62</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 880)

<sup>63</sup> Véase, por ejemplo, la cita de *Je bâtis ma demeure* (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 45); las múltiples citas de *El Libro de las Preguntas* (Cf. *El Libro de las Semejanzas*, 25-33); o las citas del cuarto volumen de *El Libro de las Preguntas* y de *Je bâtis ma demeure* (Cf. *El Libro de los Márgenes I*, 12).

<sup>64</sup> Los libros de Jabès no sólo mantienen una relación con el conjunto de las obras de sus comentaristas, sino que, en ocasiones, llegan a citar los comentarios mismos sobre su obra. Véase, por ejemplo, las citas del artículo de Gabriel Bounoure «E.J. ou la guérison par le livre» (*Lettres Nouvelles*, jul.-sept. 1966; *Mercure de France*, ene. 1965) (Cf. *El Libro de los Márgenes I*, 18).

<sup>65</sup> (Cit. en «El libro de los muertos», 190) Para hacer evidentes estos «precedentes» puede verse, por ejemplo, la referencia al cuarto volumen de *El Libro de las Preguntas* hecha por Blanchot en uno de sus libros (Cf. *La*

Es en esta «*profunda pertinencia*» donde encontramos que no podemos eludir aquella experiencia con la lengua a la que esta obra nos invita, pues lo que esta obra exige, ante todo, es nuestra profunda relación con esta *red* para llegar a percibirla. En palabras de Michel Foucault: «el lenguaje que manifiesta esta profunda pertinencia no es un lenguaje subjetivo; se abre y, en su estricto sentido, “da lugar” a alguna cosa que podríamos designar con el nombre neutro de experiencia».<sup>66</sup> Se observa, de este modo, cómo a una escritura tan compenetrada con otras en su lengua le interesa, precisamente, antes su lengua y todo aquello a lo que dé lugar, que un «género discursivo» específico de ella. Es precisamente en esta «voluntad cuajada de angustia por asumir la lengua hasta el estallido»<sup>67</sup> donde esta escritura nos permite percibir –para decirlo en palabras de Michel Foucault– un espacio que «se constituye en red, en una red en la cual ya no juegan ningún papel la verdad de la palabra ni la serie de la historia, en la cual el único *a priori* es el lenguaje».<sup>68</sup>

### –*Posiciones*

Hasta ahora hemos tratado de indicar el equilibrio al que debe someterse la lectura de la obra de Edmond Jabès: un equilibrio entre sus relaciones con la tradición judía y con las obras amigas de su lengua; equilibrio que debe garantizar la presencia y *articulación* de ambas sin abusar de ellas. Un examen sobre esta obra no debe abandonar, por tanto, ni una ni otra relación sino, antes bien, *exigir* la presencia de ambas en su reflexión sobre el curso de esta escritura.<sup>69</sup> Por lo demás, figuras amigas como la de Emmanuel Levinas, al ser

---

*escritura del desastre*, 10), referencia que, por lo demás, Jabès cita posteriormente en uno de los suyos (Cf. *El Libro de los Márgenes I*, 8).

<sup>66</sup> (*Teoría de conjunto*, 25-26)

<sup>67</sup> (*Del desierto al libro*, 28)

<sup>68</sup> (*Teoría de conjunto*, 21)

<sup>69</sup> Signo de una presencia puntual de ambas *en esta obra* es la necesidad de *citar*, para reflexionar en torno a un mismo punto («la escucha del libro»), las palabras de Filón de Alejandría, el judío, en *La monarquía divina* y las de Lautréamont en sus *Poesías* (Cf. *Del desierto al libro*, 133). Como respuesta a esto nótese la

irreductibles a una sola de estas relaciones, nos permitirían hablar, de igual modo, de una *amistad hacia la tradición judía*.

Podemos imaginar, entonces, un mapa de esta *red* (textual) cuyas líneas señalen las múltiples relaciones mantenidas por esta obra. Mapa que haga evidente, al hacer visibles todas sus relaciones, a la *amistad* como espacio del que ante todo (aunque pueda existir un contacto biográfico entre contemporáneos) no puede hablarse *si no se hace* a nivel de la escritura. De este modo, lo que designamos con un pequeño «cit.» (del que ya hemos hecho uso en varias ocasiones, y del cual continuaremos haciéndonos eco a lo largo del presente trabajo) se muestra en realidad como signo de una compleja y múltiple relación entre obras, (los contactos establecidos por una obra en la *red*, las relaciones entre las cuales se da y a las cuales –sin abuso– remite). Se descubre, entonces, que debemos pensar la *cita* como signo radical de amistad entre las obras. Toda cita sería, entonces, siempre, como subraya Derrida: «Cita de la amistad»,<sup>70</sup> y, sólo en la medida en que nos hagamos *eco* de ellas, estaremos ingresando en ese espacio de amistad que nos permitirá hablar sobre esta obra. Pues ella –las figuras vegetales empleadas hasta ahora, y de las que dispondremos en adelante, no han sido gratuitas– se presenta como un levantamiento en el suelo de la lengua francesa en un trabajo cuyo primer fruto es el compartir ese espacio:

Reb Sunai escribía: «Toma un níspero, ofrece la mitad a tu compañero.  
Comido el níspero, el sabor subsiste, la amistad se expande. [...]».<sup>71</sup>

Así entendemos que la *experiencia* a la que se nos invita, antes de la percepción de la mencionada relación entre judaísmo y escritura, es la de nuestro *ingreso* en esta *red*. Un trabajo sobre esta obra debe, entonces, hacer evidente este espacio de la *red*, pues sólo en la medida en que el lector tome conciencia de esa *red* y demuestre efectiva su *pertenencia* a

---

necesidad en la que se ve envuelto José Ángel Valente de recurrir a la tradición judía, y a Georges Bataille y a Maurice Blanchot, para precisar algo sobre esta obra (Cf. «La memoria del fuego»).

<sup>70</sup> (*Políticas de la amistad*, 18)

<sup>71</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 85)

ella, podrá pronunciarse y señalar algo sobre esta obra. De este modo podemos decir, junto con Emmanuel Levinas, que «[Las citas] no tienen aquí por función probar, sino dar testimonio de una tradición y de una experiencia».<sup>72</sup> A ello se refiere Foucault al señalar:

Esta red, aunque la historia nos muestre sucesivamente sus cruzamientos, trayectos y nudos, puede y debe ser recorrida por la crítica mediante un movimiento reversible (esta reversión cambia ciertas propiedades, pero no niega la existencia de la red, puesto que precisamente es ella una de sus leyes fundamentales); *y si la crítica tiene un papel*, quiero decir que si el lenguaje necesariamente secundario de la crítica puede dejar de ser un lenguaje derivado, aleatorio y fatalmente arrebatado por la obra, si puede ser a la vez secundario y fundamental, *será en la medida en que el lenguaje atraiga por primera vez hasta las palabras esta red de obras* que para cada una de ellas representa muy bien su propio mutismo.<sup>73</sup>

El propósito de nuestro trabajo es, así –apoyados en una reflexión en curso sobre la escritura: figuras pertenecientes a, o en contacto con, el grupo *Tel Quel* (Cf. *Anexo I*)–,<sup>74</sup> contribuir, restituyendo dicho espacio de *red*, y señalando a cada paso la pertinencia de sus dialogantes, a hacer de esta obra una obra *legible*. Pues ella *pide* ser leída a partir de una multiplicidad de escrituras y tradiciones que pone en funcionamiento,<sup>75</sup> por lo cual no puede ser leída más que a través de una lectura que piense esta *articulación* multiplicativa y

---

<sup>72</sup> (Cit. en «La memoria del fuego», 251)

<sup>73</sup> (*Teoría de conjunto*, 20) Los subrayados son nuestros.

<sup>74</sup> Foucault refiere sobre este «grupo/revista/colección» (Jacques Henric): «Lo que me parece más importante de *Tel Quel* es que la existencia de la literatura como red no cesa de aclararse más y más» (*Ibid.*, 21).

<sup>75</sup> Ante la multiplicidad de *citas* y *alusiones* a áreas tan diversas como las que encontramos en esta obra (filosofía, psicoanálisis, crítica literaria, entre otras), ella misma parece preguntarse si el calificativo de *obra-pulpo* no le sería más apropiado (*El Libro de las Preguntas*, 385):

*(¿Un agujero-pulpo tu obra?)*

*Colgaron del techo al pulpo y sus tentáculos se pusieron a relucir.)*

que *se piense y se practique a sí misma* en este orden (como una *crítica-pulpo*).<sup>76</sup> Pues sólo un discurso crítico que –con múltiples brazos– acoja y articule a los dialogantes de la obra podrá pronunciarse, por ejemplo, sobre la aparición del término *deconstrucción* como señal de un diálogo con la filosofía, sobre la presencia y carácter de los *comentarios y diálogos* de los «rabinos» (*Rebs*) como evidencia de un diálogo con la tradición judía, o sobre la aparición del término *placer del texto* como indicio de un diálogo con la crítica literaria (como ciertamente haremos en su momento). La *red*, por tanto, no sólo nos autoriza sino que nos *exige* disponer de las disciplinas en contacto con esta obra para nuestro recorrido de lectura; recorrido que se centrará en el ciclo de esta obra inmediatamente posterior al exilio (ciclo conformado por *El Libro de las Preguntas* y *El Libro de las Semejanzas*) y que, no presentándose esta obra como otra cosa que una continua reflexión sobre sí misma, buscará apoyo en otros libros del autor cuando éstos se refieran a dicho ciclo.<sup>77</sup>

El primer capítulo tiene, así, como propósito, caracterizar y estudiar la reflexión de este ciclo como una reflexión sobre el *libro*. Pues, precisamente, sólo partiendo del estudio de esta reflexión (reflexión que explicitaremos con ayuda de Roland Barthes) podremos llegar a comprender, en un segundo momento, la manera como aquella *identidad* entre judaísmo y escritura (como aquella «experiencia donde la condición de la palabra se confunde con la condición judía»),<sup>78</sup> se funda en lo que esta obra llama (obligando a *escritura* y a *judaísmo*

---

<sup>76</sup> (Cf. *Teoría de conjunto*, 322)

<sup>77</sup> La obra es certera en este punto: «mis libros –al menos, a partir del primer *Libro de las Preguntas*– dan fe de una continuidad» (*Del desierto al libro*, 147); «Cada nuevo libro me permite interrogar a los anteriores; como si cada uno de ellos fuera una etapa del recorrido. Mi recorrido del libro al libro [...]. / Sin duda, es por esta razón por lo que siempre he considerado mi obra –o lo que se podría, en resumidas cuentas, designar con este nombre– como una sucesión de obras unidas una a otra por todo tipo de uniones secretas o evidentes. [...]. Constato a veces con asombro hasta qué punto mis libros dependen uno de otro y participan de este irresistible movimiento del libro, totalmente interno» (*Ibidem.*). Teniendo en cuenta esto (véase nuestro *Anexo II*), nos apoyaremos en el libro que articula el ciclo: *El Libro de los Márgenes I* (1975) y en el libro posterior al su último volumen (es decir, en el libro inmediatamente posterior al último volumen de *El Libro de las Semejanzas*): *Del desierto al libro* (1981).

<sup>78</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 29)

a pasar por este movimiento), el «abandono del libro».<sup>79</sup> Este capítulo trata de indagar, entonces (con ayuda de Ernst Robert Curtius), por las causas de dicho «abandono» (por las causas de dicho movimiento), y, teniendo en cuenta el espacio de *red* (las *citas* y *alusiones* efectuadas por esta obra), reconoce a Jacques Derrida (partiendo de una *cita* de *De la gramatología* efectuada por la obra que estudiamos: *cita* cuyo sentido y trasfondo debemos aclarar) como el dialogante que nos permitirá aclarar dicho «abandono»: se estudia aquí, por tanto, el *diálogo* de este ciclo con la filosofía. Ahora bien, antes que indicar que dicha identidad se explica tan sólo por las referencias temáticas a un «cierto judaísmo» (así, por ejemplo, en el hecho de que los rabinos que la obra cita sean imaginarios),<sup>80</sup> o por el hecho de que hable del pueblo judío no como del «pueblo del libro» (siguiendo la expresión hebrea *Ahel el Kittabi*, y todo lo que ella implica),<sup>81</sup> sino como una «raza salida del libro»,<sup>82</sup> indicaremos por qué la fundación de la identidad entre judaísmo y escritura revela todo su peso, más allá del simple (aunque muy importante) carácter temático, en el *carácter formal* (fragmentario y disperso) de esta obra. Para esclarecer este último aspecto nos apoyaremos en Joseph Guglielmi y en Eugenio Trías.

El segundo capítulo busca establecer y poner en práctica, con ayuda de Maurice Blanchot y Georges Bataille, un modo de lectura adecuado para el *carácter fragmentario* de esta obra (consecuencia directa del «abandono del libro»). Busca caracterizar, además, su *diálogo*

---

<sup>79</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 59)

<sup>80</sup> Es éste uno de los aspectos que parece llevar a Valente a afirmar que la identidad de esta escritura con el judaísmo (con «cierto judaísmo») radica tan sólo en el hecho de que rompa explícitamente (*temáticamente*), como lo hiciera Spinoza, con el *judaísmo estricto*, para fundarse «en la misma negativa al dogma, en la misma libertad, en la misma noción o sentimiento del judaísmo como incertidumbre» (Cf. «Edmond Jabès: judaísmo e incertidumbre», 99-101).

<sup>81</sup> Dan Cohn-Sherbok nos recuerda que: «Puede afirmarse, en un sentido muy literal de la palabra, que los judíos son el pueblo del libro» (*Judaísmo*, 35), pues rigen cada aspecto de su vida (desde la disposición de su calendario hasta la manera de vestir y alimentarse) de acuerdo a los 613 preceptos del Pentateuco (Cf. *Ibid.*, 13-17). Es Roland Barthes, sin embargo, quien nos recuerda la expresión hebrea propiamente dicha (Cf. *La preparación de la novela*, 245).

<sup>82</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 42)

con las obras de la *red* (y a la *red* misma) como un *diálogo* cuyo propósito no es otro que el de apoyar (*teóricamente*) el «abandono del libro»; esta caracterización tratará de responder, por tanto, a una pregunta que podemos formular, de forma general (pues nuestro objetivo no es pronunciarnos sobre *cada uno* de los *diálogos* de la *red* sino, tan solo, sobre la *red* en general), de la siguiente manera: ¿por qué esta obra parece convocar a su *red* a estas obras y a otras no (es decir, cuál parece ser la especificidad de las obras de la *red*)?

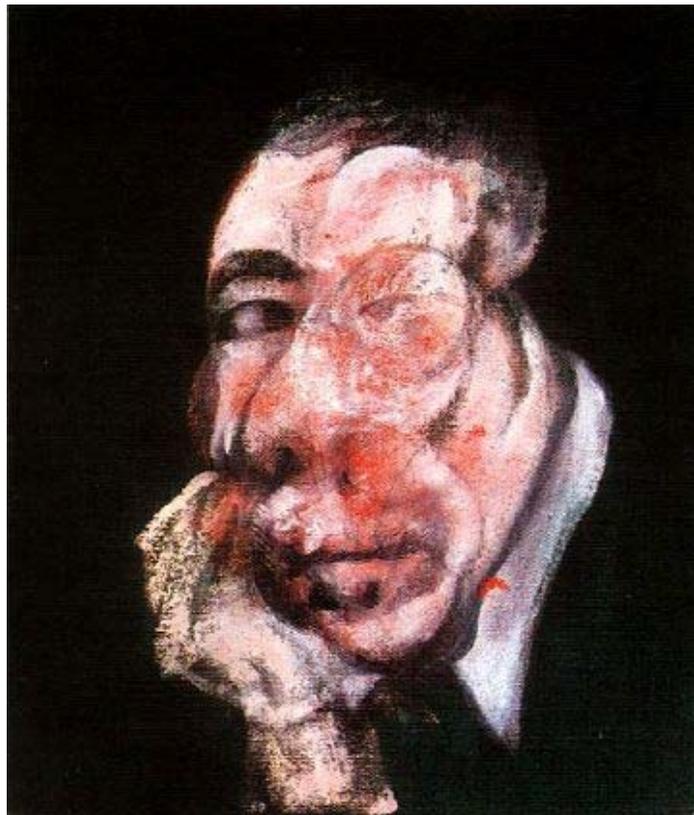
Ahora bien, teniendo en cuenta que el *diálogo principal* de la *red* tiene en la tradición judía a su interlocutor (y en el Talmud y la Cábala sus referentes principales), atentos a una recomendación de Jacques Henric,<sup>83</sup> y ayudados sobre todo por Emmanuel Levinas y por algunos trabajos del grupo *Tel Quel*, trataremos de indicar lo que el *diálogo* mantenido por esta obra con el judaísmo implica de *ruptura* con respecto a cierta caracterización que (con ayuda de Jacques Derrida) haremos de las ideas occidentales de lectura y escritura. Explicar dicha ruptura implicará, hay que advertirlo, un desborde de los límites asignados a nuestra escritura; desborde cuyo objetivo no es otro que el de asegurar el conocimiento (o colmar la ausencia de éste) que podamos tener con respecto a la cultura y la lengua hebreas (a ello dedicaremos dos anexos y gran parte del segundo capítulo); la necesidad de este desborde, sin embargo, se hará más que evidente cuando notemos que *sólo* a partir de él (que *sólo* pasando a través de él y *sólo* permitiéndolo) podremos percibir cómo la relación mantenida por esta obra con la tradición judía (y, más específicamente, con el Talmud y la Cábala) no se da solamente a nivel temático, sino, sobre todo, a nivel de una *práctica semejante de escritura* que tiene lugar en el *diálogo talmúdico*, y cuyo proceder (que haremos percibir

---

<sup>83</sup> Al hablar sobre su propio trabajo de escritura (y, particularmente, sobre *Archées*: novela que convoca un gran número de referencias a prácticas no occidentales), Jacques Henric (*Tel Quel*, no. 40) no puede sino alertarnos ante la posibilidad de que, estando ante obras (como la que aquí estudiamos) que se relacionan con pensamientos no occidentales, pongamos en peligro la percepción de esas *otras* culturas con las que ellas se relacionan, al practicar nuestra lectura siguiendo un modo (un «eje») de lectura eurocéntrico; pues en dicho modo de lectura: «hay una convocación permanente, activa, de significados (surgidos en general del discurso occidental)», que pueden poner en peligro nuestra manera de percibir, en su especificidad, esas *otras* culturas, esos *otros* «ejes de lectura» con los que se relacionan las obras que leemos; ejes como el que aquí tenemos que estudiar: el del judaísmo (Cf. *Literatura, política y cambio*, 59).

como *interpretativo*: en ello radica la ruptura con las concepciones occidentales de lectura y de escritura) debemos especificar como *central* para el desarrollo de este ciclo (recordemos que el título de nuestro trabajo es «Edmond Jabès: experiencia de diálogo», y tengamos en cuenta que eso hace central que aseguremos, a través de este desborde, la comprensión del *diálogo talmúdico*). Esta ruptura nos exigirá llevar a acabo, por tanto, un *reposicionamiento radical* de la labor que el lector (en general) y el crítico (en particular) deben llevar a cabo ante la escritura de este ciclo; reposicionamiento que debemos explicar, y cuya elucidación busca presentar lo que una práctica de la escritura que ha abandonado el libro (que ha roto con cierta caracterización que haremos de las ideas occidentales de lectura y de escritura) exige a todo lector (en general) y a todo crítico y *comentador* (en particular), si quiere llevar a cabo su labor sin violentar el *diálogo* que esta obra lleva a cabo con la tradición judía. La ruptura a la que se verán expuestos estos presupuestos (occidentales) deberá descubrirnos, si nos permitimos llevarla a cabo (cosa que la obra *exige radicalmente*), la posibilidad de aquella *judaización* a la que ella quiere empujarnos («oh tú que eres judío»); judaización que explicaremos con ayuda de Jacques Derrida y de Dionys Mascolo.

El tercer y último capítulo busca *reconfigurar* el espacio de aquellos elementos que, por cuestiones metodológicas y de argumentación, tendremos que dejar pendientes a lo largo de nuestro trabajo. Busca concretar, sobre todo, los modos de *invitación* hechos por esta obra a la escritura del lector («oh tú que eres judío y tal vez escritor») y la pertinencia de estudio de una obra que, por abandonar su práctica del concepto de «literatura», parecería caer fuera de nuestro «objeto» de estudio. Siendo este abandono, sin embargo, un movimiento que exige un proceder semejante al que hemos llevado a cabo aquí con la *amistad*. De allí que ese «antes que a la literatura» que hemos citado no implique un rechazo total del concepto (pues la obra sigue utilizando el término), sino, más bien, la fuga de la práctica de su escritura de una *idea* de literatura (entendida exclusivamente como «ficción») hacia otra idea que concretaremos, sobre todo, con ayuda de autores pertenecientes a –o en contacto directo con– el grupo *Tel Quel* (como Philippe Sollers y Roland Barthes), y con ayuda de Marcel Cohen, Georges Bataille y Emmanuel Levinas.



*Cabeza III* (Edmond Jabès)  
Francis Bacon (1961) Óleo sobre tela.  
35.5 x 30.5 cm

## I. DEL LIBRO A LA ESCRITURA

### 1.1. «La cuestión del libro»

Evocaré el libro y provocaré las preguntas.

E. J.

Podemos considerar la obra de Edmond Jabès, a partir de 1963, como una larga y obsesiva reflexión sobre el libro.<sup>84</sup> Tanto más por cuanto dicha reflexión tiene lugar en un libro, o una serie de ellos, que *insisten* en poner de manifiesto su condición de tales desde el título.<sup>85</sup> Llama por ello la atención que, en un momento de su trayectoria, nos topemos con un *regreso al libro* (1965),<sup>86</sup> pues nunca hemos asistido a su abandono –acontecimiento imposible no sólo porque la obra acabe de empezar a insistir en el libro como su *lugar* sino, precisamente, porque dicho abandono se encontraría enunciado, justamente, *en un libro*.<sup>87</sup> Observar esto, sin embargo, no elimina la idea de «abandono», puesto que tampoco lo hace con la de *regreso*, tan sólo las hace *más inquietantes*. Pues no se trata, de ningún modo, de afirmar que debemos buscar la obra, en algún momento de su trayecto (entre el «abandono» llevado a cabo en el primer volumen y el *regreso* llevado a cabo en el tercero), fuera del libro, liberándonos de la responsabilidad del segundo volumen (*El Libro de Yukel*):

---

<sup>84</sup> Así la consagran los estudios de Jacques Derrida, Joseph Guglielmi, Paul Auster, Marcel Cohen, Francisco Jarauta (en los que aquí nos apoyamos), los de Gabriel Bounoure, Eric Gould, Adolfo Fernandez-Zoila, Felix Ingold y Jacques Sojcher (Cf. la bibliografía sobre Jabès incluida en *Del desierto al libro*, 164-167), y el coloquio de Cerisy-la-Salle que llevó por nombre *Écrire le livre autor d'Edmond Jabès* (1987).

<sup>85</sup> La mayor parte de los libros de Jabès se nombra, luego de su exilio, de este modo: *Le Livre des Questions* (1963-1973), *Le Livre des Ressemblances* (1976-1980), *Le Livre des Marges* (1975-1991), *Le Livre des Limites* (1982-1987) y *Le Livre de l'Hospitalité* (1991); otros, sin hacerlo, no dejan por ello de referirse a un libro: *Du désert au livre* (1981) y *Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format* (1989). Para una referencia completa de la bibliografía de Jabès véase *Del desierto al libro* (Cf. *Del desierto al libro*, 161-163).

<sup>86</sup> Título del tercer volumen de *El Libro de las Preguntas*. Para todas las referencias a títulos de volúmenes o apartados véanse, en adelante, los índices de los libros en nuestro *Anexo II*.

<sup>87</sup> La expresión «abandono del libro» puede encontrarse, efectivamente, en el primer volumen de *El Libro de las Preguntas* (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 59).

–Nunca os habéis marchado del libro.  
No habríais podido hacerlo.<sup>88</sup>

Pero, entonces, ¿qué parece estar ocurriendo, justamente, en estos *libros*? Sobre obras en las que pueden encontrarse movimientos de este tipo reflexiona Roland Barthes en el último curso que imparte en el Collège de France: *La preparación de la novela* (1980). Allí afirma que la dificultad que podemos tener en permitirnos pensar estas obras fuera de la aparente contradicción en la que estarían incurriendo parece ser deudora de la sociedad actual: la regida por el modo de producción capitalista –y el *fetichismo* que conlleva.<sup>89</sup> Se hace necesario, por tanto, especificar la manera como esta deuda estaría determinando nuestra experiencia de esta obra, pues sólo en la medida en que tomemos conciencia –y distancia– de dicha deuda, podremos permitirnos salir de la contradicción en la que ella mantiene detenida nuestra lectura. En palabras de Juan Azpitarte: «Únicamente a partir de la superación de este fetichismo [...] podrían superarse la mayoría de las estériles polémicas que han embargado a la crítica contemporánea».<sup>90</sup>

### 1.1.1. El fetichismo de la mercancía

A propósito de la relación con el libro mantenida por la sociedad capitalista, Roland Barthes afirma, en el curso mencionado: «En nuestra sociedad actual, a fuerza de repetirse, de multiplicarse, de apilarse, el libro termina casi por dejar de existir»; al mantenerlo en un circuito «*de consumo*», la sociedad capitalista nos impide relacionarnos con él en formas distintas en las cuales podamos pensarlo más allá de la manera como nos lo presenta: como objeto-*inmóvil*, objeto-mercancía, como lo más común, lo más ordinario, «*liber comunis, vulgaris*, lo Más-Corriente». De este modo, nuestra relación con el libro –y nuestra idea misma de él– no puede ser sino *accesoria*: el libro, «lugar sagrado del lenguaje», se

---

<sup>88</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 77)

<sup>89</sup> (Cf. *La preparación para la novela*, 244-245)

<sup>90</sup> (*Para una crítica del fetichismo literario*, 10)

encuentra hoy, por ello, «desacralizado, achatado: se compra, es cierto, un poco como la pizza congelada, ya no es *solemne*». Es ésta la causa de que ya no nos *sugiera* nada, pues al perderlo como un objeto entre otros y vernos inmersos en él, no sólo perdemos, nosotros mismos, esa distancia que nos permitiría reflexionar sobre las cosas, sino que parecemos reducirlo a un simple «lenguaje-mercancía».<sup>91</sup>

La sociedad capitalista, por tanto, no nos brinda al libro como un trabajo o una experiencia por considerar o a los cuales asistir, sino como un objeto por *consumir* y al que, como mercancía, sólo se le puede pensar, precisamente, *en tanto objeto*. En efecto, es por esta vía (ateniéndonos al libro como *mero objeto*), por donde se nos hace imposible pensar, más allá de la contradicción, en una obra que habla del abandono del libro *desde un libro* o una serie de ellos que insisten, además, en nombrarse como tales. De lo que se trata, por ello, es de pensar al libro *más allá* de esa contradicción a la que nos condena ese fetichismo, ese pensamiento detenido y consagrado al objeto-mercancía. Pues lo que esta obra parece estar abandonando no es, claro, al libro en tanto objeto en el que tiene lugar, sino una *cierta idea de él* que la sociedad capitalista no nos permitiría pensar. De este modo, siguiendo la reflexión de Roland Barthes en otro lado, podemos afirmar que cuando un libro parece abandonar «la idea consagrada [...] del Libro, no es por negligencia, sino en nombre de otra idea de [...] Libro».<sup>92</sup> Pues en la sociedad capitalista «*el Libro-Objeto se confunde materialmente con el Libro-Idea*»,<sup>93</sup> sumiendo y olvidando las múltiples posibilidades de éste al detener nuestro pensamiento en aquél.

---

<sup>91</sup> Barthes señala, además, sobre la relación accesoria (problemática) en que la sociedad capitalista mantiene inmovilizada nuestra experiencia del libro, el peligro de regirla según «*no más que dos o tres cosas que se dicen de él*», pues la crítica misma corre el riesgo de volverse publicidad: «hace vender, o no» (Cf. *La preparación para la novela*, 244-245).

<sup>92</sup> (*Ensayos críticos*, 242-243)

<sup>93</sup> (*Ibid.*, 243)

Es esto lo que la obra misma refiere al afirmar: «El objeto responde a la idea que de él nos hacemos».<sup>94</sup> De este modo, al insistir en las *ideas* de abandono y regreso, pero también en el libro (como objeto y lugar), lo que esta obra parece estar abandonando, antes que el libro (como objeto o lugar), es una cierta *idea* de él que estaría, precisamente, acogiéndolo, comprendiéndolo y determinándolo en todo sentido:

–¿Dónde se sitúa el libro?

–En el libro.<sup>95</sup>

Sólo yendo más allá de estas consideraciones fetichistas por las cuales el libro es determinado como simple objeto-mercancía, podemos vislumbrar el abismo existente, por ejemplo –y aunque éste no sea el lugar para ahondar en este aspecto–, entre un *best-seller* concebido como tal o un volumen que tenga por «fantasma» integrarse dentro de alguna de las «grandes funciones míticas» del libro.<sup>96</sup> Por ello es necesario, para permitirnos reflexionar sobre esta obra, exigimos percibir y superar este drama por el cual un libro, en su aparente inmovilidad, parecería remitir tan sólo a una «mercancía». Pues no hay más que señalar que una obra en la cual se afirma: «Escribir un poema siempre fue para mí concluir un acto religioso»<sup>97</sup> no puede otra cosa que rechazar, como la *muerte misma*, dicha idea mercantilista en la cual «a fuerza de repetirse, de multiplicarse, de apilarse, el libro termina

---

<sup>94</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 386)

<sup>95</sup> (*Ibid.*, 33)

<sup>96</sup> Barthes nos recuerda que el libro tiene al menos tres funciones míticas: «(1) *El Ur-Libro*: el Arché-Libro, el Libro-Origen para una religión y punto de partida para una civilización»: la Biblia o el Corán; «(2) *El Libro-Guía*: libro único, secreto o no, que guía la vida de un sujeto» y que puede, aunque no necesariamente, identificarse con un Libro-Origen: el seguimiento de los manuales por parte de *Bouvard y Pécuchet*; «(3) Finalmente, mencionemos el *Libro-Clave*: aquel que parece abrir la comprensión de un país, de una época, de un autor»: el Quijote para España (Cf. *La preparación para la novela*, 244-247).

<sup>97</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 319)

casi por dejar de existir».<sup>98</sup> Peligro que la obra nos insta a percibir cuando nos dice:

El objeto responde a la idea que de él nos hacemos; [...] pero cuidémonos del error fatal. Los objetos *mueren* a nuestras manos.<sup>99</sup>

Ahora bien, aunque este rechazo a considerar el libro como simple mercancía (rasgo que Peter Bürger ve como constitutivo de toda práctica perteneciente a, o en contacto con, la vanguardia)<sup>100</sup> no explica *aún*, directamente, por qué para poder percibir esa «experiencia donde la condición de la palabra se confunde con la condición judía», debamos hablar de una «raza *salida* del libro», sí nos aproxima un paso más a la idea de libro a la que esta obra, en todo el furor de una vida no sometida a la *idea* del objeto-mercancía, se encamina. El presente capítulo se impone, así, como tarea, aclarar la idea que esta obra parece abandonar. Pues sólo especificando la idea de libro que se deja atrás podremos permitirnos reflexionar sobre la (nueva) idea que se nos *impulsa* a pensar (o a la cual debemos llegar); idea sobre la cual se estaría cimentando toda la obra posterior al exilio y hacia la cual nos guiarían los primeros tres volúmenes de *El Libro de las Preguntas*. Un examen sobre ella debe permitirnos, a su vez, vislumbrar los modos de lectura que esta obra exige y supone (al igual que aquéllos que excluye e invalida), para los libros en los que tiene lugar. Pero, ahora bien, ¿hacia dónde permitirnos multiplicar las ideas del libro?

Precisamente, en uno de los capítulos de su libro *Literatura europea y Edad media latina* (1948), Ernst Robert Curtius se dedica –aceptando la situación contemporánea (accesoria) del libro que hemos descrito con ayuda de Barthes como una situación que nos ha sido

---

<sup>98</sup> Téngase presente que, determinado el judaísmo de Jabès como *metafórico* «más que militante» (Auster), «al margen de la tradición» (Jabès), y no como una *recuperación* «en el estricto sentido del término» (Cohen), no podemos contentarnos con una idea corriente o, igualmente, estricta de religión como aquélla que estaría jugándose en esta obra. Más adelante concretaremos, con ayuda de Georges Bataille, la idea de religión que parece despuntar en ella.

<sup>99</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 386) Los subrayados son nuestros.

<sup>100</sup> (Cf. *Teoría de la vanguardia*, 18-19, 73)

legada porque «la civilización técnica ha transformado todas las condiciones vitales»<sup>101</sup> a rastrear, siguiendo una observación de las *Maximen und Reflexionen* de Goethe,<sup>102</sup> las ideas del libro en la historia de occidente: aspecto «apenas estudiado por la ciencia literaria»,<sup>103</sup> sobre todo cuando se trata de su relación con *lo sagrado*. La bastedad y precisión de este examen que es, además, una historia del libro como tema y de la *relación vital* (Goethe) mantenida con él por el hombre occidental –características reconocidas por estudios de la misma envergadura–,<sup>104</sup> nos obliga a establecer nuestra relación con su recorrido. El siguiente apartado quiere, por tanto, presentar un catálogo de esas ideas del libro que debería servirnos como marco para evidenciar aquélla que abandonaría la obra de Jabès: un espaciamento en las ideas del libro que supera su sometimiento a la idea inmóvil de la mercancía; espaciamento al que la obra misma nos invita en su reflexión sobre el objeto:

«No hay objeto, decía Reb Odes, que no esté aprestado para los cambios a que lo sometemos. Hasta parece pedirlos, como si esperase de nosotros el reconocimiento de su vida en marcha.»

Para que podamos captar esa vida del objeto, ser conscientes de ella, tenemos, guiados por nuestro instinto, que intervenir a menudo en sus metamorfosis, asumirlas [...].<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> Curtius refiere sobre la imprenta: «la enorme revolución que significó [...] puede condenarse en una frase: antes de ella, todo libro era un manuscrito; simplemente por su materia, para no hablar de su presentación artística, el libro escrito poseía un valor que los hombre de la era de la imprenta *no son capaces ya de apreciar*; en cada libro, en cada copia, había aplicación, habilidad manual, larga concentración del espíritu, trabajo hecho con amor y con cuidado. *Cada libro era una labor personal*» («El libro como símbolo», 460, 488-489). Los subrayados son nuestros.

<sup>102</sup> «Shakespeare encuentra metáforas hasta en objetos que no nos las *sugerirían* a nosotros, por ejemplo en el libro. El arte de la imprenta llevaba ya un siglo de haberse inventado; a pesar de ello, el libro se tenía aún por algo sagrado» (Cit. en *Ibid.*, 425). El subrayado es nuestro.

<sup>103</sup> (*Ibid.*, 423)

<sup>104</sup> De este estudio hacen uso y mención libros como *De la gramatología* (1967) de Jacques Derrida y *La escritura y la experiencia de los límites* (1968) de Philippe Sollers, entre otros.

<sup>105</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 386)

### 1.1.2. «El libro como símbolo»

Aunque Curtius se impone claramente un período en la historia de occidente para estudiar el aspecto mencionado, termina haciendo un estudio de las ideas del libro en occidente hasta el siglo XIX. De este modo, empezando desde la Grecia antigua<sup>106</sup> en la que no existe una casta sacerdotal que se encargue específicamente de la escritura, y subrayando en ella el gesto platónico del desprecio de la escritura (*Fedro*) como un gesto típicamente griego, Curtius nota no sólo que la idea del libro como sagrado es casi nula en Grecia sino que la poesía griega es ajena a sus figuras (y, por tanto, a las de la escritura): ausente en Homero y Hesíodo, son Píndaro (*Olimpicas*) y los trágicos los primeros en hacerlas intervenir para figurar ante todo a la memoria como una escritura, a la escritura como apoyo de la memoria (*Euménides*), a la historia del mundo como determinada por lo escrito en un libro, a las leyes como inscritas en el código de la Justicia (*Suplicantes*), y al corazón humano como un papiro que se va desenvolviendo (*Troyanas*). Encontramos así, de este modo, las figuras del Libro de la Justicia, el Libro del destino, el Libro del corazón y el Libro de la memoria.

Pero es al uso de la escritura como apoyo de la memoria al que se opondrá Platón considerando a la escritura como un *fármaco* al afirmar que el lenguaje hablado es el único que puede transmitir la sabiduría (la escritura es palabra muerta); afirmará que esto es así, sin embargo, porque las palabras que transmiten la sabiduría están «escritas con ciencia en el alma del que aprende» (*Fedro*). En este diálogo se comparan, además, la siembra y el huerto con la escritura como acción y campo; y en otro (*Teeteto*), al alma con una tabla en la cual se graban las cosas: figura que continuarán Aristóteles y Alejandro de Afrodisias refiriéndose a la razón y al alma, y que San Alberto Magno y Santo Tomás fijarán con la expresión *tabula rasa*. Aparecen, así, las figuras del Libro del alma y el Libro de la razón, y la comparación de la escritura con el sembrado.

En el cosmopolitismo de la época helenística, el libro alcanza una nueva valorización que se mantendrá durante el Imperio y el período Bizantino. No sólo aparece la figura del poeta

---

<sup>106</sup> (Cf. «El libro como símbolo», 425-432)

erudito sino que la escritura misma se hace un tema: la *Antología griega* (que comprende poemas escritos desde el tiempo de los primeros Ptolomeos hasta el s. VI d.C.) abunda en epigramas que toman la labor misma de la escritura, y sus utensilios, como tema; se encuentran, además, poemas sobre poetas y se refiere a Platón como «la voz más grande de toda la hoja de la literatura griega». En la tardía poesía griega se retoman las figuras de la memoria como escritura (se dice de un muerto que «queda inscrito en la “lápida” de los corazones humanos»), y la vida misma se compara con un libro que se va desenrollando hasta la «corónide» (muerte). Estas figuras del «mundo pagano» se conservarán luego en la cultura griega cristiana de la Roma oriental. Plotino estará lleno de comparaciones entre el universo y la escritura considerando a la naturaleza como un libro, cosa que encontramos también en Nonno (*Dyonysiaca*) quien continúa en cierto modo la concepción aristotélica de las letras como «instrumentos» del habla (*Del alma*), y en quien se vuelve a encontrar la idea del libro del destino. Nos encontramos aquí, entonces, con las figuras del Libro de la memoria, el Libro de la vida, el Libro de la Naturaleza, el Libro de la historia y el Libro del destino.

En la literatura romana<sup>107</sup> las figuras del libro y la escritura no estarán muy presentes: rasgo especialmente notable en la era de Augusto, impulsada por el interés de Cicerón, de Virgilio y de Horacio hacia el nacimiento de la antigua Grecia. Sólo la influencia de la literatura y la cultura Alejandro-helenísticas (época de Sila), traerá el goce por la forma cuidada despertando el gusto por el libro hermoso cuya mención podemos encontrar en Catulo. En Marcial reaparecen el libro y la escritura como temas continuos (el s. XII, en su predilección por el autor de las *Sátiras*, hará que encontremos un nuevo florecimiento). La ausencia de poesía romana en los siglos II, III y parte del IV dejará para Ausonio un nuevo –pero limitado– empuje en estos temas; y para Claudiano, una revitalización de las figuras: en él encontramos la idea del libro del firmamento que se ampliará y repetirá sobre todo en los siglos XVI y XVII, y que puede considerarse también como una figura del libro de la

---

<sup>107</sup> (Cf. *Ibid.*, 432-435)

historia (ya en Heródoto y luego en Luciano). Encontramos aquí, por tanto, las figuras del Libro del firmamento y el Libro de la historia.

No será sino hasta el auge del cristianismo<sup>108</sup> («religión del libro sagrado») que el libro alcanzará su máxima glorificación. Esta religión no sólo recogió numerosas escrituras que consideró sagradas («documentos de fe como los evangelios, las cartas de los apóstoles y los apocalipsis; actas de los mártires; vidas de santos, libros litúrgicos»), sino que, ya desde el Antiguo Testamento, presentaba un gran número de figuras y referencias al libro y a la escritura: se habla de las tablas de la ley como sagradas porque fueron escritas con el dedo de Dios (*Éxodo*), de los cielos como un libro (*Isaías, Apocalipsis*), el salmista dice de su lengua que es pluma ligera (*Salmos*), se habla del libro de la vida como escrito por Dios (*Éxodo, Salmos, Apocalipsis*), los profetas reciben órdenes de escribir un libro (*Éxodo, Isaías*), Job ansía que su inocencia quede inscrita para siempre (*El libro de Job*), se dice que el pecado de Judá quedará escrito con cincel en la tabla de un corazón (*Jeremías*), San Pablo compara a una comunidad con una carta y el Apocalipsis se refiere al libro en que Dios contiene los pecados y destino de su pueblo. Nos topamos así, por tanto, con el Libro de los cielos, el Libro de la vida, el Libro del corazón, el Libro de los pecados, el Libro de la Ley y el Libro del destino.

Ahora bien, hilando la relación platónico-cristiana y lo decisivo de sus consideraciones para el espíritu occidental, Curtius parece observar que las figuras del libro mencionadas hasta aquí serán las que –repetidas, variadas o especificadas– determinen y tiendan a subrayar a la metafórica (y a la vida misma) de occidente como determinada por un «libro trascendental» que rige de acuerdo a un mandato superior o es, él mismo, dicho mandato (recordemos las «grandes funciones míticas» del libro que señala Barthes). Esta tendencia será ocasionalmente enriquecida por la fuerza de un puñado de poetas a los Curtius hace referencia en adelante.

---

<sup>108</sup> (Cf. *Ibid.*, 435-437) Nótese que, al hablar del cristianismo, Curtius parece obviar las escrituras judías a las que, sin embargo, hace referencia.

Durante la temprana Edad Media<sup>109</sup> será Prudencio (*Peristephanon*, *Apotheosis*) quien hable del mártir como página, de sus heridas como escritura o de las plumas como armas. San Isidoro (*Etimologías*), en sus disquisiciones sobre el libro, la biblioteca, la escritura, los géneros y la gramática («de gran importancia para la posteridad»), continuará en cierto modo la concepción aristotélica de las letras como instrumentos del habla (ya en Nonno) y figuras sobre la fecundidad del escritor y la pluma (símbolo de la dualidad del logos). De Isidoro tomarán los poetas medievales la metáfora del arado por la pluma, del surco por la línea escrita (también en Prudencio), o del libro como un campo, ausentes en la literatura romana pero cuya comparación de base (arado/escritura) se remite a Platón. De la lengua latina estas metáforas pasarán a otras lenguas: en un misal mozárabe se habla de los campos blancos (páginas), del blanco arado (pluma) y de la semilla negra (tinta). En la época carolingia, de mera recepción de la tradición («son los años de escuela, severos y monacales, del espíritu occidental») encontramos menciones de Dios como el *dictator* en el proceso del copista (ya en *Éxodo* e *Isaías*) y múltiples metáforas referentes a la línea de la vida como una línea de escritura que debe ser recta. Este período sumará, por tanto, a las variaciones del Libro de la Naturaleza, de la Ley y de la vida, la figura del Libro del cuerpo.

El humanismo de la alta Edad Media<sup>110</sup> abunda en menciones a los instrumentos y al libro mismo como temas y recoge un buen número de figuras de la tradición (la comparación de Prudencio heridas/escritura reaparece, por ejemplo, en Pedro el Venerable), pero a ellas añade otras: la procreación como escritura, la vestidura de la retórica como un libro, el rostro como libro que manifiesta exteriormente el interior del espíritu, cada criatura como un libro (Alain de Lille), la muerte como hostil tinta y giros obscenos de las figuras del libro: las referencias al libro de la experiencia presentan casi siempre, de hecho, figuras sexuales (Gervasio de Melkley). En la lírica goliarda las metáforas del libro pasan a un segundo plano, pero no desaparecen por completo: se habla, por ejemplo, de las desdichas del amor como de una lección del libro de la tristeza. La poesía religiosa hablará del libro

---

<sup>109</sup> (Cf. *Ibid.*, 437-442)

<sup>110</sup> (Cf. *Ibid.*, 442-448)

del Juicio final y los sermones de las iglesias tendrán predilección por hablar del espíritu y del corazón del hombre como un libro que cada uno debe leer y escribir correctamente (metáforas prefiguradas por San Pablo y la primitiva poesía cristiana). Y San Francisco de Asís relaciona toda escritura, incluso la profana, como escritura de Dios. Encontramos, pues, reiteraciones y variaciones del Libro del cuerpo (Libro del rostro), del Libro de la Naturaleza y de la vida (Libro de la Creación, Libro de las criaturas), del Libro de la Ley y del destino (Libro del Juicio final), del Libro del corazón (Libro del espíritu, Libro de la tristeza) y figuras nuevas como las del Libro de la experiencia (sexual) y el Libro de la retórica.

Durante el Renacimiento abundará la figura del libro de la Naturaleza a la cual Curtius dedica todo un apartado.<sup>111</sup> En este período, la metáfora del libro de las criaturas es repetida constantemente en la ascética y la mística ortodoxas. Se hablará también de la creación y del hombre como libros de Dios y del libro de la razón. La filosofía cristiana recurrirá, desde el siglo XII, a las metáforas del libro para dividir sobre todo los períodos de la vida y de la historia en libros o leyes escritas. En otras tendencias filosóficas aparecerán también metáforas del libro: la especulación hermética y neoplatónica hablará de la potencia femenina del espíritu de la divinidad como aquello donde está registrado el curso de la historia; se habla del cielo como de un libro extendido cubierto de estampas, de lo terrestre como de algo prefigurado en un «libro trascendental» (punto en el que recae toda la metafórica occidental, como ya subrayábamos) y del espíritu y de la razón del hombre se dice que son tablas de inscripción de las imágenes de las cosas y las ideas divinas, concepción cercana a la aristotélica (*Del alma*). En el siglo XIII San Buenaventura hablará del libro de la creación, pero también de las escrituras, como vías para reconocer a Dios; se referirá, también, al libro interior (de la sabiduría eterna) y al exterior (del mundo sensible), y explicará la caída de Eva diciendo de ella que no se atuvo al libro interior de la razón sino al exterior de la concupiscencia.

---

<sup>111</sup> (Cf. *Ibid.*, 448-457)

Nicolás de Cusa llama libros al mundo y al entendimiento humano por ser creaciones de Dios y refiere que en un debate entre un letrado y un lego, éste resultaría más sabio porque sus conocimientos no vienen de los libros de escuela sino de los escritos por Dios con su propio dedo: aquéllos que se encuentran en todo lugar, incluso donde no lo parecería. En el siglo XIV la idea de la naturaleza como libro pasa a la literatura «profana», aunque la idea del mundo como libro de Dios se mantiene, por ejemplo, en Paracelso, quien resalta que Dios da, escribe, dicta y fabrica él mismo el libro de la naturaleza que luego pone en su librería, y quien además habla del enfermo como del libro del médico, del firmamento como de una sentencia astral y de la tierra como un libro o una serie de ellos cuyas hojas deben pasarse, al ser los hombre peregrinos, con «los pies con que se camina».

En los pensadores del Renacimiento las metáforas del libro son también cruciales: se hablará del libro del mundo como de la esencia de la realidad de la historia y de la vida (Montaigne), del libro del mundo hasta cierto punto como opuesto al de los volúmenes y al estudio de sí mismo (Descartes) o como creación de Dios (Bacon) que no puede oponerse sino complementarse con las escritura de la Biblia (Campanella, Sir Thomas Browne, John Owen), y Francis Quarles hablará de cada criatura como de una página o un carácter del libro del mundo. La poesía inglesa se hará eco constante de esta figura, abundando, durante la época isabelina (como ya los latinos en el s. XII) en las figuras del Libro del alma o de los sufrimientos y del Libro del rostro (referido sobre todo a la belleza de la mujer).

El Renacimiento insistió, así, en figuras ya encontradas a las cuales añadirá variaciones o especificaciones y algunas creaciones: el Libro del hombre, el Libro de la razón, el Libro del entendimiento humano, el Libro del alma o de los sufrimientos, el Libro interior, el Libro exterior o del mundo sensible, el Libro trascendental, el Libro de la enfermedad y el Libro de la tierra. Estas figuras se encontrarán, recogidas y enriquecidas, en Dante y Shakespeare, a cada uno de lo cuales dedica Curtius un apartado completo<sup>112</sup> encontrando, en el primero, las ideas del Libro de la memoria, el Libro de la Naturaleza, y el Libro del

---

<sup>112</sup> (Cf. *Ibid.*, 457-466; 466-479)

cosmos y de la creación como el Libro del Amor de Dios (Libro de la divinidad); y, en el segundo, múltiples reiteraciones y variantes de figuras ya encontradas entre las cuales serán las del libro de la naturaleza las que aparezcan con más fuerza, pero también creaciones como las del Libro de las noticias, el Libro del amante, el Libro de la mujer, el Libro del hombre como *libro-guía*, el Libro del arroyo y el Libro de la amistad.

Para terminar el recorrido por la historia occidental, pues luego dedica un corto apartado a figuras provenientes de oriente,<sup>113</sup> Curtius menciona lo determinante que ha sido la fuerza con que, en los últimos siglos –a pesar del eco impresionante que, desde Rousseau, tuvo la idea del Libro de la Naturaleza, sobre todo en el prerromanticismo inglés, en el *Sturm und Drang* (Herder, Goethe) y en el primer romanticismo alemán–, será a otra idea del libro a la que se volcará el hombre occidental rechazando, desde la ilustración (Diderot, Voltaire), la autoridad de cualquier otro libro para encaminarse a una idea en la cual, ya desde Sir Thomas Browne y Galileo (quien consideraba al mundo escrito en lenguaje matemático y geométrico), no le es posible a cualquiera relacionarse con dicho libro: el Libro del mundo, libro cuya lectura queda reservada a la ciencia y cuya relación con *lo sagrado*, como en cualquier otro libro, queda anulada; reducción a la cual contribuye la civilización técnica en la que el libro se repite, multiplica y apila como un objeto inmóvil, mercantil: ese «*liber comunis, vulgaris*, lo Más-Corriente» que ya denunciábamos y que, sin embargo, será un medio base de toda transmisión en nuestra civilización. De este modo, lo que se determinaba como el Libro de la Justicia, de la Ley, del destino o del Amor, lo que eran esas «grandes funciones míticas» del libro con las cuales el hombre occidental mantenía una *relación vital* se han *perdido* para ser reemplazadas por el Libro de la Ciencia en su época, *que es ya la nuestra*:

Te parece inmóvil el libro, ¡señuelo del paso de los siglos  
en el paso de la hora!<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> (Cf. *Ibid.*, 479-489)

<sup>114</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 375)

### 1.1.3. Primer diálogo

Ahora bien, esta multiplicación y este espaciamiento en las ideas del libro al que acabamos de asistir ciertamente nos brinda, a la vez que la conciencia de una pérdida, un mapa para percibir la multiplicidad de figuras que podemos encontrar en Jabès,<sup>115</sup> pero no nos brinda ayuda alguna sobre la *idea* de libro que esta obra parece abandonar en tanto ninguna de estas figuras parece señalar, en esta obra, preponderancia alguna sobre las demás: la pregunta por la idea de libro que se abandona en *Le Livre des Questions (El Libro de las Preguntas)*, se mantiene así como *le question du livre* (la cuestión del libro).<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Aparte de aquéllas directamente perceptibles en los títulos de los libros que estudiamos, o en títulos de sus apartados (Cf. *Anexo II*), la multiplicidad de figuras del libro que podemos encontrar en este ciclo de la obra se encuentran, sobre todo, en *El Libro de las Preguntas*, permaneciendo casi ausentes en *El Libro de las Semejanzas*. En el primero de los libros mencionados podemos encontrar, entre otras (por mencionar tan sólo las presentes en los tres primeros volúmenes): el «libro de Dios» (*El Libro de las Preguntas a*, 23), el «libro del hombre» (*Ibid.*, 26), el «Libro de los Libros» (*Ibid.*, 84), el «libro de los días» (*Ibid.*, 131, 324), el «libro del orden de los elementos, de la unidad del universo y de Dios y del hombre» (*Ibid.*, 174), el «libro de las noches del hombre» (*Ibid.*, 195), el «libro cegador de Dios» (*Ibid.*, 195), el «libro de la mirada» (*Ibid.*, 210), el «libro de agua del universo» (*Ibid.*, 216), el «libro de las leyes» (*Ibid.*, 224), el «libro del mundo» (*Ibid.*, 321), el «libro del infinito de los años» (*Ibid.*, 324), el «libro del pasado» (*Ibid.*, 327), el «libro de carne» (*Ibid.*, 356), el «Libro de los Hontanares» (*Ibid.*, 361), el «libro del espacio» (*Ibid.*, 362), el «libro de las tinieblas» (*Ibid.*, 376), el «libro de la mañana» (*Ibid.*, 376), el «Libro del libro excluido y reclamado» (*Ibid.*, 387), y el «libro de las arenas» (*Ibid.*, 388).

<sup>116</sup> Téngase en cuenta que la palabra francesa *question* se refiere tanto a la *pregunta* como a la *cuestión* o el *problema*. De allí que *Le Livre des Questions* no sea tan sólo un libro en el cual se solicitan *respuestas* (cosa que le hubiera permitido llamarse, más bien, *Le Livre des Demandes*, palabra que se puede usar en francés para este tipo de solicitud inmediata), sino un libro de las cuestiones o los problemas (problemas dentro de los cuales cabría el problema o la cuestión del libro mismo). Por esta razón, resaltando este aspecto por el cual «*El libro de las preguntas (questions)* es quizá la pregunta (*question*) hecha libro» (*Del desierto al libro*, 17), Jacques Derrida (1964) y Joseph Guglielmi (1972) titulan sus páginas sobre esta obra: «Edmond Jabès et la question du livre». Es esta cuestión del libro (*question du livre*), y no una simple solicitud o pregunta por el libro (*demande du livre*), entre otros muchos puntos de los cuales éste no es el lugar para pronunciarnos, lo que diferencia al libro de Jabès, por ejemplo, de *El libro de las preguntas* (1974) de Pablo Neruda.

Visto de esta manera es significativa la carta que Edmond Jabès dirigiera a Jacques Derrida para un monográfico que le dedicara a éste la revista *L'Arc* (no. 54, 1973). En efecto, en esta «Carta a Jacques Derrida sobre la cuestión del libro» (incluida luego en *El Libro de los Márgenes I*), refiriéndose a obras como las de Platón y Hegel, pero también a otras como las de Nietzsche y Heidegger,<sup>117</sup> Jabès –para *poder* entablar un diálogo sobre la cuestión del libro– se ve llevado a *citar* unas palabras del primer capítulo de *De la gramatología* («El fin del libro y el comienzo de la escritura») en las que Derrida se refiere a Hegel como el «último filósofo del libro y primer pensador de la escritura».<sup>118</sup> Razón por la cual, considerando la *necesidad* de esta cita como *punto de diálogo* sobre la cuestión del libro, nos vemos obligados a aclarar esa idea de libro cuyo final declara Derrida para permitirnos pensar, a partir de ella, el «abandono» que proclama Jabès y esa «experiencia donde la condición de la palabra se confunde con la condición judía» que este «abandono» funda.<sup>119</sup> Pues cabe la posibilidad de que sólo podamos llevar a cabo ese «abandono» en la medida en que asistamos a ese «fin» en el cual la figura de «Hegel es insoslayable».<sup>120</sup>

No se trata, sin embargo, de buscar una relación directa entre Jabès y el *Sistema de la ciencia* hegeliano, pues siendo la *amistad (red)* el espacio de trabajo de esta obra, no sólo no encontramos en ella citas de Hegel (y la cita es, tal y como lo señalábamos, la forma

---

<sup>117</sup> Las relaciones entre el pensador (*denker*) alemán y Edmond Jabès deben confirmarse, una vez más, a través del espacio de *amistad (red)* cuya necesidad descubrimos en nuestra introducción. Esta relación, que será especificada más adelante y que tiene que ver con el carácter de la *pregunta*, se demuestra en la *cita* que éste hace de aquél en esta carta (Cf. *El Libro de los Márgenes I*, 47). Sin embargo, la cercanía que esta cita determina será matizada al tener en cuenta las relaciones mantenidas por Heidegger con el nazismo. De allí que la «Carta a Jacques Derrida» se refiera a él como «a la vez el más cercano y el más lejano» (*Ibid.*, 45).

<sup>118</sup> (Cit. en *Ibidem.*; Cf. *De la gramatología*, 35)

<sup>119</sup> Matthew Del Nevo procede del mismo modo en su estudio, aclarándolo con estas palabras que podemos hacer nuestras: «My discussion of Jabès in this article is intended for general understanding of his writing, yet I will keep his *Letter* at the center of my focus. This is not because my arguments depend on a direct logical relation to the Letter but because by means of the *Letter* I can conveniently bring into view something of the essential stance of Jabès» («Edmond Jabès and Kabbalism after God», 407).

<sup>120</sup> (*La escritura y la diferencia*, 358)

privilegiada de revelarnos la *amistad*), sino que ella es rotunda en su rechazo de la ciencia, a la que deja atrás: «El árbol de la ciencia daba frutos agusanados».<sup>121</sup> Debemos referirnos, de este modo, no tanto directamente a Hegel (aunque puede hacerse necesario) como a un Hegel tal y como es puesto en *escena* por el pensamiento derridiano como ese «fin», ese «último filósofo del libro»,<sup>122</sup> y tal y como es convocado por Jabès a través de esa *cita* del primer capítulo de *De la gramatología*. Permitámonos, entonces, unas palabras sobre este capítulo.

### 1.1.3.1. «El fin del libro y el comienzo de la escritura»

Esta civilización productora de libros, Europa, hija de un libro, sabe que los libros deben ocultarse: asimilarse, consumirse, transformarse en una sustancia inmaterial –puro espíritu o, a lo sumo... tinta sobre una hoja de papel.

Pietro Citati

El «apresurado reconocimiento» de un libro que tiene por objeto sentar las bases de una ciencia de la escritura, impulsa al lector a buscar en él los fundamentos de una ciencia de la inscripción, la transcripción o la fijación. De este impulso resulta, como subraya Philippe Sollers, aquella «absoluta incompreensión»<sup>123</sup> que ha sometido a *De la gramatología* a ser la apología de una *técnica*. Por esta vía se ha señalado muchas veces con escándalo y sorpresa que, en el primer capítulo de su libro, con un título tan directo como «El fin del libro y el comienzo de la escritura», Derrida declara la muerte –*en* nuestra civilización– del libro, sentenciando el fin de la cultura y proclamando larga vida a los sistemas informáticos y cibernéticos (el libro electrónico, etc.). Este impulso –cerrado– parece no dejar lugar a

---

<sup>121</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 482)

<sup>122</sup> Sobre la responsabilidad y determinación del pensamiento derridiano en la interpretación contemporánea de Hegel puede consultarse, además, el compendio *Hegel after Derrida* (Londres: Routledge, 1998).

<sup>123</sup> («Un paso sobre la luna», IX)

dudas y clausurar la reflexión de un libro que *se ha demostrado*, de este modo, *que no ha comenzando a leerse*. Pues todo lo anterior puede ser inferido apresuradamente (y así se ha hecho) del título del libro y de su primer capítulo, mas no de un examen que *exija su paso a través de la reflexión del texto*. Esta «incomprensión» es aún más notable cuando sus detentadores subrayan que al sentenciarse dicho «fin del libro», precisamente, *en un libro*, este gesto no puede ser otra cosa que risible y *contradictorio*: «continuar con el libro bajo el pretexto de negarlo». <sup>124</sup>

Sin embargo, ya lo sabemos: del mismo modo como el «abandono del libro» en Jabès no debe –ni puede– ser leído como el abandono del libro-objeto por parte de la obra (aunque sí encontremos en ella un rechazo del libro-mercancía), no se trata tampoco, en Derrida, de afirmar el «fin del libro» como la muerte del libro-objeto sino como el fin de una cierta *idea* de él: precisamente aquella que va de la mano con la escritura pensada como mera técnica de inscripción o fijación y que la obra de Jabès abandonará para ir más lejos en su reflexión sobre el libro y sobre la escritura. De este modo, no podemos dar por sentada la reflexión de *De la gramatología* como la reflexión sobre una *técnica*. <sup>125</sup> Previniéndonos contra este prejuicio Derrida ya nos decía: «*Por el contrario*, creemos que un cierto tipo de pregunta por el sentido y el origen de la escritura *precede* o, al menos, se confunde con un determinado tipo de pregunta acerca del sentido y el origen de la técnica. Es por esta razón que *nunca* la noción de técnica aclarará *simplemente* la noción de escritura». <sup>126</sup> Es por eso que Derrida no parte de la idea de la escritura como técnica sino que va a indagar, en una reflexión *histórica* sobre el «*problema del lenguaje*», <sup>127</sup> las condiciones que han llevado,

---

<sup>124</sup> (*La preparación de la novela*, 247) Nótese que al citar estas palabras de Barthes no queremos indicarlo como uno de aquellos lectores inmersos en la «absoluta incomprensión». Antes bien, estas palabras provienen de una de las sesiones de sus clases en las que, concretando el *fetichismo* de este tipo de lecturas que él llama de «mala fe», procede a hacer una cierta burla de quienes las mantienen.

<sup>125</sup> Es esto lo que hace, más bien, un libro como el de Armando Petrucci: *La ciencia de la escritura* (Buenos Aires: F.C.E., 2003), cuya reflexión se dedica, precisamente, a la paleografía, como su subtítulo lo indica: *Primera lección de paleografía*.

<sup>126</sup> (*De la gramatología*, 13) El subrayado es nuestro.

<sup>127</sup> (*Ibíd.*, 11)

precisamente, a que la escritura sea concebida como pura inscripción: simple «tinta sobre una hoja de papel».<sup>128</sup>

### 1.1.3.2. El «problema del lenguaje»

Retomando estudios como el de Curtius (de allí que nos hayamos visto obligados a tomar en cuenta toda la envergadura de su reflexión), Derrida no sólo sigue estas figuras del libro en Occidente sino que se dedica a subrayar la «continuidad fundamental»<sup>129</sup> que sus modificaciones parecen *recubrir*: aquella concepción iniciada por Platón (*Fedro*) según la cual el lenguaje no sería otra cosa que una «película exterior» de un significado o verdad trascendental que, independiente de él, estaría antecediéndolo, permitiéndolo y dándole su sentido; concepción de la cual derivará la de la escritura como «película exterior» de esa «película exterior», como «*significante del significante*»:<sup>130</sup> idealismo que (intuido ya por Curtius al rastrear la idea del «libro trascendental» y del lenguaje como «instrumento»), determinará más de dos mil años de pensamiento occidental no sólo llegando hasta Hegel (*Enciclopedia*), sino trasluciéndose en los presupuestos de ciencias como la lingüística (de Saussure a Martinet) o la etnología moderna (Lévi-Strauss).

De este modo, al poner en evidencia esta «solidaridad sistemática e histórica de conceptos y de gestos de pensamiento que muchas veces se cree poder separar inocentemente»,<sup>131</sup> este colaborador de *Tel Quel* nos revela que todo gesto que piense al lenguaje como *expresión* sensible, fuerza pasiva o transmisora, de un sentido trascendental que, *separado de él*, le estaría dando su razón de ser (y que piense a la escritura como la «película exterior» de esta otra «película exterior»), tiene una «pertenencia histórico-metafísica»<sup>132</sup> y es hijo de las

---

<sup>128</sup> (Cit. en *Por una nueva interpretación de Platón*, VII)

<sup>129</sup> (*De la gramatología*, 22)

<sup>130</sup> (*Ibid.*, 12)

<sup>131</sup> (*Ibid.*, 20)

<sup>132</sup> (*Ibid.*, 15)

consideraciones platónicas que mantienen pensadas, por lo demás, a la mimesis y a la representación como las bases de toda obra de lenguaje hasta la ruptura romántica (s.XIX): «todo significativo, y en primer lugar el significativo escrito, sería derivado. Siempre sería técnico y representativo. No tendría ningún sentido constituyente».<sup>133</sup>

### 1.1.3.3. El libro absoluto

Siguiendo a Heidegger,<sup>134</sup> Derrida nos hace ver, entonces, que el platonismo que ha determinado la solidez con que las ciencias y la filosofía han concebido la escritura –a lo largo de la historia de Occidente– como «película exterior» de una «película exterior», tiene su «consumación» en Hegel, cuyo sistema sería aquella *summa* de la metafísica en la cual podríamos percibir todo gesto y concepto de subordinación de la escritura: «el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia».<sup>135</sup> Por ello afirma de Hegel:

sin duda, *resumió* la totalidad de la filosofía [...]. Determinó la ontología como lógica absoluta; reunió todas las delimitaciones del ser como *presencia*; asignó a la presencia la escatología de la parusía, de la

---

<sup>133</sup> (*Ibid.*, 18)

<sup>134</sup> El pensador (*denker*) alemán concibe la historia de la *filosofía* como la historia de la caída del *pensamiento* occidental en una determinación *metafísica* (platónica). De allí que, identificando platonismo, metafísica y filosofía –«La Filosofía es Metafísica. [...] Bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma, a lo largo y ancho de toda la Historia de la Filosofía. La metafísica es platonismo» («El final de la filosofía y la tarea del pensar», 77-78)–, determine el sistema hegeliano, partiendo de Hegel mismo, como la culminación de esa historia: «Con el nombre “los griegos” pensamos en el comienzo de la filosofía; con el nombre “Hegel”, a su consumación. El propio Hegel entiende su filosofía de acuerdo con esta determinación» (*Hitos*, 345). De allí, además, que se conciba a sí mismo como pensador (*denker*) y no como filósofo (*philosoph*). Estas consideraciones serán determinantes para el pensamiento de Derrida, quien afirma *rotundamente*: «nada de lo que intento habría sido posible sin la apertura de las cuestiones heideggereanas» (*Posiciones*, 16).

<sup>135</sup> («La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», 115)

proximidad en sí de la subjetividad infinita. Y es por las mismas razones que debió rebajar o subordinar la escritura.<sup>136</sup>

Ahora bien, puesto que este sistema debe tener lugar en un *libro* (se haya realizado, o no, en la *Enciclopedia*, pero teniendo en cuenta que, de cualquier forma, ella sería la expresión máxima de ese deseo),<sup>137</sup> Maurice Blanchot señala –recogiendo todo movimiento realizado por nosotros hasta ahora (superación de las consideraciones fetichistas sobre el libro, ampliación en la idea de libro, recuperación de toda idea en relación con la figura recubierta cuya *summa* sería Hegel)– que hablar de Hegel sería hablar, en últimas, de la idea de un *libro absoluto* como aquél en el cual tendría lugar la máxima represión y subordinación de la escritura («el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia»):

El libro soporta tres interrogantes distintos. Existe el libro empírico; el libro vehículo del saber; tal libro determinado acoge y recoge tal forma determinada del saber. Pero el libro como libro nunca es solamente empírico. El libro es el a-priori del saber. No se sabría nada si no existiese siempre de antemano la memoria impersonal del libro y, esencialmente, la actitud previa al escribir y leer que detenta todo libro y que sólo se afirma en él. Lo *absoluto* del libro es así el aislamiento de una posibilidad que pretende no tener origen en ninguna otra anterioridad. Absoluto que después tenderá, con los románticos (Novalis), luego más rigurosamente en Hegel [...], a afirmarse como la *totalidad* de las relaciones (el *saber absoluto* [...]), donde se realizaría tanto, la conciencia, la cual se capta a sí misma y vuelve a sí misma después de haberse exteriorizado en todas sus figuras dialécticamente ligadas, como el lenguaje, *cerrado* [...].<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> (*De la gramatología*, 33) El último subrayado es nuestro.

<sup>137</sup> Ramón Valls Plana señala, en la presentación de este libro, que aunque la *Enciclopedia* hegeliana no pueda entenderse y ser leída como el «*sistema* acabado», sí puede considerarse como la «única exposición completa de la filosofía hegeliana» (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 14).

<sup>138</sup> («La ausencia de libro», 26) Los subrayados son nuestros.

Es en este sentido en el que Derrida habla del «fin del libro» (y de Hegel como «último filósofo del libro»): no para sentenciar la muerte del libro-objeto, ni de una idea de él, sino, precisamente –siguiendo aún a Heidegger–,<sup>139</sup> para revelarnos la filosofía de Hegel como la «consumación» de más de dos mil años de filosofía según la cual la escritura sería un *medio* de expresión unívoca (*cerrada*) de la totalidad de un sentido, idea o verdad al interior de un *libro absoluto*;<sup>140</sup> idea sobre la cual habría reposado siempre la experiencia de occidente:

La buena escritura siempre fue comprendida. Comprendida como aquello mismo que debía ser comprendido: en el interior de una naturaleza o de una ley natural, creada o no, pero pensada ante todo en una *presencia eterna*. Comprendida, por tanto, *en el interior de una totalidad* y envuelta en un volumen o un libro. La idea de libro es la de una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante no puede ser lo que es, una totalidad, salvo si una totalidad del significado constituida le *preexiste*, vigila su inscripción y sus signos, y es independiente de ella en su idealidad [...].<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> «Con demasiada facilidad, entendemos el final de algo en sentido negativo: como el mero cesar, la detención de un proceso, e incluso, como decadencia e incapacidad. La expresión “final de la Filosofía” significa, por el contrario, el acabamiento (*Vollendung*) de la metafísica [...]. El antiguo significado de [...] “Ende” (*final*) es el mismo que el de “Ort” (*lugar*) [...]. El “final” de la Filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite. “Final”, como “acabamiento”, se refiere a esa reunión» («El final de la filosofía y la tarea del pensar», 78-79); «Con el nombre “los griegos” pensamos en el comienzo de la filosofía; con el nombre “Hegel”, a su consumación» (*Hitos*, 345).

<sup>140</sup> Valls Plana nos recuerda, además, sobre esta filosofía de lo absoluto: «“Lo verdadero es el todo” había ya escrito Hegel en la [*Fenomenología*] [...] donde también se lee [...] que “el saber sólo es efectivamente real y sólo puede exponerse como ciencia o como *sistema*”. En la [*Enciclopedia*], desde su mismo comienzo, se dice (§ 14) que “la ciencia de éste [de lo absoluto] es esencialmente *sistema* porque lo verdadero en tanto que *concreto* solamente es desarrollándose en sí mismo y asumiéndose y manteniéndose en unidad, es decir, como *totalidad*”; y en la nota al mismo párrafo se lee que “un filósofo sin *sistema* no puede ser científico”. (Los subrayados son del mismo Hegel.)» (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 37).

<sup>141</sup> (*De la gramatología*, 25) Los subrayados son nuestros.

Un esquema posible a partir del cual pensar esta determinación *jerárquica* del *libro absoluto* (idea de libro por abandonar, y a cuya consecución hemos dedicado hasta ahora este primer capítulo) debe tener en cuenta, así, al significado en la «idealidad» *inmóvil* y «tranquilizadora» de una «presencia eterna» y *soberana* (Cf. 0 en *Gráfico I*), a una distancia desde la cual, separado, estaría expresándose en un habla o pensamiento (Cf. A en *Gráfico I*) y rigiendo desde arriba, como un *rey vigilante* o un *padre estricto*, la «labor» *absoluta* de la ley de su herencia-sentido sobre la página (Cf. B en *Gráfico III*) como campo-hogar de «inscripción» de la escritura; campo fuera del cual, como el esclavo inútil cuya fuerza no puede utilizarse o el hijo que no da testimonio de su origen, la escritura perdería toda razón de ser; *totalidad consumada, unitaria y cerrada* fuera de cuyos «muros», al no expresar la ley de ningún sentido, la escritura no sería otra cosa que el riesgo mismo del *sinsentido*, el *impensable* afuera:

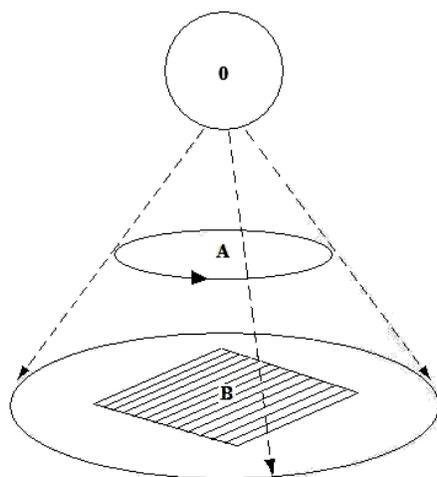


Gráfico I

## 1.2. El «abandono del libro»

El Señor dijo a Abraham: «Sal de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre, y vete al país que yo te indicaré. Yo haré de ti un gran pueblo; te bendeciré y engrandeceré tu nombre. Tú serás una bendición: Yo bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan. Por ti serán benditas todas las comunidades de la tierra».

Génesis 12, 1-3

No es gratuito que nuestro esquema de la determinación del *libro absoluto* sugiera la jerarquía de una pirámide. Pues, precisamente, allí donde el pueblo de Israel se conforma «por una historia particular y excepcional, vivida como una experiencia religiosa: la liberación de la esclavitud en Egipto»,<sup>142</sup> la experiencia, en esta obra, «donde la condición de la palabra se confunde con la condición judía», *se funda* en el «abandono», llevado a cabo por parte de la escritura de esta obra, de aquella idea de libro que sometía su «labor» a la ley *absoluta* del sentido-herencia de una Idea-padre-rey entre los «muros» de un «libro cerrado»<sup>143</sup> (téngase muy en cuenta la **א** [*alef*] sobre la cual nos pronunciaremos pronto):

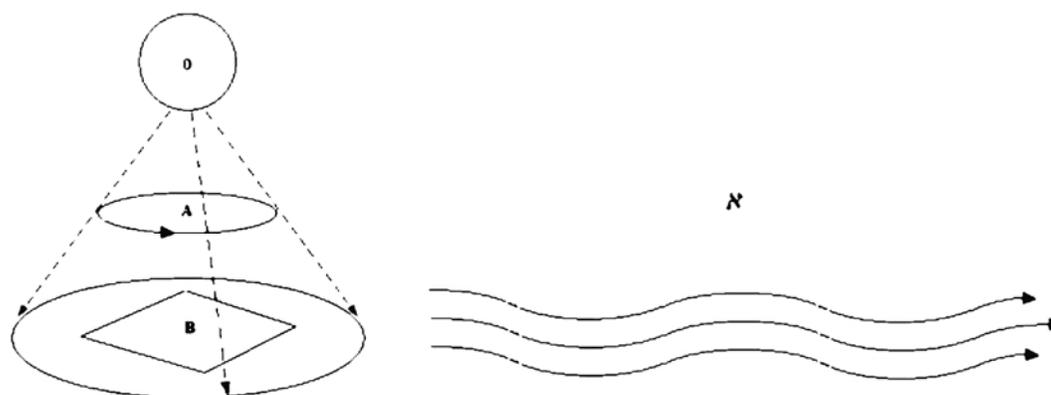


Gráfico II

<sup>142</sup> (*La experiencia de Israel: profetismo y utopía*, 10)

<sup>143</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 129) Los subrayados son nuestros.

No obstante, no se trata de entender «temáticamente», a partir de este «abandono» del *libro absoluto*, toda mención a Egipto. Antes bien, nuestro esquema debe ser leído como una figura a partir de la cual pensar *todo tipo de jerarquía* que funcione como campo-hogar de sometimiento de una Idea vigilante; es decir, no sólo toda sujeción *extranjera* del pueblo judío (egipcia, cananea, asiria, babilonia, persa, macedonia, ptolomea, seléucida, romana o nazi),<sup>144</sup> sino *toda* situación de sometimiento de la escritura a la esclavitud de la herencia-sentido de una Idea única, *incluso* la Idea-padre bajo cuyo cobijo nació. Es por ello por lo que, de entre las figuras patriarcales y proféticas del judaísmo a las que esta obra hace mención,<sup>145</sup> ella se refiere no a Moisés sino a Abraham como el primer hombre de lo que sólo así podemos entender como esta «*raza salida del libro*» («Abraham-Adán»),<sup>146</sup> puesto que es a partir de este desarraigo *fundacional* del campo-hogar de su Idea-padre (Ur) como *nace* el despliegue de toda escritura, como se constituye en esta obra toda permanencia (toda *duración*) de la relación judaísmo-escritura:

(«En la palabra DURAR, dijo, se encuentra  
más que nada la palabra UR, patria de  
Abraham, ciudad de todo nacimiento.»)<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> (Cf. *Judaísmo*, 33-74)

<sup>145</sup> (Cf., sobre todo, *El Libro de las Preguntas*, 766-767)

<sup>146</sup> (*Ibid.*, 767)

<sup>147</sup> (*Ibid.*, 809) Caracterizando y distinguiendo la experiencia de Abraham en tanto *abandono* de la de Moisés en tanto *errancia*, Vincenzo Vitiello resalta: «Si la erranza de Abraham sigue al mandato divino que lo desarraiga de la tierra de sus padres, para Moisés su nacimiento mismo es errático. [...] Egipcio y judío a la vez, y no-egipcio y no-judío, Moisés tiene su nacimiento ante sí como una meta que conquistar. Para hacerlo tiene que alejarse de ambas comunidades, a las que pertenece no perteneciendo. Moisés encontrará su patria de “forastero en tierra ajena” (Ex 2, 22). Por eso cuando elige su *origen* y con ello su *pueblo*, vuelve a Egipto para llevarse su gente. Moisés puede reconocerse en su pueblo sólo en su erranza» («Desierto, *ethos*, abandono: Contribución a una topología de lo religioso», 194). Por esto mismo Vitiello afirma que sin la *experiencia fundacional* de Abraham no podría existir la experiencia de Moisés –que aquella contendría en potencia– y se refiere al *Gen. 12, 1-2* del siguiente modo: «En estas palabras está ya todo el destino del pueblo judío» (*Ibid.*, 192).

Ahora bien, dado que la analogía entre el *desarraigo* del *hogar-lugar de opresión* y el «abandono» del *libro absoluto* es el elemento que nos permite *fundar* la identidad entre judaísmo y escritura, es natural que este exilio conlleve los mismos efectos para ambos, pues de esta «experiencia donde la condición de la palabra se *confunde* con la condición judía» –y es éste el punto clave– «no se sabría decir si su *sujeto* es el Judío o la misma Letra».<sup>148</sup> Y es exactamente por ello por lo que las consecuencias de esta identidad no se muestran sólo a nivel de los «temas» (aparición de una serie de elementos de la religión y la historia judías, *por un lado*;<sup>149</sup> y de una serie de reflexiones sobre la escritura y el lenguaje, *por otro*) o de las «figuras» (multitud de ellas que, al abolir la diferencia entre estas dos series, *ponen en escena* la identidad perseguida para hacer aparecer, por ejemplo, al «grano de arena» como un «signo» o a la «angustia» ante la opresión en el «*gueto*» como la «angustia» de la escritura ante la opresión en un «libro cerrado»)<sup>150</sup> sino, ante todo, a un nivel en el que esta obra encuentra su *singularidad absoluta* al revelarnos que, para poner en juego esta identidad, su escritura no sólo *relata* el «abandono» judío sino que *dispone*, ella misma, de un *carácter migratorio* en el que se descubre como el «*sujeto*» mismo de ese «*éxodo*» hacia la tierra prometida de una *nueva idea de libro*; camino que empezamos a señalar ahora y que comienza cuando la escritura se permite ese espacio:

–Fuera del libro, donde las palabras [...], semejantes al polen de las últimas flores, *vagan* dispersadas por los vientos.<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> («Edmond Jabès y la cuestión del libro», 90)

<sup>149</sup> Véanse, por ejemplo, las referencias –en una misma página– a las fiestas del Purim, Pascua (Pésaj) y Yom Kipur, y a la práctica de la circuncisión (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 77); o a la destrucción del Templo de Jerusalén, al dominio del pueblo judío por parte de Adriano, a la Shoah (holocausto) y al estado de Israel (Cf. *Ibid.*, 213, 767, 249, 188). Subrayemos, además, que este fondo histórico y religioso (más explícito en *El Libro de las Preguntas* que en *El Libro de las Semejanzas*) cobra toda su fuerza en el holocausto: telón de fondo de todo el ciclo cuya presencia más insistente es el relato del «amor destruido» entre Sara y Yukel (Cf. *Ibid.*, 42).

<sup>150</sup> (Cf. *Ibid.*, 165, 385)

<sup>151</sup> (*Ibid.*, 210) Los subrayados son nuestros.

### 1.2.1. La «dispersión»

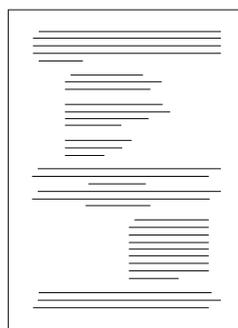
Hubo los éxodos por la tierra y por el mar...

E. J.

En efecto, antes que en cualquier otro aspecto, esta obra demuestra su salida del *libro absoluto* –como el «Judío» la salida de su opresión– en la «dispersión» de su «Letra» sobre el «desierto» de la «página abierta».<sup>152</sup> Pues ella no sólo *relata* (a través de la serie de elementos «temáticos» ya enunciados) su salida de un «libro cerrado», sino que *pone en práctica* dicho «abandono» demostrando, en su escritura misma (incluso más allá de las «figuras»), que al orden y concentración *uniforme* de las palabras «en el interior» de cualquier libro que se pretenda *absoluto* (Cf. A en *Gráfico III*), ella opone la «dispersión» de una *escritura fragmentaria* siempre en movimiento sobre la página (Cf. B en *Gráfico III*); que a la unidad formal y cerrada de cualquier libro en la forma de un tratado, ella opone la «*diáspora*» de la «Letra» sobre la «arena» de la página («fondo blanco sobre el cual, desde el alba, *danzan* las sombras de nuestros vocablos enumerados»).<sup>153</sup> Pues la libertad de la «dispersión», para permitirse ser, no puede sólo *enunciarse*, debe *producirse* en la *práctica de la «fragmentariedad»* para demostrar toda la *fuerza de su reflexión*.<sup>154</sup>



Gráfico III A



B

<sup>152</sup> (Cf. *Ibíd.*, 42, 190; *El Libro de las Semejanzas*, 144)

<sup>153</sup> (*El Libro de los Márgenes I*, 43) Los subrayados son nuestros.

<sup>154</sup> Esto es lo que constituye la reflexión del libro, justamente, *fragmentario*, de Eugenio Trías: la dispersión como aquello que, a menos que quiera traicionarse, sólo puede exponerse *produciéndose* (Cf. *La Dispersión*).

Ahora bien, es claro que esta «*fragmentariedad*» y esta «*dispersión*» de la «Letra» son también la «*dispersión*» y la *multiplicación* del sentido sobre la «página abierta» del «desierto» (pues cada «grano de arena» es un «signo»). Y es por ello por lo que, con toda justeza, Joseph Guglielmi ha hablado de esta obra como la *conjunción* de «Polyphonie et polymorphie»;<sup>155</sup> conjunción que, al distanciar el carácter de esta obra de la idea hegeliana de libro como totalidad cerrada de *forma y sentido* (*Enciclopedia*),<sup>156</sup> la hace cercana, más bien, a la escritura fragmentaria de Novalis (*Polen*), aunque, más cerca de nosotros, semejante a la de Rimbaud (*Iluminaciones*) y Lautréamont (*Poesías*) o, más cerca aún, a la de René Char (*Hojas de Hipnos*). Y es por esto por lo que toda pregunta por la idea de libro *por venir* no sólo debe transformarse en pregunta por la manera de aproximarnos a una escritura fragmentaria y plural, sino que debe reconocer dicha pluralidad como *la única vía posible* para emprender el camino hacia la «tierra prometida» de esa nueva idea de libro;<sup>157</sup> pues, aunque esa idea *por venir* no sea, así de simplemente, la de un libro de fragmentos o una recopilación, es una idea hacia la cual sólo puede empezar a caminar cuando se la empieza a reconocer en sus «*roturas*»:

*«Romperás el libro, escribía reb Shemul, no en cólera, sino con amor; pues es en las roturas donde se abre a la Palabra divina.»*

*«Ninguna necesidad de romper el libro, le respondía reb Haggai. Está ya roto. Escribir, no sería sino comprobar sus roturas, tornarlas para sí mismo explícitas, interpretándolas.»<sup>158</sup>*

---

<sup>155</sup> («Edmond Jabès et la question du livre», 182)

<sup>156</sup> Valls Plana nos recuerda que aquello que podríamos considerar como el *impulso hegeliano* de la escritura (impulso presente desde la *Fenomenología del espíritu*) debe, para constituirse en sistema, rechazar toda posibilidad de lo *fragmentario*: «nadie puede olvidar que es precisamente en el sistema como exposición *completa* donde su autor pretende que reside la verdad, y *nunca* en las tesis *sueeltas* por muy literalmente que se reproduzcan» (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 36-37). Los subrayados son nuestros.

<sup>157</sup> En el ciclo que estudiamos podemos encontrar, en al menos tres ocasiones, una mención directa y explícita a la «tierra prometida» de una nueva idea de libro que se le *promete*, precisamente, *tanto a la «Letra» como al «Judío»* (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 87, 296; *El Libro de las Semejanzas*, 119).

<sup>158</sup> (*Ibid.*, 105)

### 1.2.2. Escritura fragmentaria

El libro es la totalidad insostenible. Escribo como quien labra en parcelas.

E. J.

En efecto, lejos de lo que podría pensarse (dando por sentado que el carácter formal de una escritura no implica ya, en sí mismo, y como desde siempre, una *reflexión*), el examen de esta escritura nos ha permitido percibir que su carácter fragmentario no es gratuito y que es ya, de hecho, en sí mismo, una *manifestación plena* de aquella experiencia «donde la condición de la palabra se confunde con la condición judía». Pues, ciertamente, siendo la analogía entre el *desarraigo* del *hogar-lugar de opresión* y el «abandono del libro» (*absoluto*) el elemento que nos permite *fundar* la identidad judaísmo-escritura en esta obra, es claro que es a raíz de este «abandono» como, de la misma manera como el «Judío» se dispersa sobre el desierto, esta «Letra» adquiere su carácter fragmentario, plural y disperso sobre la «página abierta» (pues de esta experiencia de identidad «no se sabría decir si su *sujeto* es el Judío o la misma Letra»), y es por esta misma razón que Jacques Derrida ha afirmado, con toda precisión, que aquello que esta obra nos lleva a percibir es «que las raíces hablan, que las palabras quieren brotar, y que el discurso poético empieza, se *encanta* en una herida». <sup>159</sup> De este modo, en lo que podría parecer un carácter gratuito o, al menos, a simple vista, no demasiado trascendental, hemos logrado percibir el primer rasgo de una identidad; en lo que aparentemente no era sino un desorden, el primer signo en esta obra de esa experiencia «donde la condición de la palabra se confunde con la condición judía»:

Nada hay, aparentemente, en el umbral de la página abierta, sino esta herida recuperada de una raza salida del libro, cuyo orden y desorden son caminos de sufrimiento; nada sino este dolor cuyo pasado y continuidad se confunden con los de la escritura. <sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> («Edmond Jabès y la cuestión del libro», 90)

<sup>160</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 42)

Ahora bien, ¿cómo acercarnos a una escritura fragmentaria (*plural*) que, justamente a través de dicho carácter, pone en tela de juicio cualquier tipo de lectura *unitaria*?<sup>161</sup> ¿Cómo acercarnos a este *movimiento*, a esta *danza* de la «Letra» sin llegar a traicionarla?

---

<sup>161</sup> Maurice Blanchot nos advierte: «Es difícil captar esta habla de fragmento sin alterarla» (*El diálogo inconcluso*, 253); advertencia que la obra misma nos hace, pues ella no se presenta como otra cosa que como *invocación e interpretación* de una voz, justamente, fragmentaria: la de Yukel Serafi (fundamento del cual nos ocuparemos más adelante); es decir, como una obra cuya voz fragmentaria no es más que la interpretación de otra voz semejante a la que teme, por tanto, traicionar (*El Libro de las Preguntas a*, 42, 39, 136, 210, 127, 259, 198):

He hecho correr la tinta por el cuerpo adivinado de cada letra para que viva y muera de su propia savia  
que es la tuya, Yukel, en el libro  
y en las aproximaciones y las disimulaciones del libro.

¿Te he traicionado, Yukel?  
Seguramente te he traicionado.

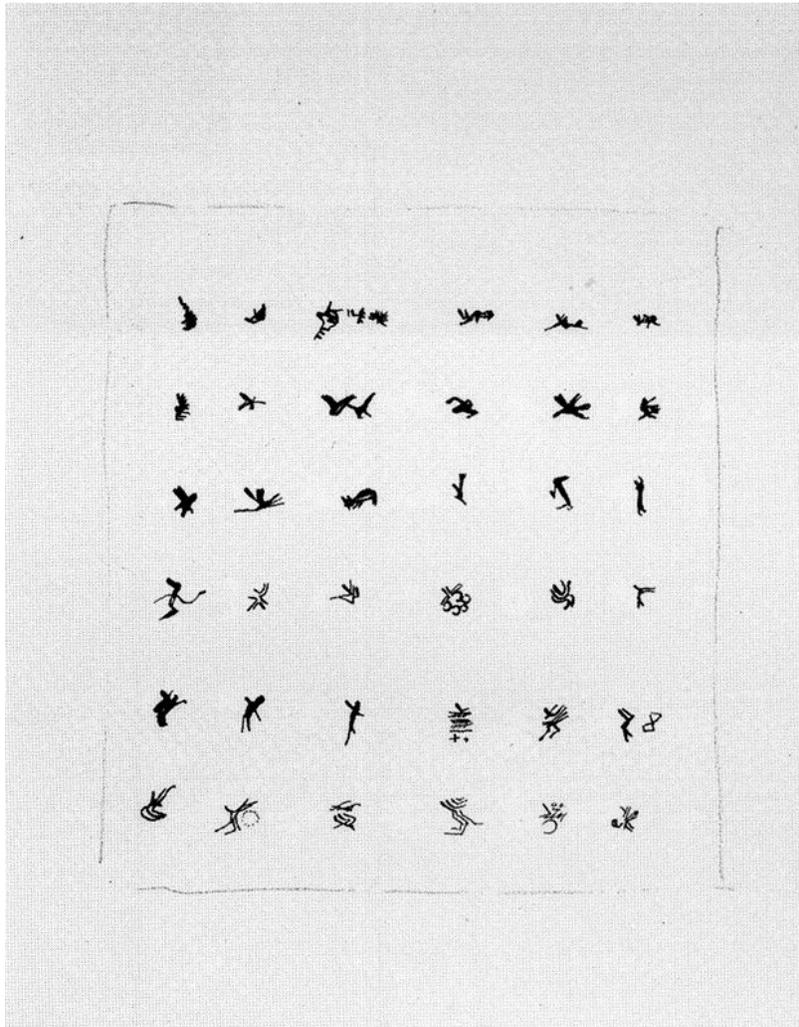
Hasta mí llegaban fragmentos de palabras cuyo sentido no alcanzaba a comprender; luego oí muy claramente:

¿Quién sabrá beber en mis palabras?

–Yukel, cuéntanos la historia del extranjero.

Y Yukel dijo:  
Les hablaré de la separación.

Y Yukel dijo:  
Nuestro único bien es la palabra.



*Sin título* (Alfabeto)

Henri Michaux (1944) Tinta sobre papel.

32 x 24 cm

## II. DE LA ESCRITURA A LA SEMEJANZA

### 2.1. La cuestión de la escritura

...es menester cuestionarlo constantemente...

E. J.

Así, pues, para aproximarnos a una escritura fragmentaria, Maurice Blanchot nos propone dos vías de lectura:<sup>162</sup> cada una de las cuales tiene que ser interrogada para indagar si puede (y debe) ser puesta en práctica para aproximarnos a esta obra. A continuación trataremos de puntualizar, con ayuda de Georges Bataille, las razones por las cuales, a pesar de lo *útil* y *necesaria* que Maurice Blanchot la declare,<sup>163</sup> esta obra parece solicitar nuestra *distancia* con respecto a la primera vía. El apoyo que hagamos sobre el autor de *La literatura y el mal* (1957) no tendrá lugar, sin embargo –como en el caso de Derrida–, en el *diálogo* (en obra) que haría de la escritura de Bataille una escritura amiga de la *red*.<sup>164</sup> Antes bien, lo que se nos impone subrayar aquí es la incidencia para los «estudios literarios» que, aunque recobrada tardíamente,<sup>165</sup> haría de la obra de Bataille una obra pertinente, por vía «teórica», para el estudio de la de Edmond Jabès. Con ello nos permitimos acceder a un Bataille que, más allá de los libros referidos en esas *citas* y *alusiones*, los contendría para invitarnos a percibir la importancia de otros de sus escritos; escritos sobre los cuales, *por lo demás*, se

---

<sup>162</sup> (Cf. *El diálogo inconcluso*, 252-278)

<sup>163</sup> (Cf. *Ibid.*, 252)

<sup>164</sup> Las *citas* y *alusiones* hechas a Bataille en el ciclo que estudiamos (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 423; *El Libro de los Márgenes I*, 45, 55-60) nos limitarían al espacio de los libros de donde provienen (o a los que se dirigen): *La experiencia interior* (1943) y *El culpable* (1944).

<sup>165</sup> Axel Gasquet nos lo recuerda: «Las dos primeras recuperaciones de Bataille [...] fueron obra de Philippe Sollers y Michel Foucault. El primero, desde la flamante tribuna del grupo Tel Quel, y el segundo, desde las propias páginas de la revista fundada por Bataille [...], *Critique*» («La heredad del silencio», 45). Sobre la recuperación de Bataille por parte de Sollers puede consultarse «El techo» en *La escritura y la experiencia de los límites*; y, sobre su recuperación por parte de Foucault, «Prefacio a la transgresión» en *Entre filosofía y literatura*.

apoya José Ángel Valente para pronunciarse sobre esta obra (como ya indicábamos en nuestra introducción).<sup>166</sup>

Ahora bien, es claro que aquel trabajo en el cual *despuntaría* la pertinencia de Georges Bataille para los «estudios literarios» sería «La noción de gasto»,<sup>167</sup> como subrayan, entre otros, Antonio Campillo y Jordi Llovet.<sup>168</sup> Pero antes que apoyarnos en este ensayo, lo que debemos hacer es considerar la violencia que esta primera vía de lectura podría comportar para el carácter fragmentario de esta escritura (para el carácter fragmentario de esta obra). Por lo cual, teniendo en cuenta la multiplicidad de áreas convocadas por esta obra (y las «figuras» e identificaciones formales que ponen en *escena* la identidad judaísmo-escritura que quiere descubrirnos: «Judío»-«Letra», «desierto»-«página abierta», «grano de arena»-«signo», «diáspora»-«dispersión», «gueto»-«libro cerrado», etc.), lo que ahora trataremos de hacer, con la ayuda puntual de algunos ensayos de Bataille,<sup>169</sup> es señalar algunos rasgos por los cuales esta primera vía de lectura podría ser caracterizada y denominada como un cierto *fascismo lector*.<sup>170</sup>

---

<sup>166</sup> (Cf. «La memoria del fuego»)

<sup>167</sup> (Cf. *La conjuración sagrada*, 110-134)

<sup>168</sup> Sobre la capacidad de este ensayo para iluminar la idea de literatura como «gasto», puede consultarse la introducción de Jordi Llovet a la recopilación de escritos de Bataille *La literatura como lujo*; un seguimiento de esta noción en el pensamiento de Bataille puede encontrarse en la introducción de Antonio Campillo a *Lo que entiendo por soberanía*.

<sup>169</sup> (Cf. «La estructura psicológica del fascismo» e «Intento de definición del fascismo», en *Obras escogidas*)

<sup>170</sup> Las siguientes consideraciones serán totalmente determinantes cuando, con ayuda de Roland Barthes, empecemos a señalar esa nueva idea de literatura que se descubre en esta obra. Pues, para hacerlo, Barthes emplea el término «fascismo» en un sentido *particular* al que debemos empezar a aproximarnos desde ahora. Nos permitiremos, por ello, cierta extensión y precisión en el siguiente apartado.

### 2.1.1. Primer modo de lectura: la «concentración»

–¿Ya estás lejos del libro?

E. J.

Para saber si podemos permitirnos tal denominación, debemos subrayar que ante todo no se trata de *importar* un término (a saber, un término político como *fascismo*) al campo de nuestras consideraciones sobre la «literatura». Y no porque estos terrenos sean mutuamente excluyentes,<sup>171</sup> sino porque nuestras reflexiones no pueden detenerse allí. Así, pues, no se trata de aplicar estrictamente una definición política,<sup>172</sup> sino de *apoyarnos* en ella para descubrirle un sentido más amplio, de modo que, de la misma manera que no podemos hablar en esta escritura de un judaísmo estricto u ortodoxo sino de un «cierto judaísmo», hablemos de un «cierto fascismo» para caracterizar un *modo posible* de su lectura.

---

<sup>171</sup> A principios de 1944 Jabès envía un corto mensaje a Max Jacob a través de la Delegación apostólica de El Cairo. El mismo mensaje le es devuelto días después con una palabra al dorso: «fallecido» (Cf. *Del desierto al libro*, 29). Sabemos lo que llevó a Max Jacob a terminar sus días en Drancy (1944), al grupo *Main à plume* en el bosque de Fontainebleau (1944) o a Robert Desnos en Theresienstadt (1945). Las muertes abundan y cualquier número simplifica en exceso. Pero, ¿acaso nos duele más la muerte de un poeta que la de otro hombre? La diferencia está en que a estos asesinatos los acompañó siempre la destrucción de manuscritos: el *monólogo* nazi no veía en ellos más que *codificaciones* destinadas a acabarlos. Pensemos, además, en las *quemadas de libros*, en la *censura* y en las *exigencias propagandísticas* a los escritores durante el régimen.

<sup>172</sup> Para esto, tal vez ningún otro apartado de los ensayos referidos de Bataille sea tan claro y directo como la primera parte del «Intento de definición»: «En tanto que poder organizado, el fascismo es el régimen en el que la soberanía pertenece (de hecho, si no de derecho) a un partido militarizado que la delega, mientras viva, en su caudillo: se ha realizado en las sociedades italiana y alemana. / Un partido fascista congrega elementos de todas las clases bajo la dirección imperativa de un caudillo único. Esta dirección supone unas determinadas relaciones afectivas entre los partidarios y el caudillo, de modo que cada partidario, bajo la influencia de una atracción irrazonada, se identifica con su caudillo, que no sólo encarna el partido sino la sociedad, la nación entera, y cuya existencia se sitúa por encima de la de la masa como la de un dios. / Este régimen implica la supresión de cualquier actividad política –e incluso hasta un cierto punto intelectual y religiosa–, salvo la de los fascistas; el individuo de la sociedad fascista debe abdicar de cualquier soberanía personal y no ser más que una parte del cuerpo cuya cabeza es la del caudillo-dios: la voluntad y el pensamiento de ese caudillo deben convertirse en su propia voluntad y pensamiento» (*Obras escogidas*, 321).

Así, pues, para justificar y hacer evidente la posibilidad de esta denominación no sólo como consecuencia de las «figuras» («Judío»-«Letra», «gueto»-«libro cerrado», etc.) y los «temas» presentes en esta obra,<sup>173</sup> preguntémonos si en verdad esta vía de lectura no constituye una *violencia* cuando el imperativo sobre el cual se fundamenta es que, para comprender y manejar la extensión y pluralidad de una escritura fragmentaria, el lector debe «ordenar» los fragmentos según la *lógica* de una «exposición de conjunto»; *lógica* que debe expresarse en la *jerarquía* de un «sistema» donde la obra *abandone* «su forma *dispersa*» y «sus contradicciones» para dar lugar a una «lectura *continua*», pues, incluso allí donde el carácter de una escritura se encuentra desvinculado «de un sistema unitario y vinculado a una pluralidad esencial», aún debería existir una *Idea rectora* a partir de la cual «tantos [...] temas separados, van los unos hacia los otros y se comprenden según una *interpretación única*».<sup>174</sup>

En efecto, ¿en verdad *obligaríamos* a esta escritura a que *abandone* «su forma dispersa» para *entrar* en el «sistema» de una «interpretación única», cuando todo lo que hemos intentado hacer hasta ahora es seguir el *movimiento* mismo que la conduce a su carácter fragmentario, a su pluralidad y a su «*dispersión*» esenciales (es decir, el movimiento mismo que la conduce a su identidad con el judaísmo)? Leída bajo estos parámetros, ¿cómo puede esta escritura estar «lejos del libro»<sup>175</sup> (*absoluto*), y cerca de esa *nueva idea* de libro «prometida», si se afirma que debe ser leída «en el interior» de un «sistema» que inmovilice el sentido de *cada* «Letra», de *cada* «palabra» y de *cada* «vocablo» en el absolutismo de una «interpretación única»? Siguiendo, entonces, las «figuras» de identidad judaísmo-escritura («Judío»-«Letra», «gueto»-«libro cerrado», etc.), ¿no encontramos que

---

<sup>173</sup> Téngase en cuenta que, aparte de las menciones (ya referidas) a los guetos como *libros cerrados*, podemos encontrar en esta obra menciones puntuales a los S. S. (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 161-162) y a diversos actos de la violencia nazi: detenciones (Cf. *El Libro de las Semejanzas*, 18), entierro de judíos vivos (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 305), hornos crematorios (Cf. *Ibid.*, 249, 306) y campos de concentración (Cf. *Ibid.*, 382), entre otros.

<sup>174</sup> (Cf. *El diálogo inconcluso*, 252-253) Los subrayados son nuestros.

<sup>175</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 127)

así como podemos hablar de una «experiencia donde la condición de la palabra se confunde con la condición judía», podemos hablar de una experiencia donde la condición de la lectura<sup>176</sup> –si se practica como un intento de *concentración* de la pluralidad de una escritura bajo la autoridad de una *Idea única*– se confunde con el imperativo fascista que pretende, entendiéndola así, que la página no sea otra cosa que un *campo de concentración* de la «dispersión» y la «fragmentariedad» de la escritura antes que la «página abierta» del «desierto» (el lugar donde *danzan* las palabras, el lugar *infinito* de su «dispersión»)? En últimas, ¿esta vía de lectura no consistiría en un intento por *dominar* la *danza* de la «Letra» en la *quietud* de un «sistema» donde su «dispersión» fragmentaria y plural por esencia, el sentido particular de cada «Letra», «vocablo», «palabra» y «fragmento», no se *distinguiría* de los demás por estar todos sometidos –y la expresión es de Derrida– a la «“repetición” nazi»<sup>177</sup> de un *único y mismo sentido* bajo el mandato de una *Idea-padre-rey-caudillo*? Precisamente, es esto lo que la obra denuncia cuando –entre otros pasajes– nos dice:

«En los campos de concentración nazis, había escrito Yukel, éramos libros famélicos cuyos títulos ya no se *distinguían*. La semejanza, entre criaturas apenas vivas, había alcanzado –oh mediodía del crimen– su cénit.»<sup>178</sup>

Así, pues, teniendo en cuenta –como señala Georges Bataille– que toda «tendencia a la concentración»<sup>179</sup> debe alertarnos sobre la presencia en potencia de un «cierto fascismo», y que aquella violencia *relatada* por la obra se habría ejecutado no sólo contra el «Judío», sino contra el «Judío» como «Letra», podemos permitirnos pensar con este término no necesaria ni directamente un régimen político, sino toda pretensión de dominio (dominio

---

<sup>176</sup> Para permitirnos usar, «En un sentido amplio, los términos *fascismo* y *fascista*», Bataille –estudiando la *intima* relación entre el régimen fascista y el sistema capitalista cuyo fundamento radica, como sabemos, en la *acumulación*– nos recuerda que, etimológicamente, fascismo significa «*reunión, concentración*» (Cf. *Obras escogidas*, 323, 99).

<sup>177</sup> («Edmond Jabès y la cuestión del libro», 101)

<sup>178</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 71-72) Los subrayados son nuestros.

<sup>179</sup> (Cf. *Obras escogidas*, 97-99)

lector, en nuestro caso) que haga uso de una *jerarquía-campo* para someter la escritura a la esclavitud de la herencia-sentido *unívoca* de una *Idea-caudillo* regente. De modo que, para intentar definir un *fascismo lector* –denominación avalada no sólo por la expresión de Derrida sino por la reflexión y las figuras propias de esta obra–, podríamos leer de nuevo la primera parte del «Intento de definición» pensando, esta vez, no sólo en la descripción del *libro absoluto* hecha en *De la gramatología* tal y como pudimos esquematizarla en nuestro *Gráfico I*, sino, además, en las exigencias de esta vía de lectura (nuestras observaciones se subrayan en cursivas entre corchetes):

En tanto que poder organizado, el fascismo es el régimen [*de lectura*] en el que la soberanía [*dominio del sentido*] pertenece (de hecho, si no de derecho) a un partido militarizado [*lógica de un «sistema»*] que la delega, mientras viva, en su caudillo [*idea (0) en su «presencia eterna»*]: se ha realizado en las sociedades italiana y alemana [*puede realizarse en toda lectura que se practique bajo estas condiciones*].

Un partido fascista [*un régimen de lectura totalitario*] congrega elementos de todas las clases [*de todos los estratos de sentido*] bajo la dirección imperativa de un caudillo único [*idea (0) o sentido único*]. Esta dirección supone unas determinadas relaciones afectivas [*semánticas*] entre los partidarios y el caudillo, de modo que cada partidario [*cada «Letra», cada «Judío», cada fragmento*], bajo la influencia de una atracción irrazonada, se identifica con su caudillo [*responde a su herencia unitaria de sentido*], que no sólo encarna el partido [*la lógica sistemática del régimen de lectura*] sino la sociedad, la nación entera [*la totalidad (abstracta) de sentido de un libro u obra*], y cuya existencia se sitúa por encima de la de la masa [*sobre el sentido particular de cada «Letra», «Judío» o fragmento*] como la de un dios [*esto queda bastante claro en la jerarquía que esquematizamos en nuestro Gráfico I*].

Este régimen implica la supresión de cualquier actividad política –e incluso hasta un cierto punto intelectual y religiosa [*represión de la fuga de*

«Letra» y «Judío» que los conforma en su identidad]–, salvo la de los fascistas; el individuo de la sociedad fascista [la «Letra» o el «Judío» bajo ese régimen de lectura] debe abdicar de cualquier soberanía personal [sentido particular] y no ser más que una parte del cuerpo [carácter fragmentario recubierto por una totalidad abstracta de sentido] cuya cabeza es la del caudillo-dios [idea absoluta (0), «encarnación total» del sentido]: la voluntad y el pensamiento de ese caudillo [la herencia de sentido impartida por esa idea (0)] deben convertirse en su propia voluntad y pensamiento [debe regir el sentido de toda «Letra», «Judío» o fragmento bajo su dominio].

Según estas observaciones, por tanto, esta primera vía de lectura no consistiría en otra cosa que en la negación *violenta* (o, en todo caso, en el encubrimiento) de *todo el trabajo empleado* por esta escritura para salir del *libro absoluto* (y con él, de *todo nuestro trabajo* para percibirlo), según una *lógica* en la cual el «abandono» *fundacional* que conforma la identidad «Judío»-«Letra» en esta escritura (en esta obra) tendría sentido sólo en tanto terminara suprimiéndose al caer ésta en un campo *idéntico* a aquél del cual, precisamente, buscaba liberarse; movimiento que podemos esquematizar del siguiente modo (téngase muy en cuenta la **N** [alef] sobre la cual nos pronunciaremos pronto):

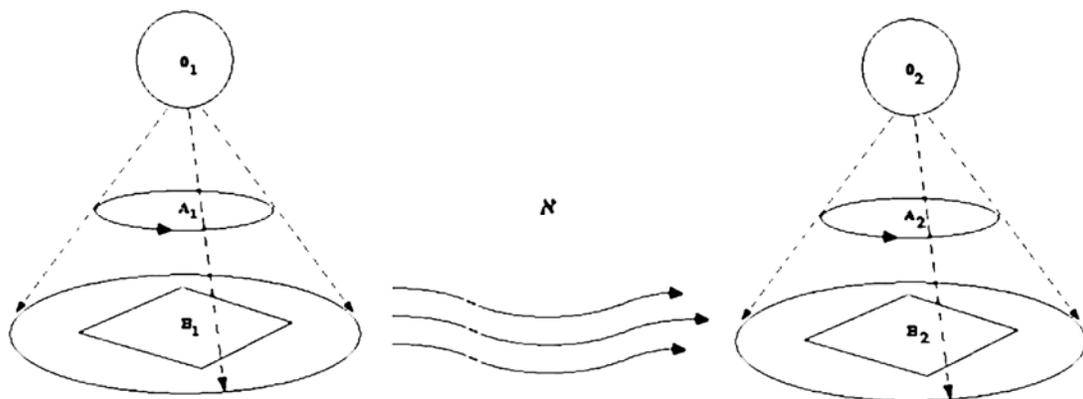


Gráfico IV

Esta primera vía de lectura debe, entonces, ser *abandonada*. Pues podemos afirmar que todo aquél que pretenda someter esta escritura al *totalitarismo cerrado* de un *sentido único* «conserva con cuidado la mandíbula de Hitler».<sup>180</sup> En efecto (y es aquí donde se anuncia y comienza la experiencia misma a la que esta obra nos quiere invitar), si la identidad de esta escritura con el judaísmo a la que *debemos* ser fieles se *funda* en su desarraigo del *libro absoluto*, y si –como acabamos de ver (Cf. *Gráfico IV*)– esta vía de lectura, a pesar de lo *útil y necesaria* que Blanchot la declare, no intenta otra cosa que su regreso a él (o a un campo con reglas *idénticas* a las suyas), lo que se nos exige por sobre cualquier cosa es que *rompamos*, nosotros mismos, con esa vía de lectura y con ese *libro absoluto* hacia el cual, por excusarnos en la *necesidad y utilidad* de esa «interpretación única» y total, estaríamos atrayendo a esta escritura. Pues, ¿cómo pretender brindarla de nuevo (traicionándola) a un totalitarismo como ese, si ella misma se cuida no sólo de huir de él sino de *no establecerlo tampoco en sí misma?*

---

<sup>180</sup> («Aromas cazadores», 220) Nótese que tomamos esta expresión de René Char, quien, como se sabe, combatió en la resistencia francesa contra el nazismo (1941-1945); experiencia durante la cual escribió sus *Hojas de Hipnos* (1946), libro en el cual, poniendo de relieve esa experiencia donde la resistencia de la palabra *se confunde* con la resistencia del hombre que la guarda, puede leerse (*Poesía esencial*, 197, 223):

No escribiré poema de consentimiento.

Resistencia no es sino esperanza. Como la luna de Hipnos, llena esta noche con todos sus gajos, mañana visión abierta al tránsito de los poemas.

Y es que, ¿no es precisamente la muerte de esta *esperanza* lo que Yukel denuncia cuando, invitado a *dialogar* con los sabios sobre el «exilio» y la *carrera* hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*, nos dice del «Judío»-«Letra» que ha caído en un «libro cerrado» (*El Libro de las Preguntas*, 246-247):

Tronco, es raíces con forma de tronco; rama, es raíces con forma de ramas; [...]. Corre cuando los demás caminan, nada cuando los demás bogan de espaldas. Es tan largo su camino. Le detienen en pleno impulso. Lo acaban como a un perro. En un manuscrito no es sino una palabra embarazosa suprimida. [...] de suerte que cuando doy vida y muerte a un vocablo, me parece que las doy simultáneamente a un judío [...]. ?

Ciertamente, puesto que todo *arribo* a la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* depende, precisamente, de la continuidad del movimiento hacia ella (de la permanencia de esta *errancia*), aquello de lo que más debemos tener cuidado es de no interrumpir la marcha de esta «Letra» (de no someterla a ningún tipo de totalitarismo o *absolutismo*); peligro siempre latente contra el cual esta obra lucha cuestionando (y es aquí donde nos descubre toda la *potencia* de su *carácter reflexivo*) no sólo el *libro absoluto*, sino *cualquier tipo posible de absolutismo*, incluso cuando pueda provenir, de alguna manera, *de ella misma*.

En efecto, aunque la forma de esta obra pueda caracterizarse como *aforística*,<sup>181</sup> habría que preguntarnos aquello mismo que Blanchot se pregunta con respecto al carácter formal de una escritura que ha abandonado el *libro absoluto*: «¿es realmente ésta su ambición, y el término aforismo está a la altura de lo que busca?».<sup>182</sup> Pues, ciertamente, ¿no comportaría una violencia, para una obra que ha abandonado la ley unívoca (de forma y sentido) del *libro absoluto*, intentar someterla a otra ley bajo la cual –aunque se acepte su *pluralidad semántica* como consecuencia del carácter fragmentario y disperso de su «Letra»– se sigue decretando que *todos* sus fragmentos deben responder (*repitiéndola*) al orden de una *única forma* (entonces, *absoluta*) –la del aforismo?

---

<sup>181</sup> Es la forma aforística la que Jacques Derrida señala (en *De la gramatología*) como la forma propia de toda escritura que ha abandonado la idea de un *libro absoluto*: «La idea de libro es la de una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante no puede ser lo que es, una totalidad, salvo si una totalidad del significado constituida le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, y es independiente de ella en su idealidad. La idea del libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente *extraña* al sentido de la escritura. Es la defensa enciclopédica [...] contra la irrupción destructora de la escritura, contra su energía aforística [...]» (*De la gramatología*, 25); y es de este mismo modo como caracteriza la escritura fragmentaria de Edmond Jabès: «Pues toda escritura es aforística. Ninguna “lógica”, ningún crecimiento de lianas conjuntivas puede acabar con su discontinuidad y su inactualidad esenciales [...]. Pretender reducirlo mediante el relato, el discurso filosófico, el orden de las razones o la deducción, es desconocer el lenguaje, y que éste es la ruptura *misma* de la totalidad. El fragmento no es un estilo o un fracaso determinados, es la forma de lo escrito» («Edmond Jabès y la cuestión del libro», 98).

<sup>182</sup> (*El diálogo inconcluso*, 254)

Precisamente es esto lo que lleva a esta obra, consciente del peligro de someter el recién desatado movimiento de su «Letra» a un nuevo absolutismo, a asegurarse de no establecer el aforismo (por más revolucionario que pueda ser con respecto a la *totalidad enciclopédica del libro absoluto*) como la forma absoluta, pues es claro que no basta con que su «Letra» adquiera una *forma revolucionaria* si ésta termina estableciendo un *nuevo absolutismo* («*Cuidate, decía, de dejarte seducir por los ecos de tu canto*»;<sup>183</sup> «Stalin es inminente a perpetuidad. Se conserva con cuidado la mandíbula de Hitler»);<sup>184</sup> razón por la cual, tan pronto como su «Letra» huye de la *totalidad enciclopédica* para ser *aforismo* (pues el aforismo es, ciertamente, *una* de sus formas; pero, precisamente, *sólo una*),<sup>185</sup> esta obra se asegura de no convertirlo en la ley de otro sistema y huye del aforismo para ser *diálogo*, y del diálogo para ser *canción*, y de la canción para ser *comentario*, y del comentario para ser *carta*, estableciendo, de este modo, un movimiento perpetuo mediante el cual, al garantizarse el *cuestionamiento constante* de toda posibilidad de absolutismo, se asegura de no interrumpir su marcha hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* (al tiempo que despliega toda una gama de formas que hacen evidente –de forma visible– su *errancia* hacia ella). Así entendemos, por ejemplo, que se diga sobre los «vocablos» de la obra:

Si continúo escribiendo, ¿es para hacerles correr nuevos peligros por la evidencia de sus parecidos consigo mismos, como si no soportase imaginarlos por fin en paz en lo recóndito del libro o, al contrario, es porque no hay paz en el libro, ni para el libro, y *es menester cuestionarlo constantemente* en su palabra y en su carne?

«En los campos de concentración nazis, había escrito Yukel, éramos libros famélicos cuyos títulos ya no se distinguían. La semejanza, entre criaturas apenas vivas, había alcanzado –oh mediodía del crimen– su cénit.»<sup>186</sup>

---

<sup>183</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 89)

<sup>184</sup> («Aromas cazadores», 220)

<sup>185</sup> En nuestro *Anexo III* ofrecemos una clasificación base de las formas que podemos encontrar en el ciclo que estudiamos.

<sup>186</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 71-72) Los subrayados son nuestros.

Ahora bien, impulsada la escritura a efectuar *semejante movimiento* (evidente también a nivel temático),<sup>187</sup> entendemos porqué Jacques Derrida puede afirmar (mediante un gesto que se tornaría impensable si no nos hubiéramos permitido el camino hasta ahora recorrido) que «la cuestión del libro [...] no se confunde con la de la escritura»;<sup>188</sup> pues, ciertamente, si el examen de aquella cuestión nos permitió encontrarnos con una *totalidad cerrada, absoluta e inmóvil de forma y sentido*, el examen de ésta nos ha permitido encontrarnos –por el contrario– no sólo con una *escritura fragmentaria y dispersa* (características que son, hasta cierto punto, tan sólo consecuencias del «abandono del libro»), sino, aún más radicalmente, con una *escritura en constante movimiento de apertura*; con una *escritura que se pone permanentemente en cuestión (question)*; con una *escritura que se pregunta (question) constantemente si no está estableciendo un nuevo absolutismo*; una *escritura que rompe constantemente consigo misma (formal, semántica y temáticamente)* para no caer en –ni establecer– *ningún tipo de absolutismo*; una escritura que, en últimas, al escapar de toda posibilidad de totalización (semántica, formal o temática), nos obliga, tal y como habíamos

---

<sup>187</sup> El «abandono del libro» (*absoluto*) no sólo desata un *movimiento constante* de ruptura formal y semántica; desata, también, una *ruptura constante* a nivel temático. Así encontramos, por ejemplo, que la historia de Sara y Yukel pierde su carácter de centro del ciclo para dar paso (en *El Libro de las Preguntas*) a las historias de Yael (cuarto volumen), Elya (quinto volumen) y Aely (sexto volumen) o (en *El Libro de las Semejanzas*) al relato de la «soledad esencial» del escritor (al relato de su experiencia *de cara a la lengua* y al proceso de escritura). De este modo encontramos también, por ejemplo, aquel motivo de ruptura recurrente mediante el cual, siempre que se quiere *dominar* las palabras (la voz) de Yukel mediante un mandato (temático), éste responde abandonando la solicitud y desplazando sus palabras (su voz) hacia otro tema (Cf. *El Libro de las Preguntas a*, 71, 72, 73, 82, 90, 92, 165, 260, 261). Así, por ejemplo (*Ibid.*, 73):

Yukel, hálbanos de la ola y de la antorcha, del escalón y de la nube.  
–Os contaré la historia del olivo que pereció por no reconocer ya el suelo de mi país.  
Os contaré la historia de la palma que pereció por haber sido abandonada en el umbral de mi país.  
Os contaré la historia del asno que pereció por no reconocer los senderos de mi país.  
Os contaré la historia del perro que pereció por haber perdido a su amo.

<sup>188</sup> («El libro por venir»)

anunciado, a *romper nosotros mismos* con ese *libro absoluto* y con esa vía de lectura totalitaria que propendería por su regreso a él (o a un campo con reglas idénticas a las suyas) para permitirnos seguir su *errancia*.<sup>189</sup>

Y, sin embargo, ¿romper nosotros con el *libro absoluto* para permitirnos esta *errancia*? ¿No hemos afirmado que este *libro absoluto* no representa otra cosa que «el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia»? Precisamente: es esa *ruptura* lo que esta obra quiere encauzar, es a esa *ruptura* a lo que esta obra nos quiere empujar, es a ese camino de *desarraigo* y de «*abandono*» al que nos quiere llevar cuando –dirigiéndose puntualmente al «lector» en las palabras de Reb Jessieah– afirma, *íntimamente*, para cada uno:

«Te llegó la vez de emprender el camino del exilio. [...]».<sup>190</sup>

A tu vez, después de mí, conmigo sé el cauce [...].<sup>191</sup>

*El pensamiento desafía al pensamiento* [...].<sup>192</sup>

Pues, ¿acaso pretendíamos que la facilidad con que enunciamos la ruptura de esta obra no exigiera un *movimiento semejante* en el lector que la sigue, un movimiento todo lo *impensable* y doloroso que fue para Abraham el tener que abandonar *todo aquello que conocía* (esa tierra-madre, esa patria-casa de su padre bajo cuyo cobijo nació y aprendió a

---

<sup>189</sup> Es justamente esto lo que ha llevado a Francisco Jarauta a hablar, en Edmond Jabès, de una «poética» (Cf. «Jabès: la ausencia de libro», 15) que, lejos del sentido (totalizante) en el que Tzvetan Todorov puede hablar, por ejemplo, de «“la poética de Hugo”» como del establecimiento sólido de *un* lenguaje (de *una* forma, *una* temática, etc.) al que respondería *toda* su obra (Cf. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, 98), es, más bien, una «poética» que, al estar en *constante ruptura consigo misma*, «no es un lenguaje, sino, cada vez, *destrucción de un lenguaje*» (*La escritura y la experiencia de los límites*, 17).

<sup>190</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 412)

<sup>191</sup> (*Ibid.*, 341)

<sup>192</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 49)

hablar y a pensar el mundo) para corresponder *al llamado de Dios*?<sup>193</sup> Ineludiblemente (pues ya no hay ya marcha atrás dado que ahora somos *conscientes* de la necesidad del «abandono» que debemos llevar a cabo), es a ese camino al que esta obra nos quiere invitar, es a esa *impensable* ruptura a lo que esta obra nos quiere llevar, una y otra vez, para poder corresponder a la *danza* de su «Letra», para poder corresponder a la *errancia* de su escritura hacia la «tierra prometida», hacia esa *nueva morada* para «Judío» y «Letra», pero, también, hacia esa *nueva morada* a la que el lector, a partir de ahora, debe encaminarse para poder perseguir los «rastros» de esta obra:

El cielo ha sido restituido al cielo, esta noche. Todas las estrellas han vuelto a ocupar su lugar.

Me maravillo, pese a que cada una, salida ilesa del fuego, me designa para el exilio.<sup>194</sup>

*Lo impensado, para el pez, es la tierra.*<sup>195</sup>

Triunfaremos en el exilio.<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup> La obra ya advertía a su «lector» sobre su aquellos desafíos a los que se vería enfrentada su «labor» (*El Libro de las Preguntas*, 108):

Para comprobarlo, no hay sino que remitirse a los comentarios de nuestros sabios. Todo no es tan simple en la simplicidad.

Y constantemente se hará eco del dolor y la dificultad que implica para el lector el seguimiento de este desarraigo abrahámico. Así, por ejemplo, este pasaje (tal vez el más directo de todo el ciclo) (*Ibid.*, 831):

*«Oigo erra en la distancia que me separa de la palabra tierra. Leo, en vaciado, mi resistencia y mi sufrimiento», decía él.*

<sup>194</sup> (*Ibid.*, 256-257)

<sup>195</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 49)

<sup>196</sup> (*Ibid.*, 82)

### 2.1.2. Segundo modo de lectura: la «participación»

*El pensamiento intrigado se acerca a lo impensado, como los peces que tocan tierra.*

*En la evolución del pensamiento –como en la creación– ayer es la sombra de mañana, de la que surgirá la claridad...*

E. J.

En efecto, no sólo no puede pretender leerse una escritura fragmentaria haciéndola entrar en un «sistema» con reglas idénticas a las del *libro absoluto* si ella, precisamente –como termina aceptando Blanchot–, lo ha *abandonado* «a fin de hablar más lejos, de acuerdo con un lenguaje *totalmente otro*, no el lenguaje del todo, sino el del fragmento, de la pluralidad y de la separación»,<sup>197</sup> sino que, para permitirnos leerla en toda su radicalidad, debemos *participar* en ese «abandono»<sup>198</sup> y exigimos romper, nosotros mismos, con ese *libro absoluto* hacia el cual podríamos peligrosamente atraer a esta escritura; exigencia que la obra vuelve a manifestar, aún con más fuerza, de este modo:

*Lees. Te ligas a lo que se desliga –a lo que en tu ligazón te desliga.  
Eres un nudo de correspondencias.*

*...un nudo de inocencia, de astucia [...], de infinita fidelidad.*<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> (*El diálogo inconcluso*, 253) Los subrayados son nuestros.

<sup>198</sup> Tomamos el concepto de «participación» de Maurice Blanchot, quien, aceptando la violencia de su primera propuesta y anunciando una segunda vía de lectura (aún por interrogar) quiere subrayar, con él, la *ruptura* (con todo pensamiento totalitario) que debe ser llevada a cabo por el lector para *corresponder* a –y no *retener*– la efectuada por la escritura que quiere comentar: «La participación –el rompimiento– [...] tal es el primer saber [...]» (Cf. *Ibid.*, 260). Téngase en cuenta, además, que José Ángel Valente se apoya en este concepto para hablar sobre Jabès (Cf. «Sobre la unidad de la palabra escindida», 51).

<sup>199</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 23) Los subrayados son nuestros.

Ahora bien, el sentido de nuestra *participación* en este «abandono» no recae en la exigencia de que reemplacemos la continuidad a la que tiende nuestra escritura por una «fragmentariedad» que, al *corresponder* a la de esta obra, debería permitir que nos pronunciemos sin violencia sobre ella.<sup>200</sup> Y ello porque no se trata de sustituir un discurso sobre la totalidad de una obra o libro por una multiplicidad de pequeños discursos sobre pequeñas totalidades que los constituirían (y cuya reunión conformaría un discurso completo sobre la totalidad de este ciclo de la obra). Antes bien, de lo que se trata, precisamente, es de que al abandonar nosotros mismos ese *libro absoluto*, liberemos al fragmento de *cualquier riesgo* de sujeción a una totalidad: cosa que incluye salvarlo no sólo de ser concebido, *él mismo*, como totalidad (como pequeña totalidad acabada en sí misma), sino de considerarlo *parte-esclava* de una totalidad «más grande». Pues, como refiere Blanchot (caminando aún hacia la propuesta de una segunda vía de lectura): «El habla de fragmento ignora la suficiencia, no es suficiente, no se dice con miras a sí misma, no tiene como sentido su contenido. Pero tampoco se compone con los demás fragmentos para formar un pensamiento más completo, un conocimiento de conjunto».<sup>201</sup>

De este modo, totalidad no sería algo que podríamos oponer, así de simplemente, a fragmento, si insistimos en continuar concibiendo a éste como una pequeña totalidad o como parte-esclava de una totalidad «más grande» (cosa que tal vez hacíamos sin percatarnos de ello); rescatado, entonces, de esta *doble sujeción*, habría que oponer, más

---

<sup>200</sup> Blanchot nos previene: «retengamos bien que *no basta* con reemplazar continuo por discontinuo, plenitud por interrupción, concentración por dispersión, para *acercarnos* a la relación que pretendemos recibir de ese lenguaje distinto» (*El diálogo inconcluso*, 260). Los subrayados son nuestros.

<sup>201</sup> (*Ibid.*, 254) Por ello hemos hablado siempre en estas páginas, a propósito de la escritura del ciclo que estudiamos, de un *carácter fragmentario* («fragmentariedad») y no de una *fragmentación* (acción que remitiría a una totalidad rota). Son estas consideraciones las que llevan a Blanchot a definir los fragmentos como «destellos que no remiten a nada estallado», como aquellas palabras que *nunca* han sido parte de una totalidad porque han sido dichas *siempre* «fuera del todo», y concebidas *fuera* de toda concepción suya como pequeños todos (Cf. *Ibidem.*). Derrida concibe el fragmento exactamente de la misma manera al definirlo como aquellas palabras que se *obstinan* «más que en la fractura, en el inacabamiento. El inacabamiento marcado, la interrupción puntuada pero abierta» (Cf. *Las muertes de Roland Barthes*, 46).

bien, totalidad a apertura, movilidad, búsqueda, camino,<sup>202</sup> y concebir el fragmento como una «huella», un «rastros» en la *errancia* de esta escritura hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*.<sup>203</sup> *Danza, maravilla del movimiento* de la «Letra» sobre la «página abierta» del «desierto», *errancia* de la escritura cuyo «rastros» es el fragmento, que sólo podremos exponer en la medida en que, al participar *nosotros mismos* en el «*exilio*» (y sus consecuencias), no retengamos la salida de esta escritura. Pues: «La participación –el rompimiento– [...] tal es el primer saber, la experiencia oscura donde el *devenir* se descubre, en relación con lo discontinuo y como siendo el juego de éste».<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup> Poniendo de relieve la determinación *estática* de la totalidad con la que la escritura rompe para merecer su carácter fragmentario, Maurice Blanchot subraya que el fragmento no se opone a la totalidad por su extensión (siempre relativa, como la de una pretendida totalidad) sino sobre todo por su *dinámica*; por ello, su «rechazo del sistema» no indica tanto su relación con cierta dimensión como «su pertenencia a un pensamiento que sería el de la *Versuch* [prueba, ensayo] y del *Versucher* [el que prueba, el que ensaya, ensayista], y que está ligada a la *movilidad de la búsqueda*, al *pensamiento viajero* (el de un hombre que piensa andando y de acuerdo con la verdad del andar)» (*El diálogo inconcluso*, 253-254). Los últimos subrayados son nuestros.

<sup>203</sup> Así lo conciben, hablando *puntualmente* de esta obra, Maurice Blanchot, Jacques Derrida y Francisco Jarauta (Cf. «Rastros», 205; «Edmond Jabès y la cuestión del libro», 95, 98; «Jabès: la ausencia del libro», 15); y en ello siguen la reflexión propia de esta obra, pues en ella encontramos, referida al fragmento como señal de paso de la *errancia* de la escritura, la palabra «rastros» en al menos tres ocasiones (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 56; *El Libro de las Semejanzas*, 30, 71) y la palabra «huella» en al menos cuatro (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 152; *El Libro de las Semejanzas*, 32, 71). De esta última reproducimos a continuación las apariciones en *El Libro de las Preguntas*:

Yukel: Una página en blanco es una proliferación de pasos a punto de encontrar sus huellas. Una existencia es un interrogante de signos. [...]

Las palabras son ventanas, puertas entreabiertas en el espacio; las adivino por la presión de nuestras manos sobre ellas, por las huellas que dejan.

<sup>204</sup> (*El diálogo inconcluso*, 260)

Por tanto –debemos empezar a señalar las consecuencias de nuestra *participación* en este «abandono»–, así como a Abraham se le exige, para corresponder al llamado de Dios y encaminarse hacia la «tierra prometida», no sólo su *ruptura* con «la tierra de los padres» y «de los afectos» sino, además, su «*abandono*» «de las *costumbres*» y «de los *hábitos* de la familia»,<sup>205</sup> así como a esta «raza salida del libro» se le exige, para permitirse la apertura a la *experiencia* de una *nueva idea de libro*, abandonar toda *costumbre* o *habito* de sentido (unitario, total, absoluto, cerrado) que pueda retenerla y condenar su «labor» a la repetición (*codificación*) de una Idea o significado en su «presencia eterna» e «inmóvil» (mantenemos la mayúscula de la palabra Idea para subrayar su carácter platónico),<sup>206</sup> del mismo modo se nos exige a los lectores, como primer gesto *efectivo* de nuestro «exilio», *romper* con todo sentido o concepción *heredada, habitual, convencional* de las palabras<sup>207</sup> para permitir nuestra apertura, no sólo a la experiencia de esa *nueva idea de libro*, sino a *toda experiencia por venir* (en general) *con la palabra*. Exigencia radical que la obra manifiesta de este modo:

*(En verdad, las relaciones con la escritura son complicadas. Las palabras son susceptibles y caprichosas; capaces, sin embargo, de generosidad y comprensión.*

---

<sup>205</sup> («Desierto, *ethos*, abandono», 192) Los subrayados son nuestros.

<sup>206</sup> A los mandatos represivos de la Idea-padre («ven aquí», «no hagas eso») (*El Libro de las Preguntas*, 184) la obra o pone, en la voz de Reb Sadie, el *destello* de un relato con claras resonancias abrahámicas (*Ibid.*, 375):

*«Olvidó a su padre y a su madre; olvidó su aldea y su país. Sucedió entonces algo extraño: el padre y la madre se convirtieron en una gran puerta abierta; la aldea y el país, en la eterna salida.»*

<sup>207</sup> Por *convención* entendemos aquello que Pierre Rottenberg (en su artículo «Lectura de códigos») considera como la *fijeza e inmovilidad* de un «código tradicional» (familiar, social o cultural): «el código reconocido por la mayoría y la idea hecha que esta mayoría se construye, no sólo de la “vida”, sino también de las “ideas” [...]» (*Teoría de conjunto*, 207).

*Necesitas, al entrar en contacto con ellas, cambiar por completo, olvidar lo que sabes por lo que vas a aprender.)*<sup>208</sup>

Ahora bien, tan lejano y difícil como pueda sonar, ¿no es acaso a este «olvido» al que nos hemos arrojado ya, una y otra vez, a lo largo de nuestras páginas, para corresponder al «exilio» de esta «Letra»? ¿No es ese «abandono» de las ideas *heredadas y convencionales* el que hemos empezado a señalar y a experimentar aquí cuando dejamos atrás esa idea («espontáneamente [...] *familiar, fraternalista*») que podíamos tener de *amistad* para abrimos a otra (una que nos permitiera pensar la *red*)? ¿No es este «olvido» el que ya hemos empezado a poner en práctica aquí al abandonar, igualmente, una idea de *soledad* (como «estado psicológico» de «aislamiento») para abrimos a otra (aquella de la «afirmación» *esencial* de una experiencia *de cara a la lengua*)? Y, ¿no es eso mismo lo que hemos hecho al abandonar una idea de *libro*, de *judáismo*, de *fascismo*, de *religión* e, incluso, de *literatura* para permitirnos ir hacia otras (*por concretar*)?

En efecto, sólo al encontrarnos de repente, *participando*, ya como desde siempre, en la *errancia* de esta escritura (en los desplazamientos de sentido que conlleva); sólo al encontrarnos, a nosotros mismos, recorriendo el *camino* de su «Letra» (vinculándonos a su

---

<sup>208</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 80) En la obra encontramos, además, todo un apartado dedicado al «olvido» (Cf «La lección del olvido», en el tercer volumen de *El Libro de las Preguntas*) y multiplicidad de menciones a éste (Cf. *Ibid.*, 34, 265, 298, 413, 580; *El Libro de las Semejanzas*, 103-106). Pero la exigencia de «olvido» es aún más radical si tenemos en cuenta que a la *esclavitud* de la «labor» de la «Letra»-«Judío» (*esterilidad* de la *repetición* «eterna» e «inmóvil» de un mismo sentido) esta obra opone no sólo la *fecundidad* de la apertura que nos permite el «olvido» (Cf. *Ibid.*, 103), sino, ante todo, la consideración del *olvido mismo* como la *única posibilidad* –la posibilidad *misma*– de *toda escucha* de la palabra de Dios, de todo llamado al «exilio», de todo llamado a la «libertad» y al movimiento de la «Letra» (*Ibid.*, 72, 106):

*Dios habla en el olvido. Su palabra es olvido. Ella es palabra de olvido y olvido de toda palabra.*

La escritura parte del olvido.

*movimiento*, siguiendo –al hacerlos nuestros– los «rastros» de su *danza*), podemos empezar a percibir, en toda su fuerza y radicalidad, la ruptura que tiene lugar en esta escritura con respecto a la *inmovilidad* en la que tanto *libro absoluto*, como *convenciones* y el primer modo de lectura (*fascismo lector*) mantendrían detenida su «Letra».<sup>209</sup> Ruptura que trae como consecuencia, para el lector que quiera ser *fiel* al *camino* de esta obra, no sólo esa necesidad de consagrarnos a una *actitud permanente de «abandono»* sino, en últimas, y a través de ella, la exigencia más determinante (ya intuida, pero esclarecida en toda su fuerza sólo hasta ahora) de «tratar la escritura como un *flujo* y no como un código».<sup>210</sup> exigencia que equivale a la segunda propuesta de lectura de Blanchot; propuesta según la cual lo que hay que hacer, finalmente, al percibir la dinámica de la escritura cuando rompe con la inmovilidad del *libro absoluto*, es *seguir* el «movimiento» de su *errancia*.<sup>211</sup>

Pero la aparente simplicidad de este enunciado no debe ocultar la dificultad que implica («Todo no es tan simple en la simplicidad»). Pues, si tenemos en cuenta –y así debemos

---

<sup>209</sup> Esta ruptura no sólo cobra forma (y sentido) en la *fragmentariedad*, *pluralidad* y «*dispersión*» de esta obra (en últimas, en la multiplicidad de elementos que constituyen la *errancia* de su escritura). Antes bien, es claro que estos elementos cobran toda su fuerza en la reflexión que los permite y los acompaña: reflexión por la cual a la concepción platónica de las Ideas (concepción según la cual la esencia de todo objeto y acción, en general, depende de la correspondencia con su Idea; Idea que, como ya subrayamos, es «*inmóvil*» y dispone de una «*presencia eterna*») esta obra opone los desplazamientos semánticos que la *errancia* solicita (el *movimiento* y la *transitoriedad* de los sentidos); oposición fácilmente perceptible en los siguientes versos (nótese la conjunción *danza formal-danza en la reflexión*) (*El Libro de las Preguntas*, 239):

*Yo bailo –Dios es mi Idea.*

Reb Karam

«¿Qué es una idea?  
Una bailarina. [...]»  
Reb Elamí

<sup>210</sup> (*Conversaciones*, 7) Los subrayados son nuestros.

<sup>211</sup> (Cf. *El diálogo inconcluso*, 276)

hacerlo— que es sobre el supuesto de la *inmovilidad* de la escritura sobre el cual se fundamentan, como señala Jacques Derrida, «todos los métodos occidentales de análisis, de explicación, de lectura o de interpretación»,<sup>212</sup> ¿no implica esto para nosotros la exigencia de llevar a cabo, al mismo tiempo que el «abandono» de ese *libro absoluto*, nuestra *ruptura* con esos «métodos occidentales de análisis» que le serían solidarios y bajo los cuales estaría peligrando la *errancia* de esta escritura, su «*exilio*», su *danza*, su «*flujo*»?<sup>213</sup>

---

<sup>212</sup> (Cf. *De la gramatología*, 60)

<sup>213</sup> La afirmación de Derrida debe ser inmediatamente matizada (al igual que sus consecuencias para el modo de concebir y practicar nuestra «labor»): ciertamente Derrida, como pensador occidental, no pretende un rechazo de *todo* método occidental de interpretación; lo que quiere, «simplemente», es poner en evidencia (para que tomemos distancia con respecto a ellos) que todo método que conciba la escritura como mera *transcripción* y *fijación*, revela, de repente, una «pertenencia histórico-metafísica» al encontrarse encerrado en la concepción platónica para la cual la escritura no es sino el «*significante del significante*» de una Idea a cuya representación estaría sometida toda «labor» de la «Letra» como mera «película exterior» de esa otra «película exterior» que sería el habla (y nos encontramos aquí, entonces, con el *fundamento* de la mimesis en general); concepción que trae como consecuencia, a su vez, la consideración de la lectura como la mera apropiación de esa Idea unitaria e «*inmóvil*» (trascendente) en su «*presencia eterna*». Presupuestos que, tras *más de dos mil años* de filosofía, pueden ser encontrados, a pesar de la ruptura romántica —y *ahí está el problema*—, no sólo en Hegel (Cf. *Enciclopedia*, § 459), sino en la base de ciencias como la lingüística y la etnología moderna (en las figuras de Saussure y Lévi-Strauss) y en el *estructuralismo* que nace de allí (Cf. *La escritura y la diferencia*, 9, 383-401; *De la gramatología*, 4, 40-95, 133-180). Son éstas las razones que nos han llevado a apoyarnos, por tanto —para ser fieles a la ruptura de esta obra—, en un grupo de críticos que, a pesar de encarnar durante un tiempo el centro del estructuralismo (Cf. *Historia del estructuralismo*, 312), representan firmemente, como observa Patrick Ffrench, la *percepción* de estos problemas y la *travesía* hacia el post-estructuralismo (Cf. *The Time of Theory. A History of Tel Quel*, 179-180). Es por esto mismo por lo que, para permitir su propuesta de una segunda vía de lectura, Blanchot sugiere (Cf. *El diálogo inconcluso*, 253, 264) que lo que deberíamos hacer es romper no sólo con ese *libro absoluto* sino, en definitiva, según la expresión de Michel Foucault, con la figura tutelar que lo permite: ese «Platón, padre excesivo y claudicante» («Theatrum Philosophicum», 9) y todas las concepciones y prohibiciones de su legado («toda esa herencia de la que nosotros, querámoslo o no, somos herederos») («Deconstrucción», 143-144). Nos encontramos, así, con la afirmación de Julia Kristeva según la cual, recogiendo las consideraciones anteriores, *todo* «discurso sobre la literatura se hace cómplice de esta ratio metafísica» *siempre* que conciba la lectura de una obra como la *simple apropiación* de aquella Idea que, subrayamos, «*independiente en su idealidad*», la «Letra» no haría otra cosa que representar (Cf. «Ideología del discurso sobre la literatura», 121).

Ciertamente, si es en el «abandono» del *libro absoluto* donde esta obra «reencuentra su singularidad absoluta», es allí, precisamente, «donde su texto exige otro tipo de lectura más fiel a su tipo de escritura»;<sup>214</sup> un tipo de lectura que no sólo considere la «fragmentariedad», la «dispersión» y el movimiento de esta «Letra», sino que se permita ser consecuente con aquella exigencia a la que, en últimas, conduce la «participación» del lector en este «abandono»: el «NECESARIO DESCENTRAMIENTO»<sup>215</sup> (para usar la expresión con que Sollers señala las consecuencias de *De la gramatología* para el pensamiento europeo) de *todo método occidental de análisis* cuyos supuestos (metafísicos) sobre la escritura ponen en peligro la percepción, por parte del lector, del «flujo», la *errancia*, la *danza* y el *movimiento* de la «Letra» de esta obra.<sup>216</sup>

---

<sup>214</sup> (*De la gramatología*, 27)

<sup>215</sup> (Cf. «Un paso sobre la luna», XIV)

<sup>216</sup> Es la «angustia» ante el peligro de que el lector ignore este llamado al «DESCENTRAMIENTO» (este llamado a *ligarse «a lo que se desliga»*), lo que la obra manifiesta en la voz de una «Letra»-«Judío» que, *deportada* a un campo de concentración (sometida a la «labor» de «repetición» –*codificación*– de una Idea «*inmóvil*» y «*eterna*»), hace un llamado al lector para que la ayude a ir hacia esa *nueva idea de libro*, pues en la que se encuentra (*El Libro de las Preguntas*, 385):

El libro es el laberinto. [...] No tienes ninguna posibilidad de escapar. Tienes que destruir la labor. No consigues decidirte a hacerlo. Advierto el lento pero firme crecer de tu angustia. Tapia tras tapia. ¿Al final quién te aguarda? –Nadie. ¿Quién te hojeará, te descifrará, te amará? –Nadie, sin duda. Estás solo en la noche; solo en el mundo. Tu soledad es la de la muerte. Un paso más. Alguien quizá venga, perfora el muro; halle, para ti, el camino. ¡Ay, nadie se ha de aventurar! [...].

Libro-laberinto («*cerrado*») cuyas calles son, también, *cerradas* (porque no permiten a la «Letra» su *camino* hacia esa *nueva idea de libro* en la que está llamada a morar) al concebir la escritura tal y como se hace dentro del *libro absoluto*, como simple *fijación* o *transcripción*, mera «tinta sobre una hoja de papel» (*Ibid.*, 43):

*(El callejón –sin salida– habría podido atravesar la ciudad si le hubieran dejado. Un muro le impedía el paso. [...] El callejón se debatía en un rectángulo de piedras como el libro en sus límites de tinta [...].)*

Así, pues, para llevarse a cabo, este descentramiento debe tener en cuenta en la obra no sólo el desafío que presenta toda «dispersión» y movilidad suya de sentidos, sino, además, y precisamente (siguiendo la afirmación del *Programa de Tel Quel*), su «referencia ocasional a otras culturas»<sup>217</sup> (en nuestro caso, la hebrea); referencia que debe tener en cuenta el vínculo de esta obra con los modos y concepciones de lectura y escritura provenientes de ella; vínculo cuya percepción por parte del lector depende, precisamente, de su *distancia* (nuestra *distancia*) con respecto a las concepciones puramente occidentales (eurocéntricas), y que, tal y como habíamos señalado, se encuentra en la relación de esta obra con el Talmud y la Cábala (siendo esto lo que estudiaremos en un momento).<sup>218</sup>

---

<sup>217</sup> (*Literatura, política y cambio*, 82; Cf. *De la gramatología*, 7, 22, 34-35)

<sup>218</sup> Es a esto a lo apuntan Paul Auster y Jacques Derrida cuando, aceptando ese «cierto judaísmo» de Jabès, señalan, sin embargo, como lo anunciamos en nuestra introducción, su *estrecho* vínculo *escritural* con el Talmud y la Cábala (Cf. «El libro de los muertos», 191; «Edmond Jabès y la cuestión del libro», 102), que son, precisamente, *métodos o conductas de lectura y escritura* (Cf. *El Talmud*, 9; *La cábala y la crítica*, 15, 48) por completo *ajenas* al «pensamiento occidental en la totalidad de su esencia», como subraya Harold Bloom con respecto a la Cábala cuando afirma: «La Cábala piensa [...] según modos que no le están permitidos a los metafísicos occidentales» (*Ibid.*, 48). Es por ello por lo que, además, siendo justamente ese pensamiento al que debemos aproximarnos aquí, nos apoyamos sobre todo en el *Tel Quel* post-estructuralista en general pero también tenemos en cuenta, sobre todo, su trabajo *Travesía de los signos* (Cf. *Anexo I*); libro cuyo objetivo reza, precisamente, del siguiente modo: «Abrir a la consideración del estudiante y del investigador en literatura francesa y occidental en general, concepciones del “lenguaje” y de la “literatura” producidas por las grandes civilizaciones que interpelan cada vez más a la nuestra: China, India, Islam, el Judaísmo» (*Travesía de los signos*, 5); objetivo para cuya consecución los participantes del volumen se preguntan: «Cuando la literatura [...] atraviesa las fronteras de las lenguas y de las ideologías tradicionales para inscribirse como un análisis permanente –interlingüístico, trans-religioso, inter-nacional– del sujeto hablante ¿no quedan las teorías más “modernas” (estructuralistas, poéticas, semiológicas) prisioneras de la racionalidad metafísica de Occidente? ¿Cómo reaccionar ante el academicismo de los “nuevos” estudios literarios o lingüísticos, si no se cuestiona el hecho de que están encerrados en un modo de pensar [...]?» (*Ibidem.*). Ante lo cual concluyen que, para permitirse realizar los estudios propuestos, lo que deben hacer es *abandonar* (o, al menos, si es posible, *producir la apertura* de) la prisión eurocéntrica de esa «ratio metafísica» para «verificar, siguiendo las huellas de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, su imposible ambición totalizadora» y «sugerir, en su lugar [en lugar de su concepción idealista de la escritura], la *pluralidad* de las actitudes de los hombres en los signos» (*Ibid.*, 5-6). Los subrayados son nuestros.

Ahora bien, tan *impensable* como pueda parecer, la distancia (la apertura) con respecto a dichas concepciones de lectura y de escritura (de escritura como simple *técnica de transcripción o fijación*, mera «película exterior» de una «película exterior», «*significante del significante*», «Letra»-esclava e inmóvil de una Idea regente; y de lectura como simple apropiación de esa Idea que la escritura, como «película exterior» de una «película exterior», estaría tan sólo representando) es algo que, según la interpretación derridiana (cuya puesta en *diálogo* con la obra de Jabès es lo que aquí nos interesa), puede percibirse ya en el mismo Hegel, en cuya obra (*a pesar* de la necesidad de *consumar* la determinación metafísica, es decir, filosófica, del pensamiento occidental en un *libro absoluto*, y a pesar del eurocentrismo que ello conlleva)<sup>219</sup> puede encontrarse *el llamado a sacar a la escritura de dicha sujeción*.

Por eso Derrida, siguiendo a Heidegger,<sup>220</sup> pero dando un paso más allá, no sólo nos habla de la solidez metafísica de más de dos mil años de pensamiento occidental («*La historia de la metafísica* [...] de Platón a Hegel»),<sup>221</sup> ni de la «pertenencia histórico-metafísica» que todo gesto (*aunque posterior*) puede revelar al concebir la escritura como mera «película exterior» de una «película exterior» (Saussure, Lévi-Strauss, etc.). Antes bien, *toda* la fuerza del pensamiento derridiano recae, aún más radicalmente, en la

---

<sup>219</sup> Sobre los supuestos metafísicos que impiden a Hegel la apreciación justa de pensamientos o culturas no europeas puede consultarse, en *Travesía de los signos*, el apartado que Julia Kristeva dedica a dichas negaciones/exclusiones (Cf. «Hegel, el Oriente y nosotros», en *Ibid.*, 31-33).

<sup>220</sup> En su conferencia de 1964 («El final de la filosofía y la tarea del pensar», origen de casi todas las palabras del *pensador* alemán que hemos citado aquí), Heidegger pone de relieve sus ideas de *filosofía* y *pensamiento* –ideas que, como se sabe, seguimos en este trabajo– subrayando, una vez más, que la historia del pensamiento occidental (de los griegos a Hegel) no es otra cosa que su caída en una *determinación* platónica (metafísica, filosófica) cuya «consumación» o «acabamiento» encontraríamos en Hegel; no siendo otra la tarea del pensamiento posterior que la exigencia de *fugarse* de dicha determinación. Por ello afirma: «La tarea del pensar consistiría, entonces, en el *abandono* del pensar anterior [la filosofía]» («El final de la filosofía y la tarea del pensar», 93). Los subrayados son nuestros.

<sup>221</sup> (*De la gramatología*, 7)

obligación –en la que se nos lleva a *participar* aquí– de trabajar por *sacar de dicha determinación tanto a la escritura como a todo pensamiento que quiera ser fiel a ella*.

En últimas, lo que en Heidegger se *anuncia* como «El final de la filosofía y la tarea del pensar», *empieza a cumplirse* en Derrida como «El fin del libro y el comienzo de la escritura», con la única diferencia de que para este pensador, a diferencia de aquél, el primer pilar para dichas *fugas* sería la obra de Hegel. Es por eso que Derrida puede afirmar: «Ya Hegel estaba prisionero de este juego. Por una parte, sin duda, *resumió* la totalidad de la filosofía [...]. Y es por las mismas razones que debió rebajar o subordinar la escritura»,<sup>222</sup> para afirmar luego:

*No obstante*, todo lo que Hegel ha *pensado* en este horizonte, vale decir todo *salvo* la escatología, puede ser releído como una meditación sobre la escritura. Hegel es también el pensador de la diferencia irreductible. Ha rehabilitado el pensamiento como memoria productora de signos. Y ha *reintroducido*, como trataremos de mostrar en otra parte, la *necesidad esencial* de la *huella escrita* en un discurso *filosófico* [...] que siempre creyó poder eximirse de ella: último filósofo del libro y primer pensador de la escritura.<sup>223</sup>

Así, pues, aclarada (gracias a la elucidación de su *diálogo* con Derrida) aquella idea de libro que esta obra abandona para *fundar* esta «raza salida del libro» y esa «experiencia donde la condición de la palabra se confunde con la condición judía», podemos afirmar que al citar las recién referidas palabras de *De la gramatología*, ella no está haciendo otra cosa que apuntando, mediante un *diálogo* con el pensamiento, no sólo a la *necesidad misma de ese diálogo*, sino a la exigencia de que el lector abandone ese *libro absoluto* (y sus

---

<sup>222</sup> (*De la gramatología*, 33)

<sup>223</sup> (*Ibid.*, 35) Los subrayados son nuestros. Derrida dedicará a esta *reintroducción* hegeliana de la escritura en el «discurso filosófico» el escrito «El pozo y la pirámide: introducción a la semiología de Hegel» (1968), incluido en *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1989).

concepciones de escritura y lectura) para procurar y *permitir* la *errancia* de la escritura: su *danza*, su *movimiento*, su «*exilio*», su «*abandono*» de toda determinación «histórico-metafísica» que la violenta (*inmovilice*) al concebirla como mera *técnica* de *fijación* (simple «película exterior» de una «película exterior», «Letra»-esclava del sentido *cerrado*, *unitario* e «*inmóvil*» de una Idea regente). Es por ello por lo que esta obra afirma (apelando y exigiendo a todo lector su ruptura con cualquier sistema totalitario):

La salvación del pueblo judío está en la ruptura, en la *solidaridad* en el *seno* de la ruptura.<sup>224</sup>

Pues toda experiencia de un lector que no se exiliara también de este *libro absoluto*, para perseguir la *fuga* de esta escritura, sería una experiencia «muerta *antes* de nacer»,<sup>225</sup> porque, precisamente (como lo hemos visto al subrayar el *desarraigo abrahámico* que *funda* a esta «raza salida del libro»), *todo nacimiento implica una partida*. De modo que todo lector que se resista a este «exilio» no podría sino hacerse eco de la triste afirmación que Reb Rimah se vio resignado a hacer cuando, percibiendo la distancia entre la palabra *danzante* de una obra que quería comentar y su palabra «*inmóvil*» de lector no exiliado, escribió:

*Tú eres el espacio de la poesía y yo el callejón sin salida.*<sup>226</sup>

Palabras a las que podemos oponer aquéllas que Reb Vayabot pronunció cuando, libre para pensar la historia de su pueblo (la historia de esa «raza salida del libro»), confirmó a un semejante lo *perdido* que estaba por no permitirse partir (*exiliarse*):

---

<sup>224</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 116) Los subrayados son nuestros.

<sup>225</sup> (*Del desierto al libro*, 18) Los subrayados son nuestros.

<sup>226</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 342)

«Tú estás entre tus paredes y en ninguna parte. Yo, en el desierto, estoy aquí.»<sup>227</sup>

Pero, ahora bien, claro, esta obra no exige dicho «abandono» tan sólo por su carácter fragmentario, ni tampoco solamente (y aquí debemos pensar *enérgicamente* en las palabras de Harold Bloom) al poner de manifiesto «un dentro/fuera [del «pensamiento occidental»] definido por la referencia ocasional a otras culturas»,<sup>228</sup> lo hace ya, precisamente, a través de su *diálogo* con un *pensador* cuya fuerza radica en la crítica que comporta a los fundamentos de la metafísica en general y a su concepción de la escritura como «Letra» muerta («*inmóvil*») en particular: Jacques Derrida.<sup>229</sup>

Es por ello por lo que (para terminar de esclarecer el *diálogo* entre Jabès y Derrida) debemos entender que cuando éste *habla* –en un libro– de «muerte del habla», «muerte del libro» y «muerte de la civilización del libro»,<sup>230</sup> antes que sentenciar –contradictoriamente– la desaparición *de* nuestra civilización, *del* libro o *de* la cultura, lo que quiere mostrar es la necesidad urgente del «abandono del libro» (*absoluto*), al igual que de su concepción del libro o el habla, que debe ser llevado a cabo *por parte* de nuestra civilización. Cosa evidente cuando notamos que, al estar estas tres sentencias *al mismo nivel*, podemos usar lo que de una de ellas se especifique<sup>231</sup> para iluminar a las otras, y decir que indudablemente «muerte del libro» o «muerte de la civilización del libro» son aquí metáforas: pues antes de hablar de su desaparición es preciso pensar en una nueva situación, en su subordinación

---

<sup>227</sup> (*Ibid.*, 407)

<sup>228</sup> (*Literatura, política y cambio*, 82)

<sup>229</sup> Escuchemos a Jacques Henric (a propósito de la necesidad de ese abandono por el cual trabaja Jacques Derrida): «Derrida mostró con todo rigor que toda concepción *representativa* de la escritura admite la existencia de un *significado trascendental* y, por tanto, se basa en presupuestos pertenecientes a un idealismo filosófico absoluto» (*Ibid.*, 60).

<sup>230</sup> (Cf. *De la gramatología*, 14)

<sup>231</sup> «Indudablemente, “muerte del habla” es aquí una metáfora: antes de hablar de desaparición es preciso pensar en una nueva situación del habla, en su subordinación dentro de una estructura de la que ya no será arconte» (*Ibidem.*).

dentro de un pensamiento en el que ni libro-objeto ni escritura se encuentren regidos por la idea *absoluta* a la que se les haría responder (idea según la cual la «buena escritura», como *dócil* «Letra»-esclava, simple «película exterior» de una «película exterior», debería ser *comprendida* «en el interior de una totalidad»), pues de lo que se trata, precisamente, es de liberar a la escritura de esta idea de libro (y de la del libro-mercancía) para permitirle ir hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*.<sup>232</sup>

Son éstas las razones que nos llevan a afirmar, junto con Sollers, que: «El libro no debe permanecer cogido en la trampa que se tiende a sí mismo», esa trampa que la metafísica occidental y la sociedad de consumo le habrían impuesto, «sino colocarse en un espacio que *sólo* le pertenece a él»;<sup>233</sup> *espacio propio* de la escritura que debemos empezar a señalar ahora (espacio de la «Letra» y, en un *movimiento semejante*, del *pensamiento del lector* que quiera ser *fiel* a ella) *totalmente*:

–Fuera del libro, donde las palabras [...], semejantes al polen de las últimas flores, *vagan* dispersadas por los vientos.

## 2.2. «La alianza»

Así el judío va hacia el judío después del éxodo.

E. J.

Asegurar el *diálogo* entre las obras de Edmond Jabès y Jacques Derrida nos ha exigido transitar un largo camino. Pero gracias a este *camino* (camino comprendido y requerido por la obra que estudiamos mediante una *cita* neurálgica de *De la gramatología* cuyo sentido y

---

<sup>232</sup> Esto nos aclara directamente las palabras con las que Jabès abre su «Carta a Jacques Derrida sobre la cuestión del libro» (una cita del mismo autor de *De la gramatología*): «... He intentado regularmente volver a poner en escena la filosofía, en una escena que ella no gobierne» (Cit. en *El Libro de los Márgenes I*, 37).

<sup>233</sup> (Cit. en *Teoría de conjunto*, 46) Los subrayados son nuestros.

trasfondo había que aclarar) hemos podido descubrir aquella idea de libro (*libro absoluto*) que esta obra abandona para *fundar* esa «experiencia donde la condición de la palabra se confunde con la condición judía»; gracias a este *camino* podemos explicar que el término «deconstrucción» (*deconstruction*) aparezca en al menos tres de los libros pertenecientes a –o directamente relacionados con– el ciclo que estudiamos;<sup>234</sup> y gracias a este *camino* podemos comprender que es en dirección a dicha idea de libro (*libro absoluto*) con respecto a la cual este término actúa.<sup>235</sup> De modo que, a pesar de lo extenso que ha tenido que ser, podemos afirmar junto con Yukel, y *sin temor alguno*, que:

---

<sup>234</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 799; *El Libro de los Márgenes I*, 43; *Del desierto al libro*, 130).

<sup>235</sup> En escritos posteriores a *De la gramatología*, Derrida explica que «empleó el término “deconstrucción”, término poco usual en francés, para retomar en cierto modo, dentro de su pensamiento, las nociones heideggereanas de la “*Destruktion*” de la historia de la onto-teología [base constituyente de la metafísica] (que hay que entender no ya como mera destrucción, sino como “des-estructuración para destacar algunas etapas estructurales dentro del sistema”) y de la “*Abbau*” (operación consistente en “deshacer una edificación para ver cómo está constituida o desconstituida”). [...] La deconstrucción trabaja, pues, [...] como una especie de *palanca de intervención activa*, estratégica y singular, que afecta a [o, como escribe a veces Derrida, “solicita”, esto es, conmueve como un todo, hace temblar en su *totalidad*] la gran arquitectura de la tradición cultural de Occidente (toda esa herencia de la que nosotros, querámoslo o no, somos herederos), en aquellos lugares en que ésta se considera más sólida, en aquéllos en los que, por consiguiente, opone mayor resistencia: *sus códigos, sus normas, sus modelos, sus valores*» («Deconstrucción», 143-144). Los últimos subrayados son nuestros. La obra es puntual al referirse a la idea de *libro absoluto* (téngase en cuenta lo que se ha dicho sobre la «*Abbau*») (*Del desierto al libro*, 130):

Deconstruir el libro es, en efecto, recobrar las primeras palabras, las que, página a página, han creado el libro.

Subrayemos, además, que la aparición de este término en *El Libro de las Preguntas* es provocada por la siguiente mención a la idea de *libro absoluto* en la que se critica su esclavitud-codificación de la «Letra», diciendo de ella que no puede sino provocar (*El Libro de las Preguntas*, 799):

...un libro cuyas palabras habría que abolir para devolverlo a su pluralidad blanca [...].

Era necesaria esa noche como era necesario ese *camino*.<sup>236</sup>

Sin embargo, como ya sugeríamos al hacer nuestras las palabras de Matthew Del Nevo,<sup>237</sup> este camino no tenía por propósito explicar tanto ese *diálogo* puntual con Derrida, como lo que implica; tanto ese cruce particular de la *red*, como lo que supone transitarlo: el hecho (al haber seguido *fielmente* la ruptura con el *libro absoluto* que funda la *errancia* de esta obra) de haber quedado «judaizados para siempre».<sup>238</sup> Pues, ¿no hemos dicho que, por no ser el judaísmo de esta obra un judaísmo estricto u ortodoxo sino un «cierto judaísmo», su escritura no venía determinada por su pertenencia estricta a esa religión sino por aquella experiencia de «abandono» y de *errancia* de la palabra que confirmaba, antes que ese judaísmo, las inquietudes propias de una escritura? Así, pues, estando *definido* el judaísmo de esta obra por ese desarraigo abrahámico del *libro absoluto* que determina, antes que su pertenencia a la religión judía, su «dispersión» formal y sus desplazamientos semánticos (su «abandono» de todo sentido *unitario*, *cerrado*, «*inmóvil*» y *eterno*), ¿no podemos afirmar –al ser esos mismos elementos los que han guiado y definido *aquí* nuestra

---

<sup>236</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 60) El subrayado es nuestro. Téngase en cuenta que mantenemos estas palabras en su contexto: un *diálogo* de Yukel con los rabinos en el que éstos le preguntan por el camino que el judío debe transitar para alcanzar la «tierra prometida» (siendo parte de la respuesta la afirmación –arriba citada– de la *necesidad* de ese camino a pesar de toda dificultad) (*Ibid.*, 59):

Yukel, ¿cuántas páginas por vivir, por morir te separan de ti, del libro abandonado al libro?

<sup>237</sup> «My discussion of Jabès in this article is intended for general understanding of his writing, yet I will keep his *Letter* at the center of my focus. This is not because my arguments depend on a direct logical relation to the *Letter* but because by means of the *Letter* I can conveniently bring into view something of the essential stance of Jabès» («Edmond Jabès and Kabbalism after God», 407).

<sup>238</sup> (Cf. *En torno a un esfuerzo de memoria*) Tomamos esta expresión del libro de Dionys Mascolo que, partiendo de una concepción de la *amistad* semejante a la que hemos puntualizado aquí (Cf. *Ibid.*, 17-18), constituye una reflexión sobre la experiencia *recibida* por él –y por otros como Marguerite Duras– *del relato* de Robert Antelme sobre su experiencia como deportado a un campo de concentración nazi (Cf. *La especie humana*).

experiencia de esta obra— que a través de ellos podemos descubrir también, ahora, en nosotros mismos, un «cierto judaísmo» que habría comenzado desde el momento mismo en el que escuchamos ese llamado en el que se nos decía:

«Te llegó la vez de emprender el camino del exilio. [...]»?<sup>239</sup>

Efectivamente, no es otra cosa lo que esta obra pretende cuando sugiere, para *legitimar* que hemos quedado «*judaizados para siempre*», una cierta *circuncisión lectora*:<sup>240</sup> «herida» que en adelante tendremos que llevar como símbolo de nuestra *fidelidad* al «abandono del libro» (*absoluto*), es decir, en últimas, como señal de nuestra *ruptura* con aquel «padre excesivo y claudicante» y todas las concepciones de su legado («toda esa herencia de la que nosotros, querámoslo o no, somos herederos»); «herida» a partir de la cual podemos comenzar a entender, *finalmente*, ese llamado alrededor del cual hemos convocado todo el trabajo de las presentes páginas:

---

<sup>239</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 412)

<sup>240</sup> Recordemos que como símbolo del desarraigo de Abraham que permitió su alianza con Dios, se estableció, para el naciente pueblo judío, una *marca de sangre* (la práctica de la circuncisión) (Cf. Gen 17, 10-12; *Judaísmo*, 34). Pues bien, la obra se refiere a esta «herida» no sólo mencionándola en la página ya señalada (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 77), ni en un apartado que dedica a «*La alianza*» (Cf. *Ibíd.*, 379-383), sino brindándola al lector para bautizar y consagrar su «labor» —ya desde la tercera página de *El Libro de las Preguntas*— como *fiel* a los pasos de esta «Letra», de una manera que no podía sino permanecer enigmática («*invisible*») hasta que no experimentáramos el *desarraigo* que implica la lectura de su «Letra», esa exigencia de «participación» en el «*exilio*» a la que nos ha llevado esta escritura (*Ibíd.*, 29):

*Señala con una marca roja la primera página del libro, pues la herida es invisible en su comienzo.*

Reb Alcé

Oh tú que no eres judío –Yo lo era tan poco. Lo soy– te introduzco en mis dominios; oh tú que no eres escritor –Yo lo era tan poco. Lo soy– te hago don de mis libros; oh tú que *eres judío* y tal vez escritor.<sup>241</sup>

Pasaje a partir del cual –aunque pueda ser interpretado biográficamente (recordemos el *golpe de memoria* que detallamos en nuestra introducción)– lo que se sigue confirmando *una y otra vez* es, precisamente, ese «cierto judaísmo» de esta escritura. Pues, ¿no afirma Jabès que su salida de Egipto ratificó, antes que su pertenencia estricta a una tradición de la que se sentía «destinado a quedar al margen», sus inquietudes de escritor que ese pueblo venía a testimoniar como prueba viviente de la *errancia*? Y, aún más rotundamente, ¿no es eso lo que hemos hecho evidente aquí al subrayar –junto con Auster, Cohen y Derrida– que el exilio que lo lleva a indagar en esa tradición que ignoraba no lo conduce, sin embargo, a escribir *piyyutim* (es decir, a regir su escritura por los principios estrictos de la religión judía) sino, antes bien, a indagar por un espacio en el que la escritura –rechazando ser contenida– fundamenta una experiencia con la palabra *más abarcadora* (tan abarcadora que ella misma contendría la experiencia de la raza judía hasta tal punto que «no se sabría decir si su *sujeto* es el Judío o la misma Letra» porque la experiencia de esta raza no terminaría siendo otra cosa que un ejemplo de la *errancia* de la escritura)?

Precisamente, si es en el «abandono del libro» (*absoluto*) donde esta obra nos descubre esa «experiencia donde la condición de la palabra se confunde con la condición judía», es allí mismo donde (alejándonos de esa experiencia donde la condición de la lectura –si se practica como un intento de *concentración* de la pluralidad de una escritura bajo la autoridad de una *Idea única*– se confunde con el imperativo fascista) descubrimos esa experiencia donde la condición del «lector», al haber abandonado ese *libro absoluto* (y las concepciones de escritura y lectura de su legado), se confunde, más bien, con la condición judía llevándonos a aceptar, a un mismo tiempo, no sólo el hecho de haber sido designados

---

<sup>241</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 68)

con un nuevo *nombre*,<sup>242</sup> sino, además, aquellas palabras de Reb Armel que lo confirman y que, a partir de ahora, deben convertirse en nuestra *consigna* si queremos garantizar y dar testimonio de la *errancia* de esta «Letra» (recordemos que «*El libro de las preguntas* es el libro de la memoria»):

*No olvides nunca que eres el núcleo de una ruptura.*<sup>243</sup>

Ahora bien, aparte de los elementos ya señalados (la percepción de la idea de libro por abandonar, la fundación de la identidad judaísmo-escritura en ese «abandono», y la *judaización* del lector al procurar la apertura y el ingreso de su «labor» en una actitud de *ruptura* con respecto al *libro absoluto* –y las concepciones de escritura y lectura que le son deudas– para poder perseguir la *errancia* de esta «Letra»), debemos hacer ver que el

---

<sup>242</sup> Al hablar sobre el «*exilio*» de su «Letra», la obra dice, finalmente, sobre el consecuente «*exilio*» del lector que quiere seguirla (*El Libro de las Semejanzas*, 70, 119):

Una multitud de humanos, ajenos a su estado, a su labor; ajenos a sus pasos, al adoquinado de la ciudad; ligados todavía a la tierra envuelta en brumas; ¿cómo llamarlos sino con un nombre global que los unce, sujetos por un mismo hierro, a un gran fuego de duelo?

Así el judío va hacia el judío después del éxodo.

Nombramiento que la obra resalta *una y otra vez* al apelar al lector («oh tú que *eres judío*») sentenciando –los segundos subrayados son nuestros– (*El Libro de las Preguntas*, 246, 31):

*Yukel*: Una vez nombrado, el judío es tributario de su nombre *hasta tal punto* que ya no logra deshacerse de él.

«Te he dado mi nombre [...] y es un camino sin salida.»

(*Diario de Yukel*)

<sup>243</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 130)

camino recién transitado era necesario porque gracias a él podemos percibir, ahora, todavía algo más: el carácter específico de la *red* de *amistades* de esta obra; carácter específico que nos permite hablar también, en estas escrituras, de una «cierta alianza» (o, incluso, de la *red* misma como el espacio privilegiado de la «alianza»). Pues dentro del espacio total de las obras en su lengua, esta obra parece constituir su *red* convocando, con exclusividad, a escrituras cuya *consigna* parece radicar, también, en la *ruptura* que comportan con respecto al *libro absoluto*.

### 2.2.1. La red

De ese modo, me purifiqué... en el fuego de su amistad.

E. J.

En efecto, el camino recorrido hasta este momento no sólo nos permite descubrir el *diálogo* entre las obras de Jabès y Derrida (la *cita* de *De la gramatología* y las apariciones del término «*deconstrucción*» en la obra que estudiamos) como apoyo constitutivo del «abandono del libro» (*absoluto*), sino que nos revela a la *red* misma (en su totalidad) como apoyo constitutivo de ese «abandono».<sup>244</sup> Pues, ciertamente, si recordamos que la *red* es ese espacio de *amistad* del cual la *cita* es la forma *privilegiada* de revelarlo, ¿no entendemos de este modo por qué la *red* excluye las obras más significativas de la metafísica (Platón y Hegel: a los que sólo *alude* en la «Carta a Jacques Derrida» y que *nunca* se encuentran

---

<sup>244</sup> Es en este sentido purificador (purificador de toda Idea-padre-rey-caudillo que impida la «alianza» del «Judío»-«Letra» con Dios y, como consecuencia de ello, también su *camino* hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*) en el que pueden entenderse estas palabras que Jabès dirige a Derrida en la «Carta»: «Su “deconstrucción” no sería aquí más que la propagación de innumerables hogueras a cuya extensión contribuyen sus filósofos, sus pensadores, sus escritores favoritos devueltos a sus escritos: “Valéry nos recuerda que la filosofía se escribe.” Platón, para quien la escritura es, al mismo tiempo, “medicina” y “veneno”, “remedio-veneno”, la considera sospechosa, pero dicha sospecha se escribe» (*El Libro de los Márgenes I*, 44-45).

*citados* ni en la «Carta» ni en parte alguna de la obra) y está sobre todo constituida (dentro, pero *numerosas y repetidas* veces fuera de esta «Carta», a través de *citas y alusiones* en *toda* la extensión del ciclo que estudiamos) por obras cuya potencia reside, como habíamos anunciado, en la crítica (o, precisamente, en la *ruptura*) que comportan a los fundamentos de la metafísica en general y a su concepción de la escritura como «Letra» «*inmóvil*» en particular: no sólo Heidegger y Derrida sino, además, Nietzsche,<sup>245</sup> Husserl, Freud<sup>246</sup> y Bataille,<sup>247</sup> entre otros?

Esto no implica en la obra, sin embargo, un deseo de hacerse pasar por (o de intervenir desde adentro de la) *filosofía*, sino, precisamente, una llamada al *pensamiento* del lector para que: 1) al percibir el *diálogo* llevado a cabo por esta obra con géneros tan diversos como los que convoca (filosofía, psicoanálisis, crítica literaria, poesía, ensayo, etc.), nos liberemos de una idea según la cual lo fundamental en aquello que llamamos *literatura* debería ser, así de simplemente, la formación de una «ficción» (y nos lancemos a pensar, entonces, una idea según la cual lo fundamental en la literatura sería, más bien, una experiencia de cara a la *totalidad de la lengua*), y para que: 2) al percibir la violencia de la prisión del *libro absoluto*, nos liberemos –y liberemos a la obra– de dicho totalitarismo (lanzándonos a pensar una experiencia de *errancia* de la escritura); llamada que podemos

---

<sup>245</sup> La crítica de Nietzsche que tiene lugar cuando define su *pensamiento* como «platonismo al revés» (Cit. en «El final de la filosofía y la tarea del pensar», 79) lo lleva –por vías similares, aunque más radicales que las que hemos señalado aquí– a negar el componente metafísico de su escritura, sentenciando, *en un libro* (precisamente, de *poemas*), esa liberación total de la escritura que tiene lugar cuando *grita*: «Esto no es un libro» (*Poemas*, 63).

<sup>246</sup> (Cf. «Freud y la escena de la escritura», en *La escritura y la diferencia*) En Jabès, sin embargo, las *citas* o *alusiones* (aparte de la de la «Carta») (Cf. *El Libro de los Márgenes I*, 45) no convocan directamente a Freud sino, más bien, a figuras como Adolfo Fernández-Zoila (Cf. *Del desierto al libro*, 63).

<sup>247</sup> Heidegger sentenció en 1955: «Georges Bataille es hoy la mejor cabeza *pensante* francesa» (Cit. en *Lo que entiendo por soberanía*, 49) Los subrayados son nuestros. Y Michel Foucault afirmó en 1970: «Le debemos a Bataille una gran parte del momento en que nos encontramos; pero lo que aún queda por hacer, por *pensar* y por decir, esto sin duda también se lo deberemos, y se lo deberemos todavía por mucho tiempo» (Cit. en «La heredad del silencio», 48) Los subrayados son nuestros.

encontrar, también, en escrituras *amigas* de la *red* como las de Stéphane Mallarmé<sup>248</sup> y Lautréamont<sup>249</sup> o, más cerca de nosotros, en la de Antonin Artaud;<sup>250</sup> llamada en la que –del mismo modo como esta escritura nos descubre que no sólo *alude* al judaísmo sino que *dispone*, ella misma, de un *carácter migratorio*– la *red* se descubre no sólo como un espacio que *convoca* a esos pensamientos como *apoyos constitutivos* del «abandono del libro» (*absoluto*), sino como «una organización polimodal y no representativa» que –al convocarlos *mediante la escritura*– demuestra ser y *ejercer*, ella misma, «un pensamiento del *texto*»<sup>251</sup> (y no de la Idea); un pensamiento que, de este modo –como afirmábamos junto con Foucault en nuestra introducción–, «se constituye en red, en una red en la cual ya no juegan ningún papel la verdad de la palabra ni la serie de la historia, en la cual el único *a priori* es el lenguaje»: un lenguaje libre y *errante* purificado de todo *absolutismo*; un lenguaje en cuyo movimiento se nos invita a *participar*.

---

<sup>248</sup> Recordándonos la experiencia del Libro de Mallarmé como «semejante y al mismo tiempo contraria» a la del *libro absoluto* hegeliano, Maurice Blanchot nos dice: «Lo absoluto del libro es [...] el aislamiento de una posibilidad que pretende no tener origen en ninguna otra anterioridad. Absoluto que después tenderá, con los románticos (Novalis), luego más rigurosamente en Hegel y después, más radicalmente, *pero de distinta manera*, en Mallarmé, a afirmarse como la totalidad de las relaciones», pero no ya como una totalidad «envuelta» en un libro que *debería responder a una Idea* sino como una «Obra» en la que «se realizaría [...] el lenguaje, *cerrado sobre su propia* afirmación y desde ese instante *disperso*» («La ausencia de libro», 26) Los subrayados son nuestros. Sobre la obra de Mallarmé «como una acción productiva y crítica con respecto a la simbólica [...] del fin del libro» puede consultarse, además, «Literatura y totalidad» en *La escritura y la experiencia de los límites*.

<sup>249</sup> Sobre la escritura de Lautréamont como una «*red* ondeante y negativa», como un «ataque masivo» a «la lógica parlante de la representación» puede consultarse «La ciencia de Lautréamont» en *La escritura y la experiencia de los límites*.

<sup>250</sup> «En todos sus escritos, desde el principio hasta el fin de la trayectoria estriada de su vida, no hay ninguna palabra que Artaud haya pronunciado más frecuentemente y con más obstinación y fuerza que la palabra *pensamiento*. [...] lejos del “pus de seres decantados de la ontología”» (*La escritura y la experiencia de los límites*, 101). Las últimas palabras son, claro, una cita de Artaud. Las *citas* o *alusiones* al autor de *El ombligo de los Limbos* (1925) son, sin embargo, pocas –aunque nada insignificantes– en la obra de Jabès (Cf. *El Libro de los Márgenes I*, 45; *El Libro de las Semejanzas*, 40, 45, 133; *Del desierto al libro*, 130-131).

<sup>251</sup> (Cit. en *La diseminación*, 268)

Ahora bien, el «abandono» y el «DESCENTRAMIENTO» más evidentes con respecto al *libro absoluto* (con respecto al «pensamiento occidental en la totalidad de su esencia», y a las concepciones de escritura y de lectura que permite), no se encuentra únicamente en la «alianza» de esta *red* sino, claro, sobre todo en su relación con uno de los principales libros constituyentes de la identidad y la tradición del pueblo judío (después de la *Torá*): un *libro sagrado* al que debemos *fidelidad* ahora que hemos sido «judaizados para siempre» («oh tú que eres judío»); un *libro sagrado* para el cual la escritura *nunca* es considerada simple transcripción pasiva de una Idea «eterna» (única e inmóvil) que de este modo se ofrecería *luego*, igual de pasiva y fijamente, a su apropiación por parte del lector (recuérdese aquella ideología de la lectura que Julia Kristeva señala como cómplice de la «ratio metafísica» occidental: ideología según la cual la lectura de una obra no constaría de otra cosa que de la apropiación de aquella Idea única y siempre idéntica que, según se piensa, la escritura no haría otra cosa que *traspasar* y fijar desde su «idealidad»); un *libro sagrado* para el cual la escritura es más bien, *siempre*, y ya en sí misma, acto de interpretación (es decir, de multiplicación de las ideas) y que, por tanto, al hacernos *imposible* resumir la extensión y el despliegue de su trabajo (de multiplicación) poniéndolo bajo el cobijo de una Idea única e inmóvil que habría que apropiarse y reportar para darlo por leído, demuestra ser un libro *por completo ajeno* al «pensamiento occidental en la totalidad de su esencia» (y a las concepciones de lectura y escritura que permite), siendo su relación con la obra de Edmond Jabès lo que ahora debemos estudiar: el Talmud.

Y es que, en efecto, ¿cómo pretender acercarnos a los diálogos de esta obra de otro modo que rompiendo, *nosotros mismos*, con toda concepción de la escritura como *simple* técnica transcriptor de una *Idea única e inmóvil* (que habría que apropiarse y reportar para darla por *leída*), si estos diálogos siguen claramente, como trataremos de mostrar a continuación, un proceder talmúdico de continua ruptura e incesante interpretación que *imposibilita* cualquier tipo de unificación o totalización (cualquier tipo de lectura cómplice de una «ratio metafísica»)?



### 2.2.2. El Talmud

–Brillo como los diálogos de los candelabros de siete brazos que en la sinagoga se elevan a cada lado del cofre donde están guardados los pergaminos de la Ley, de quienes un poeta ha dicho que, una vez desenrollados, son las playas del reino de Dios.

E. J.

En efecto, esta obra no sólo presenta un desafío para todos los métodos occidentales de lectura (basados en presupuestos totalitarios e idealistas) debido al carácter fragmentario y disperso de su escritura (y a causa, también, de la multiplicidad de formas que este carácter reviste: aforismos, diálogos, canciones, comentarios, relatos, cartas, etc.), sino, además, por el *vínculo* que presenta, particularmente en una de estas formas (con toda seguridad la más presente en ella: el *diálogo*), con el procedimiento y las concepciones de escritura y lectura (de escritura *como* lectura) seguidos por aquel *libro* que constituye uno de los principales *fundamentos* de la cultura y el pueblo hebreos (judíos) después de la Torá: el Talmud,<sup>252</sup> *libro* a cuyo estudio nos debemos dedicar ahora poniendo de relieve las ideas de escritura y lectura (de escritura *como* lectura) que sostiene, pues, tal y como lo afirman los rabinos (que no son otra cosa que *guías espirituales* del pueblo judío),<sup>253</sup> son estas ideas las que, como judíos («oh tú que eres judío»), estamos llamados a *guardar*; son estas ideas las que, como judíos, estamos obligados a *respetar*; son éstas las ideas a las que, como judíos, nos debemos *vincular* si queremos brindar un testimonio cierto de haber quedado «judaizados para siempre» (si queremos brindar un testimonio cierto de haber logrado romper, atentos al *llamado* de Dios, con el *libro absoluto* y con las concepciones de lectura y escritura que sostiene, para permitirnos emprender, siendo fieles a las exigencias de la «alianza», nuestro

---

<sup>252</sup> Escuchemos a Julio Trebolle: «El Talmud recoge básicamente la Torá [Ley] oral, cuya importancia e influjo son comparables a los de la Torá [Ley] escrita. [...] ha tenido un influjo decisivo en la cultura judía, sobre todo en lo que respecta al desarrollo del razonamiento abstracto y del método dialógico» (*La experiencia de Israel: profetismo y utopía*, 49-50).

<sup>253</sup> (Cf. *Judaísmo*, 117)

camino hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*).<sup>254</sup> Pues, ciertamente, tal y como afirma Reb Idrash (dirigiéndose a un «Judío» que se lamenta de ser esclavizado al interior del *libro absoluto*; un «Judío»-«Letra» que se lamenta de dicho sometimiento pero que no se permite atender al *llamado* ni a la «alianza» con Dios para emprender, libre de todo absolutismo, su camino hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*):

*¿Cómo puedes esperar ser libre si no estás vinculado con toda tu sangre  
a tu Dios y al hombre?*<sup>255</sup>

Así, pues, teniendo en cuenta la profundidad de este vínculo (al que debemos ser *fieles*), pero teniendo presente, además, y a un mismo tiempo, que lo que nos interesa aquí no es una apropiación ortodoxa ni un resultado legal,<sup>256</sup> sino un procedimiento y una concepción escriturales (pues, a pesar de todo, el judaísmo, tal y como se pone en juego en esta obra, no es un judaísmo estricto u ortodoxo, sino un «cierto judaísmo»), lo que debemos hacer ahora es poner de relieve la *diferencia radical* que existe entre las concepciones de lectura y escritura del Talmud (*libro sagrado* para el cual la escritura es, ya desde siempre, y en sí misma, acto incesante de interpretación) y las concepciones de lectura y escritura del *libro absoluto* (libro al interior del cual la escritura es considerada simple hija-esclava de una

---

<sup>254</sup> Poniendo de relieve este *carácter fundamental* del Talmud para la vida y la experiencia del pueblo judío, –carácter fundamental al que *cada uno* de nosotros («oh tú que eres judío») debe fidelidad, y que se hace evidente cuando percibimos que, tras más de 1800 años, los jóvenes son instruidos pronto, *aún hoy*, en la lectura del Talmud como un *paso necesario* en su formación (Cf. *Ibid.*, 18)–, César Vidal afirma: «Talmud es una palabra que, literalmente, significa □estudio□. Con ella se designa un *libro sagrado* –para muchos judíos ortodoxos incluso inspirado– que recoge el conjunto oficial de la *tradición* y la *interpretación* del judaísmo. [...] durante siglos ha constituido el principal signo de *identidad* del judaísmo y la *base real de su fe y conducta*» (*El Talmud*, 9). Los subrayados son nuestros.

<sup>255</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 131)

<sup>256</sup> El Talmud es, propiamente hablando, un libro tanto «jurídico» como «religioso» (Cf. *El Talmud*, 23), pues su propósito no es otro que el de «establecer legalmente las relaciones entre el hombre y su Creador, entre el hombre y su comunidad, entre el hombre y su prójimo, y en los deberes consigo mismo, como judío» (*Fuentes judías. Leyendas del Talmud y del Midrash*, 13).

Idea fija e inmóvil que ella no tiene otra cosa que *traspasar* y cuya apropiación limpia y *siempre idéntica* sería lo que constituiría la lectura); pues sólo de esta manera podremos llegar a percibir, en un segundo momento, de qué manera aquellas ideas de lectura y de escritura provenientes del Talmud (o presentes también en él) son las que esta obra pone en práctica, con particular énfasis, en una de sus formas (con toda seguridad la más presente en el ciclo que aquí estudiamos): el *diálogo* (rabínico). Un breve examen de los motivos que provocaron la escritura y constitución del Talmud (del *fondo histórico y cultural* que motivó su aparición; fondo con el cual, como mostraremos a continuación, se relaciona de tan diversas formas esta obra) nos revelará pronto el carácter de este libro (las ideas de escritura y de lectura en las que tiene lugar: de escritura *como* lectura, como acto de interpretación) y nos permitirá diferenciarlo, rápidamente, del carácter cerrado del *libro absoluto* (de las ideas de escritura y lectura que este libro sostiene).

### 2.2.2.1. El libro inconcluso

«¿Qué pueblo hay más desnudo que el pueblo de Israel?...»

E. J.

La historia y la experiencia del pueblo judío están marcadas, desde su comienzo, por un período de *más de ochocientos años* (721 a. C.-135 d. C.) a lo largo de los cuales sufrirán, *uno tras otro*, el dominio continuo de un gran número de pueblos (extranjeros) que habrán de expulsarlos, *una y otra vez*, de su tierra.<sup>257</sup> De este modo, al primer eslabón en la cadena de violencia iniciada por el devastador final del período de los Reinos Divididos (722 a. C.),<sup>258</sup> seguirá el dominio de Babilonia sobre el reino del sur (586 a. C.); reino que, además

---

<sup>257</sup> (Cf. *Judaísmo*, 36-46)

<sup>258</sup> Se llama así al período (930-722 a. C.) durante el cual, luego de su establecimiento en Canaán, «las Diez Tribus del Norte se separaron de las Dos del Sur y establecieron su propio reino»; reino que fue destruido años luego, *en su totalidad*, por el pueblo asirio (Cf. *Ibid.*, 36). El ciclo que aquí estudiamos se refiere a este acontecimiento en al menos una ocasión (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 218).

de ser expulsado de su tierra, tendrá que sufrir un acto de violencia cuya significación e impacto serán de *total devastación* para la integridad de su espíritu: la destrucción de uno de los pilares más importantes de su vida, la destrucción de uno de los cimientos más básicos de su religión, la destrucción de una de las bases más elementales de su relación con Dios: el Templo de Jerusalén,<sup>259</sup> Templo cuya reconstrucción se logra emprender, sin embargo, con relativa prontitud (aunque no sin una cantidad inmensa de problemas y penas), bajo el liderazgo de Zorobabel (descendiente de David) y del profeta Ageo, y tras cuyo levantamiento (538 a. C.) se convierte, claro, en «símbolo [...] de la restauración nacional».<sup>260</sup>

Esta reconstrucción, sin embargo, no termina con el dolor del pueblo judío: aquella restauración nacional no tardará en desmoronarse cayendo de nuevo, *uno tras otro*, bajo el dominio de un gran número de pueblos. De este modo, luego del dominio de Babilonia, el pueblo judío sufrirá los dominios persa, macedonio, ptolomeo, seléucida (siendo éste, tal vez, uno de los dominios más violentos),<sup>261</sup> y romano; dominio este último bajo el cual el pueblo judío perderá, *una vez más*, no sólo su Templo (70 d. C.) sino, además, la soberanía

---

<sup>259</sup> Construido por el rey Salomón (s. X a. C.), el magnífico Templo de Jerusalén se había convertido, desde entonces, en un lugar *central* para la vida y la experiencia religiosa del pueblo judío: «El Templo de Jerusalén se convirtió en el centro de la vida religiosa y nacional» (*La experiencia de Israel*, 20); «Estaba dedicado al único Dios y en él se ofrecían diariamente sacrificios en alabanza del Todopoderoso y por la expiación de los pecados de Israel» (*Judaísmo*, 36); además, era considerado el «único lugar adecuado» para cumplir con los sacrificios y las alabanzas dirigidos a Dios (el «único lugar adecuado» para cumplir con las promesas de la «alianza») (Cf. *Ibid.*, 38).

<sup>260</sup> (*La experiencia de Israel*, 20)

<sup>261</sup> «En 198 a. C., un rey seléucida, Antíoco III (que reinó entre los años 223-187 a. C.), tomó el control de Judea. Aunque compartió la postura tolerante de sus predecesores, estaba decidido a convertir Jerusalén en una ciudad griega. En consecuencia, adoptó varias medidas, entre las que se contaba la introducción de los juegos griegos, en los que los atletas competían desnudos; algo que, desde el punto de vista de la tradición judía, constituía una práctica absolutamente abominable. El monarca siguiente, Antíoco IV (reinado 175-163 a. C.), fue aún menos sensible. Ocupó la ciudad, prohibió la circuncisión y saqueó los tesoros del Templo. Dedicó el edificio al culto de Zeus [...], y ordenó que los sacrificios incluyeran cerdos, animal ritualmente impuro (o no *kasher*) para los judíos» (*Judaísmo*, 40-41).

política sobre su tierra (135 d. C.); pérdidas que, en esta ocasión, serán *más dramáticas que nunca*, pues el pueblo judío tardará, esta vez, *más de 1800 años* en volver a recuperar su tierra y, lo que de alguna manera es *más grave, nunca* volverá a reconstruir su Templo.<sup>262</sup>

Separados, de este modo, una *segunda y dramática* (por definitiva) vez, de su Templo («único lugar adecuado» para cumplir con las promesas de la «alianza»), y alejados, *una vez más*, de su tierra, el pueblo judío de la *diáspora* (pues será éste el lugar innegable en el que transcurrirá, en adelante, y todavía hasta el día de hoy, la vida de gran parte del pueblo judío) se vuelca sobre la única manera de la que disponía para mantenerse unido a su Dios (la Ley Escrita: la Torá):

En esta etapa ya existían colonias judías en todos los centros urbanos de importancia de la cuenca mediterránea. A partir de entonces los dirigentes espirituales judíos se concentrarían cada vez más en las necesidades y desarrollos de estas crecientes comunidades de la Diáspora. [...]. Con el templo reducido a cenizas, el judaísmo pudo haber desaparecido de la faz de la tierra como tantos otros cultos del mundo antiguo. Su supervivencia se debe, en buena medida, a los esfuerzos y dedicación de los fariseos. Durante el sitio de Jerusalén, el rabí Yojanán ben Zacai (siglo I d. C.) escapó de la ciudad y fundó una academia en la costa de Yavné. Allí se reunían grupos de eruditos a discutir, desarrollar y preservar la tradición legal.<sup>263</sup>

---

<sup>262</sup> Aún hoy, todo lo que queda del Templo de Jerusalén es uno de sus muros (el occidental), conocido como el Muro de los lamentos, y considerado como *lugar sagrado* por el pueblo judío: «Tras la devastación, todo lo que quedó en pie fue el Muro occidental, que sigue siendo el lugar más sagrado del mundo judío y uno de los destinos más importantes de las peregrinaciones. Incluso los judíos seculares regresan a la tierra de sus antepasados para rezar o, al menos, para contemplar con reverencia el gran Muro» (*Ibid.*, 45). De los libros pertenecientes al ciclo que estudiamos, *El Libro de las Preguntas* abunda en referencias tanto al Templo de Jerusalén y a su destrucción (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 91, 116, 213, 253, 264, 273, 400), como al Muro de los lamentos (Cf. *Ibid.*, 107, 140, 207, 253, 264-265).

<sup>263</sup> (*Judaísmo*, 46)

Crece, de este modo, las academias de estudios y las sinagogas,<sup>264</sup> y comienza, por tanto, aquello que se conoce como la época del *judaísmo rabínico*: época llamada así porque, en esos tiempos de pena en los que el pueblo judío no tenía otra opción que volcarse sobre la Torá (sobre la Ley Escrita) para mantener su relación con Dios, la figura responsable de la correcta interpretación de la Ley Escrita (es decir, de la *correcta relación con Dios*) ya no era el sacerdote del Templo sino el *rabino*: *guía espiritual* del pueblo judío cuya tarea no era otra, por tanto, que la de hacer comprensible y accesible la Torá a cada comunidad.<sup>265</sup>

---

<sup>264</sup> Además de motivar la creación de las academias de estudios (*Yeshivot*), la destrucción del Templo provoca la creación de las sinagogas (*Bet Keneset*) como lugares destinados a colmar el vacío que dejó el desaparecido Templo para el pueblo judío: «Ya no podían ofrecer sacrificios porque el Templo era el único lugar adecuado para ello, pero aún podían juntarse para rezar y estudiar la *Torá*. Así fue como surgió la institución de la sinagoga» (*Ibid.*, 38). En *El Libro de las Preguntas* podemos encontrar multiplicidad de referencias a la sinagoga como lugar de reunión y culto del pueblo judío posterior a la destrucción del Segundo Templo (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 76, 83, 90, 95, 96, 97, 124, 286, 312, 387, 399, 400).

<sup>265</sup> La primera expresión de este deseo de hacer accesible la Ley Escrita a su comunidad tiene lugar en la interpretación rabínica que se conoce como *Midrash*: «Ya a fines del período bíblico (siglo V-IV a. C.) era costumbre que después de la lectura de la *Torá* el guía de la comunidad diera una explicación del texto por medio de una traducción del arameo y su comentario popular (Nejemía 8:5). Así nació el “midrash” (plural: midrashim), una interpretación del texto bíblico, que es la primera expresión [de éste]» (*Fuentes judías*, 16); y su importancia en la especificación de la (*correcta*) relación del pueblo judío con Dios es *radical*: «La interpretación rabínica de las Sagradas Escrituras se conoce como *Midrash*. Dado que se considera que las Escrituras, especialmente el Pentateuco, son la Palabra de Dios, es esencial que sean comprendidas correctamente. Algunos expertos concibieron ciertas reglas de exégesis para evitar conflictos; por ejemplo, el cuarto Mandamiento reza: “Acuérdate del día de Sabbat y santificalo. Seis días trabajarás y harás tus obras, pero el séptimo día es día de descanso, consagrado al Señor tu Dios”. Siguiendo las reglas, los rabinos decidieron que había treinta y nueve tipos diferentes de trabajo que había que evitar el día de descanso. Entre ellos se contaba el cosechar y el encender un fuego, lo que explica por qué los judíos ortodoxos de hoy en día se negarían [y así lo hacen] a coger una flor o a encender una luz eléctrica durante el Sabbat» (*Judaísmo*, 47). Por ello es fundamental que tengamos en cuenta que nos encontramos ante una obra cuyas páginas están pobladas, literalmente, por *cientos de rabinos* cuyas voces no son otra cosa, por tanto, que acercamientos a la palabra de Dios y a ese llamado que nos hace a morar en una *nueva idea de libro* («oh tú que eres judío»). En *El Libro de las Preguntas* podemos encontrar, además, rabinos que hacen evidente este aspecto *fundamental* (de *guías lectores*) desde su mismo nombre (constituido por un juego con la palabra *Midrash*): Reb Midrasch, Reb Idrash y Reb Imrash (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 47, 131, 316).

De este modo crecen, y se diversifican, también (como consecuencia de la multiplicación de las academias y las sinagogas de los grupos judíos de la diáspora),<sup>266</sup> las interpretaciones en torno a la Torá (o Ley Escrita); interpretaciones (o Ley Oral) cuya multiplicación es tan extraordinaria que, tras un período de *más de cien años* de proliferación y diversificación, y dado su carácter primordial para el desarrollo de la vida espiritual del pueblo judío (para el desarrollo de su *correcta relación con Dios*), lleva a Judas ha-Nasi (el patriarca) a emprender su registro y compilación: labor que tiene lugar (subrayémoslo: tras un período de *más de cien años* de desarrollo) en aquel libro fundamental para el pueblo judío que recibirá el nombre de *Mishná* (s. II d. C.).<sup>267</sup>

Pero las interpretaciones no pararon allí.<sup>268</sup> Luego de llevarse a cabo la compilación de la *Mishná*, crecieron y se multiplicaron, *a su vez*, las interpretaciones en torno a *este* libro; interpretaciones que, tras más de otros doscientos (y cuatrocientos) años de proliferación y diversificación, hicieron necesaria, de nuevo, una compilación: labor que tiene lugar en aquellos libros que recibirán el nombre de *Talmud*, y que serán recopilados, tras un período de más de doscientos años, en Jerusalén (s. IV d. C.); y, luego, tras un período de más de cuatrocientos, en Babilonia (s. VI d. C.).<sup>269</sup>

---

<sup>266</sup> (Cf. *Judaísmo*, 48)

<sup>267</sup> «En el siglo II d. C., las interpretaciones orales de la ley habían alcanzado altas cotas de complejidad y Judas ha-Nasi (el patriarca) se impuso a sí mismo la tarea de registrar los debates y las decisiones tomadas sobre cada tema particular. La posición oficial que ocupaba y su autoridad permitieron que su libro de opiniones legales, la *Mishná*, se convirtiera en el texto oficialmente aceptado» (*Ibid.*, 47).

<sup>268</sup> Dan Cohn-Sherbok caracteriza el período posterior a la compilación de la *Mishná* mediante *una sola* (y *muy* contundente) afirmación: «La labor de interpretar la ley siguió adelante» (*Ibid.*, 48).

<sup>269</sup> «A finales del siglo IV, d. C., los rabinos de Judea recogieron y ensamblaron las enseñanzas de las siguientes generaciones de eruditos en cuatro de los seis órdenes de la *Mishná*. Describieron el resto del material como *Guemará* (lo completo) y el conjunto resultante se conoce como el *Talmud* de Palestina (o de Jerusalén). En Babilonia se llevó a cabo una tarea similar; el *Talmud* babilonio se completó en el siglo VI d. C. Es casi cuatro veces más extenso que su homólogo palestino y está considerado la versión más autorizada debido a la duradera influencia que ejercieron las escuelas babilonias y el Exilarcado [jefatura de la comunidad judía babilónica (siglo I - XIII d. C.)] hasta ya bien entrado el período musulmán» (*Ibidem.*).

El libro que conocemos como Talmud no es otra cosa, por tanto, que una compilación de *interpretaciones de otras interpretaciones*,<sup>270</sup> razón por la cual, quien quiera emprender su estudio, se verá obligado, tal y como lo señala Hebe Tizio, a emprender la interpretación de aquello que ya es, en sí mismo, interpretación (es decir, a llevar a cabo una *interpretación de la interpretación*).<sup>271</sup> Ahora bien, lejos de lo que (a partir de una mentalidad occidental) podría pensarse, el sentido y las dificultades de este trabajo no recaen, como podría temerlo Montaigne,<sup>272</sup> en los diversos niveles de sentido (Torá → Mishná → Guemarah) que habría que superar para poder llegar a aquel sentido original que se encontraría en la Torá (y que el lector debería apropiarse); el sentido de este trabajo sobre el Talmud recae, *más bien*, en

---

<sup>270</sup> El Talmud está conformado por «la *Mishnah* (ley oral codificada en torno al 200 d. C.) y la *Guemarah* (comentario a la *Mishnah* recopilado entre los siglos III y VI d. C.)» (*El Talmud*, 9); incluye, pues, completo, el libro de la Mishná (que, como sabemos, es una compilación de interpretaciones de la Torá), y añade a éste las interpretaciones a las que, *a su vez*, ha dado lugar: cadena interpretativa (Torá → Mishná → Guemarah) que constituye la base de su despliegue, y que puede percibirse fácilmente en cada una de sus páginas. Así, por ejemplo, en la página que hemos reproducido aquí recientemente (véase su estructura en el *Anexo IV*), podemos ver, claramente, cómo a un apartado de la Mishná le sigue uno de la Guemarah, y cómo alrededor de esta *cadena de intervalos* se teje toda una red que abarcará, con el tiempo, no sólo los comentarios de otros dos siglos (s. X y XI. d. C.), sino, además, comentarios de otro tipo como el Tosafot: parte elemental de la *Tosefta*, obra que «constituye otro intento de recopilación de normas interpretativas de la Ley. A diferencia de la *Mishnah*, no logró alcanzar rango canónico. Su contenido es esencialmente tannaítico y, tradicionalmente, se ha atribuido a R. Hiyá b. Abba, discípulo de Yehudah ha-Nasí» (*Ibid.*, 38); discípulo con cuyo apelativo parece jugar, por lo demás, la obra que aquí estudiamos al designar algunos de sus rabinos como Reb Abbani y Reb Abbadie (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 41, 375-376). A propósito de lo que esta página convoca de primordial para la tradición del pueblo judío podemos señalar, además, en esta obra, otras relaciones suyas con la tradición rabínica como, por ejemplo, las referencias al título de Gaón (*sabio*) en el nombre de Reb Gaon (Cf. *Ibid.*, 104; *El Libro de las Semejanzas*, 66) y la cita que hace de un comentario de Rashí al Génesis (Cf. *Ibid.*, 43).

<sup>271</sup> (Cf. «La interpretación de la interpretación», 71-74) Retengamos fuertemente esta idea de la *interpretación de la interpretación* (y el movimiento al que se verá expuesta), pues será este movimiento el que nos guiará en nuestro tercer capítulo cuando recordemos que la voz de esta obra no se presenta como otra cosa que como la *invocación* y la *interpretación* de otra voz (la de Yukel).

<sup>272</sup> «Presenta más problemas interpretar las interpretaciones que interpretar las cosas» (Cit. en *La escritura y la diferencia*, 383; Cf. *Ensayos*, 343).

la exigencia de que nos permitamos percibir que su *escritura* (que ese incesante acto suyo de *interpretación* que ocupa un lugar tan central en la historia y la experiencia del pueblo judío),<sup>273</sup> tiene lugar, precisamente (y es aquí donde este *libro sagrado* demuestra ser *por completo ajeno* al *libro absoluto*, donde el pensamiento que sostiene y permite demuestra ser *por completo ajeno* al «pensamiento occidental en la totalidad de su esencia»), porque, a diferencia del *libro absoluto*, este *libro sagrado* (y el pensamiento que sostiene y permite; el pensamiento y la experiencia del pueblo que *guía*: elementos con los que tan fuertemente se relaciona la obra de Edmond Jabès a partir de 1963), no reposa sobre la supuesta «presencia eterna» y «tranquilizadora» de un sentido original (de una Idea única e inmóvil que la escritura no tendría más que *traspasar* y que el lector debería *apropiarse* siempre idénticamente), sino, antes bien, sobre la radical *inexistencia* de un sentido original (sobre la radical *inexistencia* de una Idea única e inmóvil que la escritura debería simplemente *traspasar* y que el lector debería *apropiarse* siempre idénticamente), y, por tanto, sobre el hecho de que la *escritura* tiene por «labor», más bien, un carácter, desde siempre y ya en sí mismo, *interpretativo*.<sup>274</sup>

---

<sup>273</sup> «Se trata de una obra extraordinaria que no sólo recoge conceptos legales y debates, sino que también contiene información sobre medicina, historia, ciencia y agricultura, recopila proverbios y cuentos de hadas, leyendas populares y normas de protocolo. Se lo ha comparado con un gran océano por sus constantes asociaciones libres de ideas. A lo largo de la Edad Media fue el principal objeto de estudio de las academias babilonias y se extendió por todo el mundo judío. En la actualidad sigue siendo el texto principal en las *Yeshivot* ortodoxas y son muchos los que disfrutan sumergiéndose en sus ricas profundidades. Aunque muchas de sus disposiciones hayan perdido relevancia práctica –como las relativas al Templo y el sacerdocio– aún se siguen leyendo con interés. En la comunidad ortodoxa actual los estudios talmúdicos son *todavía* un *compromiso de por vida*» (*Judaísmo*, 48-49). Los últimos subrayados son nuestros.

<sup>274</sup> Hebe Tizio pone en evidencia este carácter desde siempre *interpretativo* en el que reposa la escritura talmúdica al recordarnos no sólo que la palabra hebrea para aquella *escritura* en la que suponemos está el sentido original por apropiarse (Biblia: «*Miqra*»), significa ya, en sí misma, «lectura» (Cf. «La interpretación de la interpretación», 72), sino, además, que toda escritura del pueblo judío en su *lengua materna* (en su *mame loshn*: el hebreo) se ve enfrentada ya, desde siempre, a un carácter cuyo acceso mismo es *siempre interpretativo*: «El intervalo no se halla solamente entre las dos Torá [la Escrita y la Oral], entre la lectura y el comentario, entre las generaciones en la transmisión, sino también en la lengua misma ya que el hebreo es una lengua consonántica y la falta de vocales incluye directamente la interpretación» (*Ibidem.*).

Así, pues, el Talmud es, ante todo, un *libro sagrado* en el cual lo que se pone de relieve, a lo largo de un período de *más de cuatrocientos años* de historia, es el *movimiento mismo de las interpretaciones*; un libro cuyo propósito no es transmitir una Idea única e inmóvil (que la «Letra» no haría otra cosa que traspasar o fijar, y cuya apropiación limpia y siempre idéntica sería lo que constituiría la lectura), sino, más bien, compilar las interpretaciones de aquello que ya es, en sí mismo, interpretación (la Mishná); un libro que, radicalmente, no es –y aquí se encuentra la abismal diferencia entre la experiencia (idealista) occidental y la experiencia de Israel– un *libro absoluto* (en el se que «su autor pretende que reside la verdad»), sino un compilado de interpretaciones de distintos autores y épocas (de distintos rabinos y escuelas) en el cual lo que se pone de relieve es el *movimiento y la historicidad misma del sentido*.<sup>275</sup>

---

<sup>275</sup> Refiriéndose a esta historicidad del sentido (a los diálogos a través del tiempo que se dan en la tradición rabínica), Simja Asaf y Efraim Urbaj nos recuerdan: «No hubo una sola generación de sabios que no debatió estas preguntas y que trató por sus propios medios de dar su respuesta. Por ejemplo, la escuela de Shamái y la escuela de Hilel preguntaron qué fue creado primero, la Tierra o el Cielo (la respuesta a esta pregunta establece toda una escala de valores). La escuela de Shamái dijo: el Cielo. La de Hilel: la Tierra. Cuatro generaciones después de ellos dice Rabí Shimón: –“Me extraña la pregunta de estos maestros, los cielos y la tierra fueron creados al mismo tiempo como una olla y su tapadera” (Bereshit Rabá 1: 1)» (*Fuentes judías*, 17-18). Ahora bien, aunque el movimiento del Talmud pueda llegar *en ocasiones* al establecimiento de leyes (y, de cualquier forma, lo que nos interesa aquí no es una apropiación estricta u ortodoxa sino un *modo escritural*), este establecimiento *no es su objeto principal*: «Con frecuencia se citan opiniones divergentes de varios sabios sobre el alcance de una norma, sin establecer conclusión definitiva alguna» (*La experiencia de Israel*, 49); «Algunas veces [...] expresa simplemente el antagonismo, su oposición a otras ideas como por ejemplo los diálogos entre los Tzadukim (saduceos) y los Perushim (Fariseos), las discusiones entre rabíes e idólatras o alumnos de las sectas místicas que florecieron en el Imperio» (*Fuentes judías*, 21). El Talmud no es, pues, un *sistema* (una totalidad cerrada y absoluta de forma y sentido): «no es la teología definida de un solo sabio, ni la expresión de una escuela filosófica o religiosa particular, sino que logró ser la manifestación de generaciones de sabios que intentaron responder a las preguntas que agitaban la vida intelectual de cada una de las escuelas» (*Ibid.*, 17); «no desarrolló un cuerpo de doctrinas al modo de una teodicea o de una teología dogmática. La enseñanza talmúdica y rabínica estaba más preocupada por la resolución de cuestiones muy concretas de derecho (*halajá*) y de historia sagrada (*aggadá*) que por la construcción de un sistema ético y teológico» (*La experiencia de Israel*, 48); «no aspiró a dar una teología definida sino que permitió manifestar, a través de las generaciones, el pensar de los sabios de cada época» (*Fuentes judías*, 20).

Por tanto, cuando Hebe Tizio afirma que quienes emprenden el estudio del Talmud deben llevar a cabo una *interpretación de la interpretación*, antes que exijernos que emprendamos el desciframiento de diversos *niveles de sentido* (para arribar a algún tipo de lo que ya sabemos que sería tan solo un *pretendido* sentido original), lo que quiere que hagamos es que llevemos a cabo, literalmente, una interpretación de *la interpretación*,<sup>276</sup> es decir, que la hagamos tomarse como objeto de sí misma para permitirle acceder a la multiplicidad de sus modelos y concepciones; multiplicidad que, para nuestro caso (y es aquí donde podemos llevar a cabo, finalmente, el «DESCENTRAMIENTO» tan anunciado) debe hacernos abandonar los modelos y concepciones occidentales (idealistas) de lectura para permitirnos acceder a la manera de entender y practicar la interpretación en la *exégesis hebrea*; manera para la cual, precisamente, no se trata de *niveles de sentido por descifrar* (pues, radicalmente, *no* existe un sentido original por apropiarse) sino, antes bien, de aceptar la interpretación (la Ley Oral) como el *único* camino posible para acceder, a lo largo de toda su historia, a la Torá (como el *único* camino posible para sacar a la Ley Escrita de su mutismo). En efecto, tal y como nos lo recuerda Maurice Blanchot *citando* a Emmanuel Levinas (y tengamos muy en cuenta que lo *cita*, precisamente, en el artículo que dedica a Edmond Jabès):

En el libro *Difficile liberté* (Albin Michel, Paris, 1963), donde Emmanuel Levinas, con la autoridad y profundidad que le caracterizan, al hablar de judaísmo, habla de lo que nos atañe a todos, encuentro, entre muchas reflexiones esenciales, ésta: “La ley oral es eternamente contemporánea de la escrita. Existe entre ellas una relación original cuya intelección es como la atmósfera del judaísmo. Una no mantiene ni destruye a la otra, sino que la hace practicable y legible. Penetrar cotidianamente en esta dimensión y

---

<sup>276</sup> Escuchemos a Hebe Tizio (y recordemos que estas palabras provienen, precisamente, de un artículo en el que se dedica, en gran parte, a llevarse a comprender la manera por completo ajena al «pensamiento occidental en la totalidad de su esencia» como opera la *exégesis hebrea*): «La interpretación de la interpretación no es un segundo nivel que aclararía el primero, tomado como lenguaje objeto, sino una teoría de la lectura. Es la posición que se adopta frente a la lectura y que define la manera de entender la interpretación» («La interpretación de la interpretación», 69).

mantenerse en ella es el famoso estudio de la Torá, el famoso *Lernen* que ocupa un lugar central en la vida religiosa judía”.<sup>277</sup>

En efecto, antes que concebir la interpretación como un *nivel posterior* de sentido (como una aproximación más o menos justa, pero *posterior*) con respecto al sentido original de un texto (Cf. A en *Gráfico V*, en la siguiente página), el pueblo judío concibe la interpretación como una *práctica* (la única de la que dispone) para hacer legible (para sacar de su mutismo y producir el sentido de) un escrito en el que, radicalmente, *no* existe un sentido original y único por apropiarse (Cf. B en *Gráfico V*, en la siguiente página).<sup>278</sup>

---

<sup>277</sup> («Rastros», 207)

<sup>278</sup> Recordemos, precisamente, que son los equívocos a los que puede dar lugar el carácter consonántico de la lengua hebrea los que exigen que, desde siempre, haya interpretación (vocálica) en ella; y pensemos, de este modo, en la dificultad que tendríamos para apropiarnos, en nuestra lengua («*No olvides nunca que eres el núcleo de una ruptura*»), del sentido de una combinación de letras como puede ser la combinación *ms* (por ejemplo). En efecto, ¿acaso podríamos hablar, en estas letras, de la presencia de un *único* sentido por apropiarnos? ¿De qué palabra podríamos estar hablando en ellas? ¿*Masa*, *mesa*, *misa*, *musa* o, tal vez, incluso, *mes* o *museo*? ¿Y si además no se tratara, en este caso, de un sustantivo, sino, por ejemplo, de un verbo o un adjetivo? Ciertamente, ¿acaso podríamos enfrentarnos a estas letras de otro modo que a través de la interpretación? Y, ¿acaso podríamos imaginar lo que implicaría tener que enfrentarnos a toda una frase, a todo un párrafo o a todo un libro de acuerdo a esta manera *siempre* (y radicalmente) *interpretativa* de proceder? (Cf. *Nuevo diccionario español-hebreo hebreo-español*, I). Es justamente esto lo que lleva a Hebe Tizio a sentenciar (al hablar de la *estructura consonántica* –siempre abierta a la *interpretación*– de la lengua hebrea): «Respecto al equívoco podemos decir que es el núcleo de toda tradición exegética, es decir, si no hubiera equívoco no habría necesidad de interpretación» («La interpretación de la interpretación», 73). Ahora bien, además de estos *equívocos vocálicos* (cuya interpretación se conoce como «*psat*») debemos tener en cuenta, también, los *equívocos* a los que pueden dar lugar, por ejemplo, casos como el ya referido del cuarto Mandamiento (cuya interpretación se conoce como «*deras*» o, precisamente, como «*midrash*») (Cf. *Ibid.*, 72). En efecto, ¿no ha sido un posible *equívoco* el que ha hecho que, ante este cuarto Mandamiento, los *rabinos* se pregunten qué tipo de trabajos había que evitar el día de descanso (*Sabbat*) para no romper la «alianza», decidiéndose, finalmente, por «treinta y nueve tipos diferentes de trabajo» que las comunidades ortodoxas evitan, hasta el día de hoy, para conducir correctamente su vida ante Dios? Y, ¿cómo podrían haber llegado a establecerse estos «treinta y nueve tipos diferentes de trabajo» por otra vía que por medio de la interpretación de aquello que se entendía por «trabajo» y de lo cual el decálogo no ofrecía señal alguna?

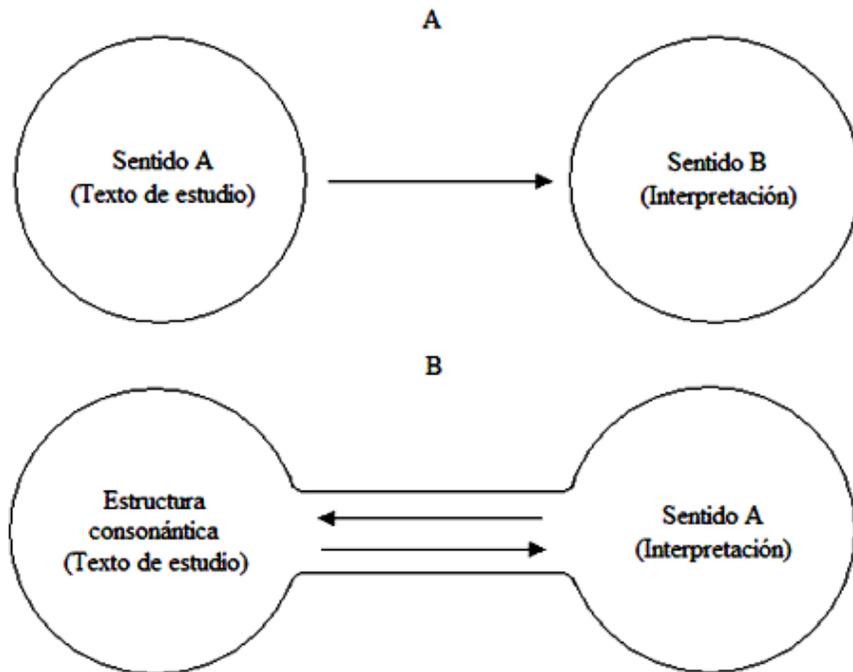


Gráfico V

Precisamente, es esta *radical ausencia* de un sentido original por apropiarse (esta *radical inexistencia* de un sentido primero al cual aproximarse en el texto hebreo), lo que hace que la interpretación no constituya para, ni pueda ser concebida por, el pueblo judío, como un *nivel posterior* (e independiente) de sentido, más o menos próximo a un pretendido sentido original (Cf. A en *Gráfico V*), sino, precisamente, como un *actividad* (la única de la que dispone y que, tal y como lo subraya Emmanuel Levinas, debe ser «cotidianamente» puesta en práctica) para hacer surgir el sentido allí donde (aún) no lo hay: allí donde, sin *acto* de interpretación (Cf. B en *Gráfico V*), todo lo que tenemos es el *sueño* de una estructura consonántica muda<sup>279</sup> que, justamente, *espera que la interpreten, que la hagan hablar*.

<sup>279</sup> En el Talmud de Babilonia podemos leer: «Un *sueño* que no es interpretado es como una carta sin leer» (*Fuentes judías*, 133). El subrayado es nuestro.

En efecto, es por ello por lo que Emmanuel Levinas afirma que la relación entre la Ley Escrita y la Ley Oral *nunca* podría especificarse como una relación de *causalidad* entre niveles de sentido (Ley Escrita → Ley Oral), y debe especificarse, más bien, como una relación de *contemporaneidad* en el surgimiento de éste (Ley Escrita ↔ Ley Oral), pues, al no haber, precisamente, un sentido preexistente por descifrar (en la Ley Escrita), el pueblo judío *nunca* podría concebir ni practicar la interpretación (la Ley Oral) como un *acto de apropiación* de (o de aproximación a) un sentido ideal y anterior (que habría, entonces, que encontrar), y debe, por tanto, concebirla y practicarla, más bien, *siempre* (siendo aquí donde se revela la *radical diferencia* entre los métodos occidentales idealistas de lectura y la exégesis hebrea), como un *acto creativo*;<sup>280</sup> acto cuya tarea no es otra que la de hacer surgir el sentido allí donde (aún) no lo hay: en el *sueño* de una estructura consonántica muda que, precisamente, *espera que la interpreten, que la hagan hablar* (Cf. B en *Gráfico V*).

Es por esto por lo que podemos afirmar que, sin *constante actividad* de interpretación, no puede haber Ley Escrita por escuchar (pues permanecer por fuera de –o interrumpir– esta actividad equivaldría a hacer caer inmediatamente a la Ley Escrita en el mutismo); es por esto por lo que podemos afirmar que, sin *constante actividad* de interpretación que haga «practicable y legible» la Ley Escrita, no puede haber, justamente, Ley por practicar; es por esto por lo que Maurice Blanchot puede afirmar que la Ley Escrita («ese texto no original del origen») «*debe ser siempre vuelta a tomar por la voz que comenta*»;<sup>281</sup> es por esto por lo que Emmanuel Levinas puede afirmar que, sin *constante actividad* de interpretación, no podría haber, precisamente, judaísmo por conservar.<sup>282</sup>

---

<sup>280</sup> Por ello Levinas habla de la *actividad de interpretación* como de una actividad que exige «dotes de invención» (Cf. *De lo Sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, 10).

<sup>281</sup> (Cf. «Rastros», 207) Los subrayados son nuestros.

<sup>282</sup> Recordemos sus palabras («Penetrar cotidianamente en esta dimensión y *mantenerse* en ella es el famoso estudio de la Torá, el famoso *Lernen* que ocupa un lugar *central* en la vida religiosa judía»), y escuchémoslo en otra parte: «El famoso “estudio de la Torá” es, para la piedad judía, el cumplimiento de una voluntad divina que vale tanto como la obediencia a todos los otros mandamientos juntos. Efectivamente, él ha *conservado* a Israel a través de los siglos» (*De lo Sagrado a lo Santo*, 10). El subrayado es nuestro.

Así, pues, comprendiendo este «*papel decisivo de la interpretación*» en el judaísmo,<sup>283</sup> y comprendiendo que, en el momento mismo en el que esta actividad de interpretación se interrumpa, se interrumpiría la relación de este pueblo con su Dios y, por tanto, *el judaísmo entero* (pues, «Penetrar cotidianamente en esta dimensión y *mantenerse* en ella es el famoso estudio de la Torá, el famoso *Lernen* que ocupa un lugar *central* en la vida religiosa judía»), lo que debemos hacer ahora es llevarnos a percibir, justamente, las razones (las diferencias) por las cuales, radicalmente hablando, el Talmud *nunca* podría constituir un *libro absoluto*.

En efecto, ¿acaso podríamos caracterizar como un *libro absoluto* (como un libro en el que toda «Letra» obedece a una Idea *única e inmóvil* que habría que apropiarse para darlo por leído) a un libro cuya escritura abarca *más de cuatrocientos años de interpretaciones*, es decir, *más de cuatrocientos años de multiplicación y diversificación de las ideas* (pues, recordémoslo, «No hubo *una* sola generación de sabios que no debatió estas preguntas y que trató por *sus propios* medios de dar *su* respuesta»)? Ciertamente, ¿acaso osaríamos caracterizar como un *libro absoluto* (como un libro en el que «su autor pretende que reside la verdad») a un libro cuya escritura está constituida por *cientos de autores y escuelas* (por *cientos de rabinos y Yeshivot*), cada uno de los cuales tuvo, en todo momento, consciencia plena de que su «Letra» no constituía más que *una* interpretación posible, *una* posibilidad más en el despliegue infinito del libro (en el despliegue infinito de las interpretaciones)?<sup>284</sup>

---

<sup>283</sup> (Cf. *La experiencia de Israel*, 49) Los subrayados son nuestros.

<sup>284</sup> Escuchemos a Levinas: «La comprensión de la revelación por el yo determina un sentido que a lo largo de “toda la eternidad” jamás podría realizarse sin él. Hay una parte insustituible aportada por cada uno [...] y cuya riqueza sólo se manifiesta en el pluralismo de las personas y de las generaciones. Fundación del valor inapreciable o absoluto de cada individuo, de cada receptividad, en esta revelación que, intransferible como una responsabilidad, incumbe a cada uno, a cada nueva generación, a cada época» (*Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, 15); y pensemos, de este modo –pues este proceso no podía concluir con su compilación (s. IV - VI d. C.)–, en los comentarios que seguirían acrecentando o prolongando el Talmud: así, por ejemplo, los comentarios de Rashí y los Tosofitas (s. X - XI d. C.) (Cf. *Anexo IV*); o, aún más cerca de nosotros, los del mismo Emmanuel Levinas (s. XX d. C.) (Cf. *Cuatro lecturas talmúdicas; De lo Sagrado a lo Santo; Más allá del versículo*). Sobre este aspecto puede consultarse, además, el libro de David Banon (con prefacio de Levinas): *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique* (París: Seuil, 1987).

En efecto, al oponer a las ideas de escritura y lectura cómplices de una «ratio metafísica» (es decir, a la idea de escritura como simple técnica de transcripción y traspaso de una Idea única, inmóvil y siempre idéntica, y a la idea de lectura como simple apropiación de aquella Idea) una idea de escritura que es ya, desde siempre, y *en sí misma*, acto de interpretación<sup>285</sup> (y no sólo acto de interpretación de otra escritura que es, también, interpretación de otra, sino, además, acto de interpretación que dará pie, como acabamos de señalar, a una *serie infinita* de otras interpretaciones), el Talmud *nunca* podría constituir un *libro absoluto*.

Y es esto, precisamente (es esta multiplicación y este movimiento de proliferación de las ideas; movimiento que tiene lugar, aún hoy, tras *más de mil cuatrocientos años* de historia, y que continuará teniéndolo mientras exista el judaísmo), lo que nos lleva a preguntarnos: ¿acaso podríamos hablar de un final del Talmud? ¿Acaso osaríamos hablar de un cierre (de una tajante y definitiva *conclusión* de su interpretación y su estudio) cuando, propiamente hablando, y a menos que acabáramos con el judaísmo, la interpretación *nunca* podría parar;

---

<sup>285</sup> Emmanuel Levinas es certero al señalar que la idea de lectura a la que da lugar (o en la que tiene lugar) el Talmud es radicalmente *ajena* a la idea metafísica occidental (idea según la cual la lectura no sería más que la simple apropiación de una Idea única, inmóvil e «independiente en su idealidad» a la que estaría respondiendo toda «Letra»): «El Talmud enseña un principio de Rabí Ishmael –principio que repite dieciocho veces en sus distintos tratados–: “La Torá habla el lenguaje de los hombres”. Ese principio suele ser citado para que el exégeta no se vea obligado a buscar un sentido metafísico detrás de cada término del discurso [...]» (*Más allá del versículo*, 11); y ello porque la idea de escritura en la que tiene lugar (o a la que da lugar) el Talmud es radicalmente *ajena* a la idea metafísica occidental (idea según la cual la «Letra» no haría más que traspasar una Idea única, inmóvil y siempre idéntica desde su «idealidad»), y constituye, más bien, una idea en la que la escritura es *ya*, desde siempre, *interpretación* de una estructura consonántica por hacer hablar; interpretación de una estructura consonántica en la que es evidente la *radical ausencia* de un sentido primero por apropiarse; interpretación en la cual el lector se encuentra envuelto, también, *ya* desde siempre (pues, «“La Torá habla el lenguaje de los hombres”»): «El gran pensamiento del principio consiste en realidad en admitir que la Palabra de Dios puede caber en la lengua de la que se sirven, para comunicarse entre sí, los seres creados. [...]. De donde, precisamente, ese excedente enigmático del sentido para el lector; de donde la exégesis implícita –y el llamado a la exégesis– ya en la lectura. / Contracción del infinito en la Escritura. [...]. Maravilla de la inspiración en la que el hombre escucha absorto sus propios enunciados, a los que ya *lee e interpreta*» (*Ibid.*, 11- 12). El último subrayado es nuestro.

cuando (tal y como lo señala Levinas) todo *estudio* posterior a la compilación del Talmud no podría sino constituir, precisamente, una continuación o una propagación de éste?<sup>286</sup> ¿No deberíamos caracterizar el Talmud, más bien, por todo esto, como un libro *abierto* siempre al futuro, es decir, como un libro *radicalmente inconcluso*?<sup>287</sup> En efecto, son éstas las razones que han llevado a Julio Trebolle a sentenciar que, puesto que su final está, radicalmente, «*siempre* abierto a nuevos añadidos e interpretaciones», el Talmud no puede constituir otra cosa que una «*obra inconclusa*».<sup>288</sup>

Y es esto, precisamente, lo que hace tan *significativo* (tal y como Paul Auster lo subraya) que una escritura *fragmentaria, errante y dispersa* como la de Edmond Jabès (es decir, una escritura que ha abandonado la idea de un *libro absoluto*; que ha abandonado la imposición de una *totalidad cerrada, absoluta e inmóvil de forma y sentido*) se encuentre relacionada, incluso antes que con la Torá misma, con los escritos, las figuras y las instituciones del exilio y de la diáspora;<sup>289</sup> a una escritura errante, otra escritura errante: «Más que por el Tora, Jabès se sintió conmovido por los escritos y comentarios rabínicos de la Diáspora».<sup>290</sup>

---

<sup>286</sup> (Cf. *Más allá del versículo*, 14-15)

<sup>287</sup> Este carácter se hace evidente en sentencias como ésta (en la que podemos percibir que no por no poder tener la *última y definitiva* palabra con respecto a la Ley Escrita puede el judío abandonar la obligación de proponer *su* interpretación; interpretación que habrá de continuar o propagar el Talmud): «Dijo el sabio Rabí Tarfón: “No es tu deber completar la obra, pero tampoco estás libre de desistir de ella”» (*Fuentes judías*, 155).

<sup>288</sup> (Cf. *La experiencia de Israel*, 50) Los subrayados son nuestros.

<sup>289</sup> Es decir, *antes* que con la Torá, *antes* que con un libro en la forma de un tratado, *antes* que con Israel, *antes* que con el Templo de Jerusalén, *antes* que con los ritos del Templo y con su Sacerdocio: con un libro (el Talmud) que presenta una dispersión de la «Letra» sobre la página (Cf. *Anexo IV*), con un libro (el Talmud) que presenta una cantidad inmensa de formas (*diálogos*, relatos, proverbios, comentarios, etc.), con el dolor del cual surge este libro (el dolor que implica ser violentamente alejados de su Tierra), con el dolor que implica la destrucción del Templo, con el Muro de los lamentos, con la Sinagoga y con la tradición rabínica: tradición que pone de relieve (no hay sino que mirar cualquiera de sus páginas) mediante las voces de *cientos de rabinos* cuyos nombres suelen ser referencias a títulos de la diáspora, como sucede, por ejemplo, con Red Gaon o con la mención directa al título de Rabí (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 390, 391).

<sup>290</sup> («El libro de los muertos», 191)

Ahora bien, teniendo en cuenta el tipo de libro (la idea de libro) que constituye el Talmud (*libro inconcluso*), y las razones que motivan el despliegue de su escritura (la *necesidad* de una *incesante interpretación*), lo que debemos hacer ahora es subrayar, precisamente, de qué manera el procedimiento escritural del *diálogo* hace evidente (y pone en práctica) dicha concepción de escritura *como* interpretación, y cómo podemos percibir este procedimiento y esta concepción en el ciclo de la obra de Edmond Jabès que aquí estudiamos.

### 2.2.2.2. Diálogos talmúdicos

El diálogo no puede, no debe interrumpirse.

E. J.

En efecto, esta obra no sólo pone en práctica una idea de escritura en la que ésta es *ya desde siempre* (vale decir, desde el momento mismo de su *nacimiento*) *interpretación*, al afirmar que el origen mismo de su «Letra» (que lo que ha desencadenado el despliegue de su escritura) no ha sido otra cosa que la posibilidad de *invocar e interpretar* otra voz (la de Yukel),<sup>291</sup> esta obra pone en práctica, también, una idea de escritura *como* interpretación, al presentar, en su «Letra», a cientos de rabinos cuyas palabras (como *guías espirituales* del pueblo judío de la *diáspora*) no son otra cosa que *interpretaciones* destinadas a guiar a este pueblo en sus horas de dolor y angustia; interpretaciones que se organizan, precisamente (dada la enorme cantidad de voces participantes), en forma de *diálogos*; *diálogos* que, tal y como lo subraya Paul Auster,<sup>292</sup> siguen un procedimiento claramente talmúdico que Dan

---

<sup>291</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas a*, 42)

<sup>292</sup> «Esta historia [la historia del «amor destruido» entre Sara y Yukel], que es el “texto fundamental” del libro, se presenta en extensos [...] comentarios de estilo talmúdico. Uno de los recursos más originales de Jabès es la inclusión de rabinos imaginarios que conversan entre sí e *interpretan* el texto con sus dichos y poemas. Sus observaciones, que a menudo hacen referencia al problema de escribir el libro y a la naturaleza de la Palabra, son elípticas, metafóricas, y ofrecen un hermoso y complejo contrapunto con el resto de la obra» («El libro de los muertos», 193). El subrayado es nuestro.

Cohn-Sherbok especifica de este modo: «La obra no es un mero sumario de conclusiones. En ella [...] se recogen los debates, de tal modo que se menciona en primer lugar el punto de vista minoritario (“El rabí Simeón dijo...”)) y cada relato termina con una conclusión final (“Pero los sabios declararon...”)).<sup>293</sup> De este modo podemos leer, por ejemplo, en *El Talmud*:

Rabí Yojanán ben Zacái preguntó a sus alumnos: «¿Ved cuál es el mejor camino que el hombre debe perseguir?». Rabí Eliezer contestó: «Un buen ojo». Rabí Yehoshúa opinó: «Un buen amigo». Rabí Yoséi afirmó: «Un buen vecino». Rabí Shimón dijo: «Prever las consecuencias de un acto». Y Rabí Elazar ben Araj: «Un buen corazón».

Les preguntó luego: «¿Ved qué es lo peor que el hombre debe evitar?». Rabí Eliezer contestó: «El ojo malo». Rabí Yehoshúa opinó: «Un mal amigo». Rabí Yoséi afirmó: «Un mal vecino». Rabí Shimón dijo: «Pedir prestado y no devolver, ya sea del hombre o de Dios, puesto que está dicho (en *Tehilim* 38:21) “El malvado pide prestado y no devuelve, pero el virtuoso muestra piedad y da”». Y Rabí Elazar: «Un mal corazón». Entonces Rabí Yojanán ben Zacái les dijo: «Apruebo las palabras de Elazar ben Araj, pues incluyen lo dicho por vosotros».<sup>294</sup>

O, igualmente, convocando un número menor de rabinos (pero siguiendo un movimiento semejante):

Nuestros rabinos han contado que cuando R. Eliezer enfermó, lo visitaron sus discípulos. Le dijeron: «Maestro, enséñanos los caminos de la vida, para que podamos obtener la vida futura». Les contestó: «Respetad la honra de vuestros compañeros, mantened a vuestros hijos alejados de los

---

<sup>293</sup> (*Judaísmo*, 47)

<sup>294</sup> (*Fuentes judías. Leyendas del Talmud y del Midrash*, 172)

pensamientos vanos, colocadlos entre las rodillas de los sabios, y cuando oréis, sabed ante quién os halláis. De esta manera alcanzaréis la vida futura».<sup>295</sup>

Ahora bien, la semejanza entre estos diálogos y los diálogos de la obra de Edmond Jabès es más que evidente (pues, tal y como lo subraya Maurice Blanchot,<sup>296</sup> esta obra no sólo cita, a lo largo de su despliegue, las voces de *cientos de rabinos*, sino que, además, suele citarlas en la forma *más presente* en el ciclo que estudiamos: el *diálogo*).<sup>297</sup> De este modo podemos leer, por ejemplo:

Reb Simha, en lucha con la noche, mandó llamar a Reb Assir. Guando estuvo a su cabecera, le dijo:

–Reb Assir, hermano, no te he hecho venir para obligarte a asistir a mis últimos instantes, sino para confiarte lo que veo.

Y Reb Assir le respondió:

–Lo que tu mirada ha captado, mis ojos lo acechan. ¿Ya has circunscrito el misterio?

Y Reb Simha le respondió:

–Dejamos de errar donde se acaba el camino.<sup>298</sup>

---

<sup>295</sup> (*El Talmud*, 142)

<sup>296</sup> Maurice Blanchot dedicará todo un ensayo a la presencia puntual del *diálogo* en la obra de Edmond Jabès: «L'interruption» (*N.R.F.*, mayo 1964); dividiéndolo, posteriormente, para su publicación en libro, en dos partes: «Rastros», que incluirá en *La amistad* para poner de relieve el carácter fragmentario de esta obra y su *diálogo* con los géneros que convoca (Cf. *La amistad*, 200-210), y «La interrupción» (sobre la cual nos vamos a apoyar dentro de poco), que incluirá, precisamente, en *El diálogo inconcluso* para especificar la manera de proceder de esta forma (Cf. *El diálogo inconcluso*, 135-141).

<sup>297</sup> Además de la multiplicidad de diálogos que podemos encontrar en esta obra, debemos tener en cuenta el gran número de apartados que subrayan la presencia de esta forma desde el título mismo (Cf. *Anexo II*). Edmond Jabès dedicará, además, con posterioridad al ciclo que estudiamos, todo un libro al diálogo: *Le Livre du Dialogue* (segundo tomo de *Le Livre des Limites*) (París: Gallimard, 1984).

<sup>298</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 293)

O, igualmente (convocando también un número menor de rabinos, pero siguiendo un movimiento semejante):

Una noche, al salir de la sinagoga, dirigiéndose a Reb Seriel, Reb Nual dijo:

–El universo es agua clara en un tazón de porcelana. Por mucho que aprietes con tus manos el tazón, jamás apresarás el agua clara.

–Puedo mojar mis dedos en ella o beberla, le respondió Reb Seriel.

–¿Para qué? –repuso Reb Nual–. Tus dedos se secarían inmediatamente y tu sed se habría aplacado sólo por unos instantes.

Y concluyó:

–La sed es nuestra herencia.<sup>299</sup>

Ahora bien, aunque estos diálogos puedan llegar a establecer algún tipo de conclusión (y es aquí donde se revela, en toda su fuerza, la relación de esta obra con el Talmud y con la idea de escritura en la que este libro tiene lugar: una idea según la cual, lejos de lo que podría pensarse, la escritura no es, así de simplemente, mera transcripción o traspaso de una *Idea única, inmóvil y siempre idéntica* que la «Letra» debe respetar, sino, antes bien, *incesante* movimiento de interpretación y de *multiplicación de las ideas* ante la ausencia de una Idea única y rectora por acatar), esta conclusión *nunca* podría llegar a ser definitiva.<sup>300</sup>

---

<sup>299</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 72)

<sup>300</sup> Recordemos que aunque el incesante movimiento de interpretación del Talmud pueda llegar *en ocasiones* al establecimiento de una ley (y, de cualquier forma, lo que nos interesa aquí no es dicha apropiación estricta u ortodoxa sino un *modo escritural*), éste *no es su objetivo principal*: «La obra no es un mero sumario de conclusiones» (*Judaísmo*, 47); «Algunas veces [...] expresa simplemente el antagonismo, su oposición a otras ideas como por ejemplo los diálogos entre los Tzadukim (saduceos) y los Perushim (Fariseos), las discusiones entre rabíes e idólatras o alumnos de las sectas místicas que florecieron en el Imperio» (*Fuentes judías*, 21); «Con frecuencia se citan opiniones divergentes de varios sabios sobre el alcance de una norma, sin establecer conclusión definitiva alguna» (*La experiencia de Israel*, 49); pues, ciertamente, tal y como lo afirma Dan Cohn-Sherbok: «Se trata de una obra asombrosa» con la cual se «proporcionó una sólida base sobre la que edificar *ulteriores discusiones*» (Cf. *Judaísmo*, 47). Los subrayados son nuestros.

De este modo podemos encontrar, por ejemplo, una cantidad inmensa de disgustos como el de Reb Ioakim Elia ante conclusiones tan *radicales* como la de su discípulo Reb Hazel (conclusiones tan radicales que al creerse *absolutas* o *definitivas* no pueden sino provocar, precisamente, la *inmovilidad* de toda «Letra» –la inmovilidad de toda inquietud de saber y de toda escritura; la violenta interrupción de su camino hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*–,<sup>301</sup> y ante las cuales el maestro-rabino disgustado, para evitar que su discípulo establezca un absolutismo semejante a aquél del cual ha huido su pueblo durante *siglos*, busca provocar, precisamente, un nuevo *diálogo*, un nuevo *movimiento*, una nueva *interpretación*, una nueva *puesta en marcha de las ideas y de la «Letra»*):

*(«Una sombra no es más que una sombra», decía Reb Hazel. Esta conclusión disgustó a Ioakim Elia [...]).*

*–Una sombra no es más que una apariencia, dijo, y sabemos que al amparo de las apariencias cada mañana se echa a perder un universo.*

*–Pero, replicó Reb Hazel, ¿cómo captar dicho universo si no existe?*

*–Puedo captar lo que veo, dijo Ioakim Elia. Me basta con abrir los ojos o cerrarlos.)<sup>302</sup>*

---

<sup>301</sup> Pensemos, por ejemplo (puesto que toda «Letra» es, ya desde siempre, interpretación), en la esterilidad de un rabino que pretende saberlo *ya* todo (un rabino que pretende no necesitar interpretar *nunca más*, que pretende ya no tener *ni sed ni hambre* de conocimiento de las Escrituras) (*El Libro de las Preguntas*, 87):

*–¿Podrá el campo de tus escritos calmar nuestra hambre?, le preguntaba a Reb Egor uno de sus discípulos.*

*–El deseo que está más acá de las palabras, respondió Reb Egor, está también más allá.*

*–Si ya no tienes sed ni hambre, ¿para qué voy a escribir?*

<sup>302</sup> (*Ibíd.*, 92)

Nueva conclusión que, puesto que proviene de una *nueva puesta en marcha de las ideas y de la escritura* destinada a combatir *toda detención radical* («Es tan largo su camino. Le detienen en pleno impulso. Lo acaban como a un perro»), está también abierta *ella misma* a la posibilidad de ser cuestionada en cualquier momento (a la posibilidad de ser olvidada o interrumpida para dar paso a otras ideas),<sup>303</sup> movimiento incesante que, a través de rupturas (de *interrupciones*) constantes, evita la imposición violenta de *toda* «“repetición” nazi» (ya sea repetición de *un* sentido, *un* tema, *una* forma o *un* género que se pretendan *únicos*), y hace, precisamente, que esta «Letra», antes que detenerse bajo el mandato de *un* sentido,

---

<sup>303</sup> Los diálogos participan, así, del mismo procedimiento que los desplazamientos de sentido; procedimiento por el cual esta obra opone, a toda Idea que pretenda ser «*inmóvil*» y disponer de una «presencia *eterna*», el *movimiento* y la *transitoriedad* de los sentidos que la *errancia* sobre el desierto solicitan; movimiento que, ya sea que se dé en los *diálogos* o en otras formas, suele tener por símbolo, precisamente, al viento. En efecto, cuando se levanta en esta obra la violenta posibilidad de un nuevo absolutismo, suele aparecer el viento como símbolo salvador de la «Letra», como símbolo de la transitoriedad de algo que se pretende absoluto (Cf. *Ibid.*, 64, 71, 73, 81, 96, 99, 130, 131, 139, 140, 141, 173-174, 182, 187, 195, 200, 210, 212, 219, 229-230, 236, 268, 295, 316, 356, 361, 368, 413, etc.; *El Libro de las Semejanzas*, 85). De este modo nos encontramos, por ejemplo, con las palabras de Sara o de Reb Medrar una vez que han aprendido que una «conclusión» nunca puede ser definitiva porque *siempre* va a estar sometida a un nuevo movimiento (*El Libro de las Preguntas a*, 161):

Hay quienes creen fundar su porvenir sobre una certidumbre y quienes saben, de antemano, que edificarán sobre la arena.

«Escucha. El viento ha vuelto», había dicho Sara.

(«Mi experiencia del viento es grande, ahora, escribía Reb Medrar.

Hay el viento que sopla fuera y el viento que sopla dentro de nosotros.

He visto, con mis propios ojos, corazones y cerebros que no eran sino un amasijo de desperdicios.

Mucho más trágico es ese espectáculo que el que nos ofrece la tierra devastada.»)

«Escucha el viento», decía Sara.

*un* tema, *una* forma o *un* género *únicos*, los ponga a *dialogar*.<sup>304</sup> De este modo se nos pone en relación con el despliegue de una escritura que, en camino hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*, no puede más que afirmar que (a menos que queramos volver a caer en algún tipo de *absolutismo* –lo que debe interrumpirse es el *monólogo repetitivo*–):

El diálogo no puede, no debe interrumpirse.<sup>305</sup>

En efecto, esta obra no sólo *rompe* permanentemente consigo misma a nivel semántico, temático, formal y genérico, para no caer en –ni establecer– *ningún tipo de absolutismo*, sino que, además, se lanza ella misma *constantemente al movimiento* mediante el *diálogo*:

---

<sup>304</sup> Escuchemos a Maurice Blanchot a propósito de la «“repetición” nazi» (expresión que debemos a Jacques Derrida): «Recordemos los terribles monólogos de Hitler y cualquier Jefe de Estado, si goza de ser el único que habla y, gozando de su habla altiva y solitaria, la impone a los demás, sin cuidado, como un habla superior y suprema, participa de la misma violencia del *dictare*, la repetición del monólogo imperioso» («La interrupción», 135); y escuchémoslo hablar, ahora, a propósito de esta *ruptura* y esta *interrupción constante* que fundamenta, precisamente, el *diálogo*: «La definición, quiero decir, la descripción más simple de la conversación más simple podría ser la siguiente: cuando dos hombres hablan juntos, no hablan juntos, sino uno tras otro. Uno dice algo, luego se detiene. El otro dice otra cosa [...] y se detiene. El discurso coherente que sostienen está compuesto de secuencias que, cuando hay cambio de interlocutor, se interrumpen [...]. El hecho de que el habla necesite pasar de uno a otro, ya sea para confirmarse, ya sea para contradecirse o desarrollarse, muestra la necesidad del intervalo. [...] / Me pregunto si se ha reflexionado lo suficiente sobre las diversas significaciones de esta pausa, sin embargo la única que permite que se constituya el habla como diálogo [...]. Aun cuando el discurso sea coherente, siempre tiene que fragmentarse cambiando de protagonista. De uno a otro, se interrumpe y la interrupción permite el intercambio. Interrumpirse para oírse y entenderse, oírse para hablar. / [...]. La intermitencia posibilita el *devenir* [...]» (*Ibid.*, 135-136); pues es esto lo que lo hace afirmar, al hablar puntualmente sobre la obra de Edmond Jabès (y recogiendo los aspectos que hemos señalado hasta ahora: su pluralidad de *formas*, su carácter primario de *invocación e interpretación* de la voz de Yukel, y el hecho de que, para poder avanzar lejos de todo absolutismo, la escritura deba *romper constantemente* consigo misma): «En el conjunto de fragmentos, pensamientos, diálogos, invocaciones, movimientos narrativos, palabras errantes que constituyen el subterfugio de un solo poema, encuentro en ejercicio los poderes de interpretación por los que lo que se propone a la escritura (el murmullo ininterrumpido, lo que no se detiene), debe inscribirse interrumpiéndose» («Rastros», 205).

<sup>305</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 72)

*diálogo* en el que (ya sea que se presente como relación con otras obras mediante la *cita* o la *alusión*, o como diálogo de proceder talmúdico entre rabinos) lo que se nos revela como *esencial* en la lucha de esta obra contra todo posible levantamiento de un nuevo absolutismo es el carácter mismo de *ruptura* y *cuestionamiento* que comporta, en ella, precisamente, toda *pregunta*. En efecto (recordemos que ha sido la ruptura con el *libro absoluto* lo que nos ha permitido –«oh tú que eres judío»– asistir a la *fundación* de esta «raza salida del libro», y revelar nuestra *pertenencia* a ella y a los *mandatos* de su «alianza» con Dios),<sup>306</sup> en uno de los mandatos de «*La alianza*» podemos leer (y sabemos de sobra –«oh tú que eres judío»– que debemos mantenernos *fieles* a este mandato si queremos alcanzar la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*; razón por la cual, tal y como él lo indica, debemos *romper* de manera radical, y *permanente*, con *todo* nuevo intento de absolutismo para que la «Letra» de esta obra pueda *fluir* y *volar*, precisamente, hacia el cumplimiento de esa promesa):

«Es en la pregunta, escribía Reb Assim, donde se renueva la Alianza. Interpretar la Ley es nuestra tarea cotidiana. Interrogar, la prenda de nuestra verdad en Dios.»

Y Reb Adían: «El *ala* de la palabra es una pregunta».<sup>307</sup>

En la busca de absoluto que efectuamos con medios menores, preguntas periódicas nos sacrifican a su perennidad. Nosotros atestiguamos su audacia, igual que las piedras alzadas lo hacen con la aventura del *lago*.<sup>308</sup>

«Ninguna respuesta –incluso la más convincente– tendrá jamás fuerza suficiente para resistir indefinidamente a la pregunta que, tarde o temprano, le interpelará».<sup>309</sup>

---

<sup>306</sup> (Cf. *Ibid.*, 379-383)

<sup>307</sup> (*Ibid.*, 382) Los subrayados son nuestros.

<sup>308</sup> (*Ibid.*, 347) Los subrayados son nuestros.

<sup>309</sup> (*Del desierto al libro*, 18)

Ciertamente, es aquí donde se nos revela, en toda su radicalidad, el carácter mismo de la *pregunta* (el carácter mismo de *toda* pregunta) en este ciclo de la obra de Edmond Jabès (y particularmente, claro, en *El Libro de las Preguntas*): carácter en el que *todo* preguntar (*questionner*) y *todo* impeler al *diálogo* (al movimiento) mediante la pregunta (*question*) se revelan como algo radicalmente *cuestionante*, como algo radicalmente *en contra* de todo posible nuevo absolutismo, y no como la simple espera o solicitud (*demande*) de una respuesta por apropiarse (véase de nuevo nuestro pie de página 116 en la página 49); cosa que nos lleva a confirmar, como parece hacerlo Levinas a propósito del Talmud,<sup>310</sup> las palabras de Reb Librad («En el diálogo que pretendo, está abolida la respuesta»),<sup>311</sup> o a afirmar, simplemente, que *siempre* que estemos ante una respuesta debemos aproximarnos a ella «sabiendo bien que esta respuesta sigue siendo una pregunta»,<sup>312</sup> sabiendo bien que ninguna respuesta podrá ser totalmente definitiva porque tarde o temprano vendrá una pregunta a interpelarla. Y es en este sentido en el que, efectivamente, podemos leer, por ejemplo, *diálogos* como éste entre Reb Mendel y sus discípulos:

–La esperanza consiste en saber, dijo Reb Mendel. Pero no todos sus discípulos estaban de acuerdo con él.

–Habría que saber qué sentido das a la palabra «saber», dijo el más antiguo.

–Saber es preguntar, respondió Reb Mendel.

–¿Qué sacaremos de esas preguntas? ¿Qué sacaremos de todas las respuestas que nos llevarán a plantear otras preguntas, puesto que toda pregunta sólo puede surgir de una respuesta insatisfactoria?, dijo el segundo discípulo.

–La promesa de una nueva pregunta, respondió Reb Mendel.

---

<sup>310</sup> Emmanuel Levinas afirma que, *antes* que búsqueda de respuestas: «En sí mismo, el texto talmúdico es *combate intelectual* y osada *apertura* hacia las preguntas –hasta las más irritantes–, a las que el comentador tiene que abrirse camino» (*Cuatro lecturas talmúdicas*, 14). Los subrayados son nuestros.

<sup>311</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 363)

<sup>312</sup> (*Ibíd.*, 47)

–Llegará un momento, repuso el discípulo más antiguo, en que tendremos que dejar de preguntar, bien porque no se podrá dar ninguna respuesta a nuestra pregunta, bien porque no sepamos ya formular nuestras preguntas, entonces ¿para qué empezar?

–Ves, dijo Reb Mendel, al final del razonamiento siempre hay, en suspenso, una pregunta decisiva.<sup>313</sup>

Y es esto, precisamente, lo que nos obliga a preguntarnos *de nuevo* (asumiendo *esta vez*, en toda su radicalidad, *la increíble potencia de ruptura* que le hemos descubierto aquí a la *pregunta*): ¿acaso osaríamos practicar la lectura de una escritura cuyo *nacimiento y vida* dependen, precisamente, de su *constante ruptura con todo tipo de unidad* (formal, temática, semántica o genérica), siguiendo, para ello, aquel *mortal y contradictorio mandato* idealista de lectura según el cual lo que deberíamos hacer es unificar la «dispersión» y el continuo movimiento de interpretación de esta «Letra» *concentrándolos* bajo el *dictado* de una *Idea-caudillo única e inmóvil*? ¿No implicaría esta *continua ruptura* suya, precisamente, un *afuera radical* de las concepciones idealistas occidentales de escritura (determinado, sobre todo, por su relación con los *diálogos rabínicos* del Talmud), y un *questionamiento*, por tanto («*No olvides nunca que eres el núcleo de una ruptura*»), a todo «discurso sobre la literatura» que se base «en presupuestos pertenecientes a un idealismo filosófico absoluto»? En efecto, ¿qué otra cosa que la *imposibilidad de unificación* de esta «Letra» se nos hace patente ante pasajes como éste (un buen ejemplo de la textualidad del ciclo estudiado)?

### **El largo diálogo de los siglos**

–Todo límite está en la luz. ¿No es, pues, Dios la sombra primera?

¿Y primera luz en la elucidación de la sombra?

–Dios es el centro inclusivo.

*El otro* es el sentido arisco del sol.

---

<sup>313</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 120)

–La luz tiene más de un gesto bondadoso con la mentira y la verdad está en la luz.

–La sombra es una pasión muerta, un deseo destruido. La noche ama a la noche en su claridad enlutada.

–El silencio es la verdad. Hacer ver, al no proponer nada más. Dios es silencio.

–Dios ya no ve. Amparándose detrás de lo que es visto.

–Dios no puede ser retenido, contenido, recordado. Es, así, pues, la extremidad de una inconcebible vista.

–Y la suma oscuridad que nos devuelve a nosotros mismos en la ausencia.

–Lo invisible es, a la vez, la renuncia de la mentira y el deseo de una sola verdad.

–Muda melodía de las memorias desgastadas. El orín es vacaciones de fuego. La hora, desde los inicios, se fía del mar.

–La hora es, en su sombra, medida binaria. Vivimos conforme a dos tiempos. Presencia y ausencia son, por turno, su rostro.

–Y la cara no manda nunca sobre la cara. De tal manera que la verdad de la hora es vertiginosa falta de ser.

–... la aberrante abertura.

–De tal manera que, en su carne y en sus pensamientos, el hombre existe donde le abandona la eternidad.

–... donde Dios es la Verdad del hombre que Él le quita.

–... pues la muerte es la primera sangre de la vida.

–... pues la muerte es la segunda vida divina.

–De ese modo, el instante siguiente fue la respiración de la criatura, que ardía y se consumía en el hálito.

–Más allá del día prosigue la vida. Expulsado del jardín para recobrar el jardín –no es el mismo. Es el mismo en la apariencia–, el instante es, en cada pulsación del mundo, una palabra escondida.

Y así el árbol resplandece con mil vocablos semejantes.

–La verdad es a menudo el ritmo. El hombre y el universo comparten una existencia solidaria.

–La hora repudia a la hora. Y así se forma la eternidad.

–Y así los márgenes son el brocal del tiempo en que la muerte bebe.

–Y así, por el arroyo más flaco, discurre el río. Y crece la hierba y se inclina con una misma agua con una demorada paciencia.

–Y así discurre el tiempo, fuera del tiempo.

–¿Pagamos el pecado de conocimiento con la extracción de los ojos? La apariencia nos condena a la apariencia.

–Imposible verdad. Verdad invencible. Lo posible lleva en sí, fuera de sus límites, la verdad.

–Ir a la verdad es ir al extremo. Y es superar cualquier frontera para reconsiderarla más allá. Y así la verdad sigue siendo lo alcanzado.

–Digna conquista del hombre es donde se refugia Dios, expulsado de la Creación.

–Dios no se encuentra en la mano tendida en la mano.

–Aprehender es aceptar el objeto tal como se muestra; imponerlo, intercambiarlo en su forma convenida; apreciar ésta como si fuese la única, o hacer como si...

–Lo real no se encuentra en la mano. Los dedos, la palma, en contacto con el objeto, se aplican a crear la ilusión de una realidad que se deja sorprender en su inmóvil movimiento.

–Ingenio, en el deseo, de la forma y de la caricia.

–La mentira obedece al tacto. La sensación ha descalificado a Dios, uno de cuyos atributos es la insensibilidad; pero ha consagrado al hombre sin Dios.

–El cuerpo sigue siendo la encrucijada.

–«Corten las manos –aúlla, de años en años, el loco–. Y así arderán los ojos.»

–Lo que ya no es aprehendido tiene todas las posibilidades de convertirse en real.

–Platicamos en espera del tiempo. Sólo podemos, ay, marcar el tempo.

–Y así la palabra se endurece de duración.

–Y así apareció la yesca.

Cualquier cosa expresada es, primero, una rosa sonora. Y nunca cabrá el universo en una palabra.

–Y nunca es Uno Dios en la aproximación.

–Cada cual para sí y ambos confundidos en el cristal de un espejo idílico. Reflejados, pero no entregados.

–La identidad radica en la distancia. Lo que es contemplado se pone a contemplar.

–Todo fruto es un astro artificial. Tú pruebas el estiércol del abismo. Y alzan, ya, el vuelo las aves de miedo.

–¿Dónde estamos cuando nos callamos? La palabra es presencia de una presencia olvidada.

–... y primicias del pozo y periplo del reparto.

–Pero sucede que lo que se anuncia se esfuma inmediatamente, como si el infinito fuese la fiesta suprema.

–... pero sucede que los azogues se coaligan para reflejar indefinidamente el último grito del hombre, la última llamada de socorro, y que el mundo, en la caída, aniquila al mundo.

–... pero sucede que el hombre instruye el proceso de la palabra sobre el cual se ha revolcado para el más hermoso canto de amor.

–... pero cuando la desesperación ha llenado su alma, sucede que el hombre se aleja de la palabra y se estremece.

–La distancia es verdad del decir.

–La tapia, encalada, se encuentra corroída por el azul celeste. Y así resurgen los glaciares en la blancura de la muerte.

Ah, capa de rigor de nieve, tranquila corteza a la que asombra la transparencia.

–Al resguardo de luz, el hombre se enfrenta con su sombra.

–Celebraremos el jardín. Propagaremos los espejos.

–Dios se encuentra en el fondo del espejo y en el corazón del árbol.

–Y la palabra, suplicada y renegada, será para el hombre el hacha alzada sobre Dios.

–Y el hombre perecerá por el hacha.

–Ah, tiempo del Testigo, rojo silencio de araña.<sup>314</sup>

En efecto, es esta imposibilidad de ofrecer una exposición *unitaria* del despliegue de esta escritura, es esta imposibilidad de *unificar* la «dispersión» de aquello que podemos llamar, usando la expresión de Barthes, su «*pluralidad estereográfica*»,<sup>315</sup> es esta *imposibilidad* de

---

<sup>314</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 463-467)

<sup>315</sup> Roland Barthes emplea este término para referirse a una pluralidad no sólo posible (*polisemia*) sino ya presente *desde siempre* (y *para siempre*) en el texto de una obra: «Lo cual no se limita a querer decir que tiene varios sentidos, sino que realiza la misma pluralidad del sentido: una pluralidad *irreductible* (y no solamente aceptable)» (*El susurro del lenguaje*, 77), es decir, una pluralidad cuya percepción: «no puede por tanto depender de una [actividad de] interpretación, ni siquiera de una [actividad de] interpretación liberal, sino de una explosión, una diseminación. [...] en efecto, se basa, no en la ambigüedad de los contenidos, sino en lo que podría llamarse la *pluralidad estereográfica* de los significantes que lo tejen (etimológicamente, el texto es un tejido): el lector del Texto podría compararse [así] a un individuo desocupado (que hubiese distendido todo su imaginario): este individuo discretamente vacío se pasea [...] por la ladera de un valle por cuyo fondo corre un “oued” (hablo de “oued” para dar testimonio de una cierta desambientación); lo que percibe es múltiple, irreductible, proveniente de sustancias y de planos heterogéneos, desligados: luces, colores, vegetaciones, calor, aire, tenues explosiones de ruidos, delicados gritos de pájaros, voces de niños del otro lado del valle, pasos, gestos, ropas de habitantes muy cercanos o muy lejanos; todos estos incidentes sólo son a medias identificables: provienen de códigos conocidos, pero su combinatoria es única» (*Ibidem.*); y pensemos, de este modo, no sólo en la *oceánica multitud* de *fragmentos* que, en sus diversas *formas* (Cf. *Anexo III*), constituyen esta obra, o en la diversidad de *temas* que podemos encontrar en ella, sino, además, en la *multitud* de obras de géneros tan *distintos* que convoca y en el *movimiento interno* (de *multiplicación* y *diversificación* de las ideas) de los cientos de *diálogos* que encontramos en ella (Cf. «Rastros», 205).

ofrecer, en últimas, según la fórmula del autor de *El susurro del lenguaje*, una *exposición total* de esta obra mediante una *expresión unitaria y sucinta* en la forma de un: *es esto* «*lo que la obra “quiere decir”*»,<sup>316</sup> lo que nos lleva a afirmar, una vez más, la *imposibilidad* de practicar nuestra «labor» de lectura de acuerdo a los mandatos idealistas occidentales («*No olvides nunca que eres el núcleo de una ruptura*»), y la *exigencia* (al percibir que esta obra *no se concibe ni se practica* como la simple transcripción de una *Idea única e inmóvil* que deberíamos apropiarnos; al percibir que su despliegue se origina, más bien, y precisamente, en el *instante* en que *rompe con todo tipo* de unidad e inmovilidad; al percibir, en últimas, que dicha ruptura es *permanente* y que, mediante el movimiento de interpretación del *diálogo*, esta obra se asemeja al Talmud) de aceptar que el único modo de llevar a cabo su lectura no radica en la apropiación de alguna *Idea única e inmóvil* que ella estaría siempre *repitiendo*, sino, antes bien, en permitirnos *experimentar* («oh tú que eres judío»), esa *fuerza salvífica de ruptura permanente* contra todo tipo de unidad e inmovilidad («*pues es en las roturas donde se abre a la Palabra divina*»)<sup>317</sup> que lleva a esta obra a definirse, precisamente, como un *camino de rupturas* que debemos seguir *fielmente* («oh tú que eres judío») *desde* nuestra salida del *libro absoluto* hasta nuestra *llegada* a la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*. Pues, tal y como lo la obra lo sentencia:

Mis libros no son, de hecho, más que lugares de paso.<sup>318</sup>

Y es aquí, precisamente, donde esta escritura concreta, en toda su radicalidad, toda puesta en cuestión (toda puesta «en tela de juicio») *suya* a los métodos occidentales (idealistas) de lectura (y, en general, a todo *fascismo lector*). Pues aquello que de más radical impone una escritura que se *define* y se *practica* a sí misma como *camino*, es la exigencia que conlleva para el lector («oh tú que eres judío») de que éste no pueda hacer otra cosa que *recorrerla* (pues un camino no es, justamente, sino aquello que *hay* que recorrer):

---

<sup>316</sup> (*El susurro del lenguaje*, 76) Los subrayados son nuestros.

<sup>317</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 105)

<sup>318</sup> (*Del desierto al libro*, 139)

«Ponerse *en tela de juicio* para un escritor, es sustraer su libro de cualquier eventual intento de *apropiación* por parte del lector, privando a éste de la posibilidad de emprender una lectura *global* de la obra. A no ser quizá que se pudiera obtener de él –lo cual me parece impensable– que modificase *cada vez* los enfoques.

Es sobre este impensable, sobre el que se abren *El libro de las preguntas* y *El libro de las semejanzas*.

*Leerlos*, sería entonces compartir *cada uno* de sus momentos percibidos con el fin de vivirlos en la plenitud de su *precariedad*».<sup>319</sup>

En efecto, al no ser *nunca* esta escritura respuesta a una Idea única sino –por el contrario– *ruptura constante* con dicha unidad (y la inmovilidad que supone); al ser justamente su recorrido algo que hay que «*compartir*» en «*cada uno* de sus momentos» con el fin de ir avanzando, *paso a paso*, hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*; al ser la experiencia de esta «Letra», en últimas, algo que no se deja *esquivar* o *acortar* (¿pudo alguna vez el «Judío» acortar el sufrimiento que lo separaba del hogar prometido por Dios a sus padres?),<sup>320</sup> la *ruptura* que funda el despliegue de esta «Letra» (su identidad con el

---

<sup>319</sup> (*Ibid.*, 17) Todos los subrayados, excepto los títulos de los libros, son nuestros.

<sup>320</sup> Ante la posibilidad de un atajo para su sufrimiento el «Judío» sonríe con una mirada comprensiva y no carente de dolor. ¿Un atajo para su *errancia* en el desierto? ¿Un atajo para su dolor? ¿Cómo evadir la necesidad de *cada* paso, de *cada* «grano de arena» (de *cada* «signo») si no es con el trabajo de *otro* paso sobre *otro* «grano de arena» (sobre *otro* «signo») que confirma, «*cada vez*», antes que su cercanía a la «tierra prometida», el dolor y la certeza de su *errancia* y del desierto? De la prisión del *libro absoluto* se puede huir, pero, una vez afuera, ¿puede huirse de la arena? Ciertamente (*El Libro de las Preguntas a*, 60):

¿Qué hacer contra los barrotes sino aserrarlos? ¿Pero contra un muro que es la arena?  
¿Pero contra unos barrotes que son nuestra sombra sobre la arena? Cuando la meta, sin cesar, está más lejos [...].

El infinito [...].

No estaba, sin embargo, en peligro. Tenía que llegar andando [...].

[...] El calor era tórrido. Decidió tenderse bajo la tienda. Le dolía la cabeza [...] buscando atajos.

judaísmo) implica, precisamente, para el lector que quiera pronunciarse sobre su *camino de errancia* –al recordar que su escritura fragmentaria, tal y como la hemos definido aquí, «ignora la suficiencia, no es suficiente, no se dice con miras a sí misma, no tiene como sentido su contenido. Pero tampoco se compone con los demás fragmentos para formar un pensamiento más completo, un conocimiento de conjunto»–, la *imposibilidad* («No olvides nunca que eres el núcleo de una ruptura») de tratar de *totalizar* su trayecto poniéndolo bajo el cobijo de una Idea *única*, y la *obligación* («oh tú que eres judío») <sup>321</sup> de reconocer que su lectura es algo que sólo puede hacerse tal y como sus rabinos (que, como ella misma puntualiza, no son otra cosa que «lectores *privilegiados*») <sup>322</sup> nos sugieren hacerlo: siguiéndola «Palabra a palabra», <sup>323</sup> y «rastros» a «rastros», de modo que podamos avanzar paso a paso hasta la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*. Razón por la cual, al dirigirse al «lector afanoso» que desea conocer aquella Idea que, *en últimas*, esta escritura querría expresar, ella sentencia (poniendo «en tela de juicio» cualquier intento de *apropiación unitaria* del despliegue de su *camino*), si deseas conocer lo que digo:

«...Has de leer, pues, el primer libro antes que el segundo, y lo mismo harás *hasta* el último que sigue siendo el primero», [...]. <sup>324</sup>

---

<sup>321</sup> Escuchemos un *diálogo* entre rabinos a propósito de las obligaciones de «*La alianza*» (*Ibid.*, 119):

«Toda obligación es un fermento de libertad, enseñaba [...] Reb Idrash. ¿Cómo puedes esperar ser libre si no estás vinculado con toda tu sangre a tu Dios y al hombre?»

Y Reb Lima: «La libertad se despierta poco a poco, a medida que tomamos conciencia de nuestros vínculos, como el durmiente de sus sentidos; entonces nuestros actos tienen al fin un nombre.»

Enseñanza que Reb Zalé traducía mediante esta imagen: «Crees que el pájaro es libre. Te equivocas. Lo es la flor».

<sup>322</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 32) Los subrayados son nuestros.

<sup>323</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 106)

<sup>324</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 784) Los subrayados son nuestros.

En efecto, a lo que nos conduce finalmente la *errancia* de esta escritura es a la *exigencia* (a la «obligación») de que, al ser ineludible en ella «Leer el centelleo»<sup>325</sup> de cada una de sus palabras, el lector (en general) y el crítico (en particular) no puedan pretender *totalizar* o *acortar* el trayecto de su «Letra» tratando de *concentrarlo* (resumirlo) bajo el cobijo de una Idea-origen (*única e inmóvil*) que tendrían que reportar. Antes bien, la lectura de su *camino* (y es esto, precisamente, lo que lo constituye *como tal*), es algo que *sólo* puede hacerse garantizándonos *a nosotros mismos* el paso por «cada uno» de sus «rastros» (pues la «tierra prometida» no puede alcanzarse de otro modo que recorriendo, *paso a paso*, el camino que nos conduce a ella). Y es precisamente por esto por lo que (rechazando todo ejercicio de lectura que pretenda, simplemente, apropiarse de aquella Idea *única e inmóvil* que –según se piensa– esta obra estaría codificando) esta escritura nos dice que ella es:

[...] como una sucesión de puertas, cuyo *paso* de *una* a *otra* es lo *único* que hay que decir, lo *único* que hay que leer.<sup>326</sup>

---

<sup>325</sup> (*Ibid.*, 361) Los subrayados son nuestros.

<sup>326</sup> (*Ibid.*, 623) Así podemos entender, también, reflexiones como ésta (*El Libro de los Márgenes I*, 43):

[...] es respecto de una totalidad inventada desde donde afrontamos el fragmento; figurando éste, a cada vez, dicha totalidad en su parte recibida, proclamada, y al mismo tiempo, dada su impugnación renovada del origen, convirtiéndose, al sustituirse por ella, en el origen mismo de todo origen posible, revelable.

O palabras como las que Reb Efraim compuso en honor de los maestros con quienes aprendió a leer (*El Libro de las Preguntas a*, 68):

¿Recuerdas la primera estrofa de la canción que compuso Reb Efraim en honor de sus maestros?

«Una puerta como un libro  
Abierta, cerrada.  
Pasas y lees.  
Tú pasas. Ella permanece.»

Y es esto, precisamente, es esta «obligación» de seguir *fielmente* este *camino* («oh tú que eres judío»), es esta «obligación» de ponerse *constantemente* en marcha, lo que lleva a esta obra a afirmar (cuando, poniendo en evidencia su «pluralidad estereográfica», se designa ella misma, como ocurre con el Talmud, como un *mar*<sup>327</sup> en el que la *vida* de cada ola –la *vida* de cada palabra– depende de la potencia inmensa del *movimiento oceánico total*):

*(Si el mar no tuviese olas que lo arrancasen y lo devolviesen al mar; si el mar tuviese demasiadas olas –mas no las suficientes– para invadir el horizonte; bastantes –pero justo apenas– para inquietar a la tierra; si el mar no tuviese oídos para oír al mar, no tuviese ojos para ser para siempre la mirada del mar; si el mar no tuviese ni sal ni espuma, sería el mar gris de la muerte en medio del sol cortado en sus raíces, sería el mar moribundo en medio de las ramas cortadas del sol, sería el mar minado cuya explosión amenaza al mundo en su memoria de elefante. Pero los frutos. ¿Qué sería de los frutos? Pero los hombres. ¿Qué sería de los hombres?)*<sup>328</sup>

Y es en este mismo sentido en el que la obra afirma, a través de la voz de Reb Zaccai, que su «flujo» no puede sino hacerle *perder* los rasgos de su rostro (pues una escritura que *rompe constantemente* consigo misma no puede sino tener un rostro que *fluye*, un rostro que *cambia*, un rostro que, precisamente, □no es *un* rostro sino, cada vez, *ruptura* con un rostro□; es decir, un «flujo» oceánico de *sucesivos rostros*):

---

<sup>327</sup> Al hablarnos de la multiplicidad de temas, formas y movimientos interpretativos que constituyen este libro (recordemos que el Talmud no sólo reúne una gran cantidad de conceptos legales sino que está constituido por proverbios, cuentos de hadas, leyendas populares, normas de protocolo e información sobre agricultura, medicina, ciencia e historia), Levinas no puede sino hablarnos de un «mar del Talmud» (*Cuatro lecturas talmúdicas*, 21), y afirmar, al hacer énfasis en el *diálogo*, que es allí, sobre todo, donde este libro «toma un ritmo oceánico» (*Ibid.*, 20). Dan Cohn-Sherbok ya nos señalaba esto al recordarnos que la tradición judía solía compararlo, ya desde el tiempo de su compilación, «con un gran océano» (*Judaísmo*, 49).

<sup>328</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 36)

*«Pierdes, poco a poco, tu cuerpo. Debido a la noche en la que penetras o a la luz que retrocede. Pierdes tus rasgos. Liso antes de ser transparente.*

*Deslizas la mejilla a lo largo de la mejilla, la frente a lo largo de la ingle. Fluyes, paralelamente a tu sangre;  
porque el rostro no es sino el momento retenido de la subida de los remos o de la caída en el mar.»<sup>329</sup>*

Y es por ello por lo que, al poner *permanentemente* «en tela de juicio» la existencia de una Idea única e inmóvil a la que ella estaría obedeciendo (al poner *permanentemente* en cuestión una idea de escritura como simple transcripción del rostro de una Idea-caudillo única e inmóvil), y *poner en escena* una idea de escritura que es incesante interpretación (que es incesante multiplicación y «flujo» de los rostros y las ideas), es decir, en últimas, al poner «en tela de juicio» toda posibilidad de ejercer una «ideología del resumen»,<sup>330</sup> esta escritura nos exige, por tanto («*No olvides nunca que eres el núcleo de una ruptura*»), practicar nuestra «labor» de acuerdo a los mandatos y las exigencias de «*La alianza*», de

---

<sup>329</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 86)

<sup>330</sup> Concretando la violencia que la «mentalidad occidental» (metafísica) parece asignar a nuestra «labor» al suponer no sólo la *independencia ideal* del significado sino, como consecuencia de ello, su *distancia* con respecto a la escritura como mero derivado técnico y representativo, es decir, en últimas, al negar (rigiéndose por un pensamiento platónico de la Idea y no un «pensamiento del *texto*») que aquello que la escritura dice es, *precisamente, aquello que ella misma dice* («Palabra a palabra»), Roland Barthes nos alerta (*Tel Quel*, no. 47): «Ya se sabe, en nuestras escuelas existe un ejercicio que se llama *la reducción de texto*; esa expresión muestra bien la ideología del resumen: de un lado está el “pensamiento” objeto del mensaje, elemento de la acción, de la ciencia, fuerza transitiva o crítica, y por la otra parte el “estilo”, ornamento que nace del lujo, de la inacción y en consecuencia de lo fútil. Separar el pensamiento del estilo, es en alguna medida desembarazar el discurso de sus hábitos sacerdotales, significa laicizar el mensaje [...]; se piensa que la “forma” se puede comprimir y esa compresión no es juzgada esencialmente perjudicial: en efecto, *desde lejos*, es decir, a partir de nuestra mentalidad occidental [...] no se sabe si aquello que se tomó (deducido) del flujo del habla son enunciados erráticos (fórmulas o frases) o la sustancia de un razonamiento; en ambos casos, lo que se pierde es el suplemento, allí donde se adelanta la apuesta del lenguaje: el resumen es una negación de la escritura» (*El proceso de la escritura*, 14-15).

acuerdo a los mandatos y las exigencias de aquellos «guías espirituales» de nuestra «raza» que, al hablar sobre un *mar* semejante al de esta obra (el «mar del Talmud»), no pretenden sacar a flote para sus hermanos (siguiendo la fórmula de Roland Barthes) □ aquello que este libro querría decir □ (pues saben que todo él es, «Palabra a palabra», lo que él mismo quiere decir), y asumen que el objetivo de su «labor» debe ser, más bien, no el intentar brindar a sus hermanos esa hipotética Idea única, sino brindar una *apertura* (una introducción) al «flujo» de esta «Letra» (pensemos en la «labor» que llevan a cabo en la sinagoga o en las Yeshivot), una *sensibilización* al hecho de que su lectura es algo que sólo puede llevarse a cabo *recorriendo* («Palabra a palabra») su «flujo»;<sup>331</sup> puesto que lo que ella hace, al poner en evidencia la *radical inexistencia* de una Idea (única e inmóvil) de fondo a la que su «Letra» estaría tan sólo obedeciendo y luego de cuya consecución podríamos dar por leída esta obra, es descubrirnos, *precisamente*, que todo lo que tenemos es el despliegue de una «*superficie del texto*».<sup>332</sup> De allí los múltiples llamados al «lector» para que practique su lectura como la *travesía* en la superficie de su puerta a puerta (pues este «paso de una a otra es lo *único* que hay que decir, lo *único* que hay que leer»);<sup>333</sup> llamados entre los cuales podemos encontrar, por ejemplo, éstos de Reb Telha y de Sara:

Vas a atravesar el océano de alas de gaviotas sujetas a la *superficie* por un misterioso *diálogo* de plumas y de escamas fieras.<sup>334</sup>

---

<sup>331</sup> Es en este sentido en el que Levinas afirma (y nosotros para esta obra) que la escritura del Talmud no es una escritura retórica (es decir, un artificio estilístico destinado a enredar, esconder o expresar, de maneras más o menos distintas, una única y misma Idea), pues, precisamente, es este *estilo*, y es este entramado de maneras (e ideas) *distintas*, lo que («Palabra a palabra») constituye su decir: «Previamente es preciso tener en cuenta el carácter no retórico de este decir talmúdico y leerlo sin descuidar sus articulaciones, en apariencia contingentes, donde frecuentemente se disimula lo esencial y donde se escucha la respiración de su espíritu» (*De lo sagrado a lo santo*, 11); «El hablar talmúdico desconfía de la retórica que, desde el fondo de todo lenguaje, yergue sus prestigiosas seducciones para urdir [...] la trama del texto. Conversación que se torna así absolutamente fresca por su indiferencia [...] frente al estilo, es decir, [frente] a la escritura» (*Ibid.*, 9-10).

<sup>332</sup> (*De la gramatología*, 25) Los subrayados son nuestros.

<sup>333</sup> (Cf., sobre todo, *El Libro de las Preguntas*, 227, 257; *El libro de las Semejanzas*, 41, 101, 116, 118, 138)

<sup>334</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 227) Los subrayados son nuestros.

No nos debatimos en el fondo del río, sino en la *superficie*.<sup>335</sup>

Pues, ciertamente, tal y como lo subraya Barthes, la experiencia del poema es, «Palabra a palabra», ninguna otra cosa que ese «Palabra a Palabra», ninguna otra cosa que ese «flujo» mismo del lenguaje (pues, ¿cómo pretender comunicar o resumir para que, sin leerla, un hermano pueda darla por leída y conocida, la *experiencia* de una escritura que no quiere tanto hablarnos sobre algo –¿de qué quería hablarnos, en últimas, «El largo diálogo de los siglos», un buen ejemplo de la textualidad de esta obra?–, como ponernos ante la *práctica* y el *trabajo* de un desplazamiento y un «flujo» constantes de la palabra; desplazamiento y «flujo» constantes cuyo único fin es escapar, precisamente, de la idea de un *libro absoluto* e inmóvil para ir hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* en la que el «Judío»-«Letra» está llamado a morar?);<sup>336</sup> pues, tal y como lo subraya J. Hillis Miller (recogiendo las críticas derridianas a las concepciones idealistas de lectura y escritura), la experiencia que podemos tener de un poema, a través de la lectura de un crítico, «no se identifica con [la experiencia que podemos tener de] el poema mismo».<sup>337</sup>

En efecto, es por ello por lo que Hebe Tizio afirma que, ante un mar semejante, la «labor» del rabino (lo que distingue su «labor»-guía y la del crítico, de la de un lector común) no puede ser otra que la de *abrir* las Escrituras (abrir el camino de esta obra) al pueblo judío (al lector por judaizar) y no la de pretender expresar □lo que la obra quiere decir□ (pues, toda ella es «Palabra a palabra», lo que ella misma quiere decir): «Su función, según

---

<sup>335</sup> (*Ibid.*, 257) El subrayado es nuestro.

<sup>336</sup> Escuchemos a Roland Barthes a propósito de este punto: «puede ser declarado “escritor” (esa palabra sólo designa una práctica y no un valor social) todo emisor cuyo “mensaje” *no puede* ser resumido (destruyendo así inmediatamente su naturaleza de mensaje): condición ésta que el escritor comparte con el loco, con el charlatán y con el matemático, pero que precisamente la escritura tiene la misión de *especificar* (una cierta *práctica del signifiante*)» (*El proceso de la escritura*, 15). Los subrayados son nuestros.

<sup>337</sup> («El crítico como anfitrión», 165)

Maruani,<sup>338</sup> es como la de una obertura sinfónica, indicaría el tema dominante del comentario [del texto sagrado] *sugiriendo* la dirección del mismo».<sup>339</sup>

### 2.2.2.3. «El crítico como anfitrión»

Ciertamente, las consecuencias que conlleva, para nuestra «labor», esta *imposibilidad* de ofrecer una exposición sucinta y total del camino de esta escritura, recaen, sobre todo, en un punto clave: aquel NECESARIO REPOSICIONAMIENTO del crítico (*paso efectivo* del «NECESARIO DESCENTRAMIENTO») por el cual –al percibir la imposibilidad de brindar una exposición total de esta escritura y aceptar que su lectura (no habiéndose *fundando* ella en otra cosa que en el «abandono» de todo sistema totalitario) no puede hacerse de otra manera que a través del paso mismo del «lector» por «cada uno de sus momentos percibidos con el fin de vivirlos en la plenitud de su *precariedad*»– lo que el crítico debe hacer es asumir que el objetivo de su «labor» no puede ser pretender reducir el camino de esta escritura a una Idea única e inmóvil luego de cuya consecución y reporte podría darla por leída (pues esa «apropiación» es precisamente lo que ella pone «*en tela de juicio*»), sino brindarse como un «anfitrión» de su *camino*;<sup>340</sup> «obligación» que esta escritura pone de relieve (desde la *apertura* misma de *El Libro de las Preguntas*) en un *diálogo* entre un lector recién llegado y un lector-narrador que camina desde hace «dos mil años»<sup>341</sup> con esta «Letra» (y que ha aprendido ya, por tanto, cómo debe desarrollar su «labor»-guía de acuerdo a las exigencias de «*La alianza*»):

–¿Quién eres tú?

–El guardián de la casa.

[...]

---

<sup>338</sup> Hebe Tizio se apoya en la introducción que hace Bernard Maruani a un volumen de midrashim aggádicos (es decir, midrashim que versan sobre la historia sagrada del pueblo judío): *Midrach Rabba* (París: Verdier, 1987).

<sup>339</sup> («La interpretación de la interpretación», 79) Los subrayados son nuestros.

<sup>340</sup> (Cf. «El crítico como anfitrión»)

<sup>341</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 23)

–¿Cuál es tu destino?  
–Abrir el libro.  
–¿Estás en el libro?  
–Mi lugar está en el umbral.<sup>342</sup>  
[...]  
–Habitaré por fin la casa.  
–Seguirás el libro, *cada una* de cuyas páginas es un abismo donde el ala  
reluce con el nombre.<sup>343</sup>

En efecto, al aceptar que la experiencia de esta escritura no puede sino adquirirse del mismo modo como se da (es decir, «Palabra a palabra»), el crítico asume que su objetivo no puede ser tratar de comunicar (con otras palabras: *las suyas*) □lo que esta obra querría decir□ (pues, «Palabra a palabra», toda ella *es lo que ella quiere decir*, y no la simple expresión de un significado independiente que podría transcribirse en términos distintos;<sup>344</sup> posibilidad que esta obra cuestiona al evidenciar la ausencia de una Idea de fondo en el *despliegue de la superficie de su texto*), y asume que su objetivo debe ser, más bien (por haber tenido él mismo una experiencia personal de este texto; experiencia que percibió como intransferible y a la que debe, precisamente, ser *fiel*), *preparar* el viaje de sus hermanos por el *camino* de esta escritura («–Abrir el libro») y no pretender brindarles «por

---

<sup>342</sup> (*Ibid.*, 22-23)

<sup>343</sup> (*Ibid.*, 25) Los subrayados son nuestros.

<sup>344</sup> Esta pretensión de transcribir en términos distintos la experiencia de la obra es lo que Maurice Blanchot llama el «estado de pecado original» del crítico (aquella pretensión por la cual éste cree poder apropiarse, así de fácilmente, de la Idea-fruto de todo el trabajo y la sustancia escriturales de un árbol-obra; apropiación tras la cual piensa poder «explicar cómo se hacen fácilmente los libros», y tras la cual cree tener el «poder de recrear, a voluntad, el árbol mismo», es decir, toda la *singularidad* del trabajo y la savia de la escritura): «El comentarista, personaje muy sospechoso, en presencia de un árbol que se parece al árbol de la vida, se apresura a coger el mejor fruto, para que en *su* boca, pueda encontrar en *su* lugar un saber con el que se deleita disueltas la sustancia y el sabor de esta cosa singular, *por anticipado*, como si allí hubiera una forma superior de fruto, nacida ésta *de él* y capaz de darle el poder de recrear, a voluntad, *el árbol mismo*» (Cf. *Sade y Lautréamont*, 61-62). Los subrayados son nuestros.

anticipado» («como si allí hubiera una forma superior de fruto, nacida ésta de él», y luego de cuya apropiación ya no necesitarían leerla) □ lo que esta obra quiere decir □ («—Mi lugar está en el umbral», lo que debes hacer es *seguir* «el libro, cada una de cuyas páginas es un abismo donde el ala reluce con el nombre»).

Y es que, ¿acaso no es esto mismo lo que esta escritura pone de relieve en su *diálogo* con la obra de Roland Barthes?<sup>345</sup> ¿Y acaso no es esto precisamente lo que ha llevado a Derrida a afirmar que la «organizada potencia del canto» de esta escritura (que su rigurosa *práctica del significante*) «se mantiene fuera del alcance para el comentario» (consumista), y exige, más bien (siendo aquí donde se revela, en toda su radicalidad, el interés del autor de *De la gramatología* por esta obra: el interés por subrayar la presencia, al interior de Occidente, de una obra que nos exige llevar a cabo una *ruptura* con «todos los métodos occidentales de análisis, de explicación, de lectura o de interpretación»), un comentario que se brinde tal y como él mismo brinda el suyo al hablar sobre ella (tal y como los rabinos le indican que debe brindarlo al hablar sobre un océano semejante al del Talmud): como una *apertura de su camino*,<sup>346</sup> como una introducción al despliegue de sus constantes rupturas (pues el *paso* de una palabra a otra «es lo *único* que hay que decir, lo *único* que hay que leer»)?

---

<sup>345</sup> Tal y como lo afirmábamos antes, la obra de Edmond Jabès no sólo pone en cuestión cualquier tipo de lectura cómplice de una «ratio metafísica» (es decir, como lo subrayábamos con Julia Kristeva, cualquier tipo de lectura que se conciba como la simple apropiación de una Idea independiente a la que obedecería el texto) mediante el «flujo» de una escritura en constante movimiento de *ruptura* (e interpretación *de sí misma*), sino, además, mediante el *diálogo* con las obras de su *red*. De este modo se entiende no sólo su *diálogo* con Derrida (en torno a la «deconstrucción») o su *diálogo* con la tradición talmúdica («La Torá habla el lenguaje de los hombres»), sino, además, su *diálogo* con la obra de Roland Barthes: *diálogo* en el cual afirma (mediante una clara *alusión* a la obra de éste) que el objetivo de la lectura no debe ser satisfacer un placer consumista (de *apropiación* de las Ideas), sino un «placer —solamente— del texto» (Cf. *El Libro de los Márgenes I*, 41; *El placer del texto y Lección inaugural*, 9). Roland Barthes se había pronunciado ya sobre la oposición «placer consumista» / «placer del texto» (Cf. *El susurro del lenguaje*, 81).

<sup>346</sup> (Cf. «Edmond Jabès y la cuestión del libro», 100)

Efectivamente, es por ello por lo que de ninguna otra manera que como *anfitriones* (es decir, como preparadores del viaje de nuestros hermanos por el *camino* de esta escritura) hemos tratado de practicar nuestra «labor» aquí al efectuar no una *explicación consumista* del camino de esta escritura, no una explicación de «*lo que la obra “quiere decir”*» (cosa que nos llevaría a ignorar inmediatamente, rigiéndonos por un pensamiento de la Idea y no un «pensamiento del texto», que aquello que esta escritura dice es, precisamente, *aquello que ella misma dice «Palabra a palabra»*), es decir, no ejecutando, según la expresión de Kristeva, una «amputación (abstracción idealista) de la totalidad operante [*del trayecto de esta práctica significante*] en una de sus partes: en un resultado consumido por un cierto sujeto»,<sup>347</sup> sino efectuando la *apertura del libro*: la preparación del viaje del futuro lector por el camino de esta obra («–Mi lugar está en el umbral», lo que debes hacer es *seguir «el libro, cada una de cuyas páginas es un abismo donde el ala reluce con el nombre»*).

En efecto, no son otras las razones que nos han llevado a estudiar aquí, en primer lugar, los motivos que han podido llevar a la crítica a calificar esta obra (deteniendo y sellando inmediatamente la experiencia que el lector pueda tener de su camino) como *hermética*,<sup>348</sup> calificativo certero que, antes que indicarnos algo sobre el carácter específico de esta obra, nos previene y nos obliga a aproximarnos, de entrada, a la experiencia de una lectura aún por hacer (o por ampliar), con un *prejuicio* que, una vez implantado, proyecta muy pronto sus justificaciones,<sup>349</sup> justificaciones que, sin embargo, pueden ser fácilmente eliminadas

---

<sup>347</sup> («La productividad llamada texto», 64)

<sup>348</sup> En nuestra introducción referíamos el caso puntual de Lisa Block de Behar (quien emplea la palabra «hermetismo» para caracterizar esta obra) (Cf. «Edmond Jabès: una poética del vacío»). Esta apreciación, sin embargo, no es una apreciación solitaria, pues podemos encontrar un gran número de artículos (la mayoría de ellos pequeñas reseñas en internet, ya que aún contamos con un reducido número de estudios propiamente críticos y accesibles sobre esta obra en nuestra lengua) que subrayan lo mismo.

<sup>349</sup> Estas justificaciones podrían recibir los nombres de *oscuridad* y *contradicción* (Cf. *Ibid.*). Pues, ¿cómo comprender palabras tan extrañas como éstas: «Escribir para sí mismo es, quizá, escribir contra el Nombre divino, con ese mismo Nombre» (*El Libro de las Semejanzas*, 83)? Y, ¿cómo aproximarnos a *contradicciones* tan radicales como la que existe entre estas palabras: «*Tú sueñas con escribir un libro. El libro está escrito*»

(y eliminadas *como tales*, es decir, como justificaciones *de un «hermetismo»*) al notar que, antes que ser los síntomas de algún tipo de *carácter cerrado* de esta obra, se deben a (son *proyectadas* por) un lector que desconoce los elementos con los que esta obra se relaciona (es decir, son proyectadas por el carácter cerrado *del lector*).<sup>350</sup>

Ciertamente, para permitirnos hacer evidente el *carácter legible* de esta obra (es decir, para permitirnos percibir la posibilidad y la puesta en marcha de su *experiencia* de lectura), lo que hemos hecho aquí es estudiar (en nuestra introducción) las relaciones mantenidas por ella; relaciones dentro de las cuales la más importante ha demostrado ser (a partir de 1957, es decir, a partir del *golpe de memoria* con que *inicia* el ciclo que estudiamos) la mantenida con la tradición judía;<sup>351</sup> *relación* que hemos descubierto como tal (es decir, como una *relación con*, y no como una pertenencia estricta o directa a, esta tradición),<sup>352</sup> y

---

(*El Libro de las Preguntas*, 227), y éstas: «El libro nunca está escrito, la historia jamás está contada» (*El Libro de las Semejanzas*, 66)?

<sup>350</sup> Maurice Blanchot nos lo recordaba a propósito de la lectura de Lautréamont (cosa que Marcelin Pleynet subraya al indicarnos la infinidad de discursos convocados por esa obra) (Cf. *Lautréamont*, 92-101): «A menudo la oscuridad de una obra está protegida por la ignorancia de sus fuentes» (*Sade y Lautréamont*, 70).

<sup>351</sup> Pues, ¿no entendemos, así, que aquellas afirmaciones que se podían percibir como *oscuras* en esta obra (por ejemplo: «Escribir para sí mismo es, quizá, escribir contra el Nombre divino, con ese mismo Nombre») no son señal de otra cosa que de una *relación* con la tradición judía (*relación* que, para el caso concreto de la afirmación que citamos, encuentra su explicación en la reflexión cabalística: reflexión según la cual «la Torá es el nombre místico de Dios completo» y el judío, el hombre que habla ese mismo hebreo, no hace más que limitar la lengua de ese «nombre infinito» –que «no significa tanto algo específico, aunque de hecho significa muchas cosas distintas en muchos planos distintos, puesto que recoge todo un universo óptico»– cuando lo restringe a un «medio de comunicación en el sentido humano limitado»)? (Cf. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, 206-208). Sobre la relación de este ciclo con la Cábala véase nuestro *Anexo V*.

<sup>352</sup> Es decir, como un «cierto judaísmo» y no como un judaísmo estricto u ortodoxo. Pues, ¿acaso no afirma Jabès que su salida de Egipto vino a confirmar, antes que su pertenencia estricta a una tradición de la que se sentía «destinado a quedar al margen», sus inquietudes de escritor (inquietudes que el pueblo judío venía a testimoniar como prueba viviente de la *errancia*)? Y, ¿acaso no es esto lo que hemos tratado de señalar aquí –junto con Auster, Cohen y Derrida– al subrayar que el exilio que lo lleva a indagar por esta tradición que ignoraba no lo conduce, sin embargo, a escribir *piyyutim* (es decir, a regir su escritura por los principios de la religión judía) sino, antes bien, a indagar por un espacio en el que la escritura –rechazando ser contenida–

que nos permite aproximarnos no sólo a una serie de referencias a (o de *juegos* con) ciertos *temas* y *figuras* de la historia y la religión judías sino, aún más radicalmente, al hecho de que sus contradicciones, antes que constituir el *enigma* de una lengua y una cultura que desconocemos (el hebreo y la tradición judía), son el *signo* del «flujo» de su escritura (pues de lo que aquí se trata es del movimiento de un «cierto judaísmo» de la «Letra»).

En efecto (pues desde nuestro primer capítulo empezamos por deshacernos de lo que se percibía como su *contradicción* más grande), el hecho de que se hable *en un libro* (el primero de una larga serie que recién ha empezado a insistir en el libro como *su lugar*), del «abandono del libro» (¿cómo asumir esta *contradicción* entre la insistencia por abandonar el libro y por tener en él su lugar?), no implica el desconcierto y la inmovilidad del *enigma* sino, antes bien, la *fundación* del movimiento mismo de su «Letra»: la puesta en marcha del pensamiento al confrontarse con el hecho de que lo que implica este «abandono del libro» es, más bien, la salida de la escritura (y de todo pensamiento que quiera ser *fiel* a ella) de una *idea* de libro (*absoluta*) hacia otra *idea por venir*, y no una *anulación* mutua entre ambas afirmaciones (pues cada una de ellas no es, «cada vez», sino un *paso* en un *camino* que hay que compartir en «cada uno de sus momentos [...] con el fin de vivirlos en la plenitud de su *precariedad*»; con el fin ir avanzando, cada vez más, hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*; cosa que la obra ya nos advertía: «...Has de leer, pues, el primer libro antes que el segundo, y lo mismo harás *hasta* el último que sigue siendo el primero»<sup>353</sup>).

---

*fundamenta* una experiencia más abarcadora (*tan abarcadora* que ella misma contendría la experiencia de la raza judía hasta tal punto que «no se sabría decir si su *sujeto* es el Judío o la misma Letra» porque la experiencia de esta raza terminaría siendo sólo un ejemplo de la *errancia* de la escritura)?

<sup>353</sup> Ciertamente, de este modo nos damos cuenta de que percibir una *contradicción* (como, por ejemplo, la que puede *proyectarse* entre estas dos afirmaciones: «*Tú sueñas con escribir un libro. El libro está escrito*»); «El libro nunca está escrito, la historia jamás está contada») no es más que la señal de que nuestro pensamiento espera *una sola* idea de libro (y que se niega, por tanto, a leer su *pluralidad*, a leer el avance de esta escritura, a leer los signos de su ruptura consigo misma). Pues es claro que, en el caso citado, podemos distinguir entre dos ideas de libro: la de la primera afirmación, que se refiere a la idea opresora del *libro absoluto* (libro cerrado *definitivamente* que se deja atrás porque no da espacio a ninguna «Letra» que no repita y consigne la

En nuestro primer capítulo hemos logrado percibir, además, que este «abandono» de una *idea* de libro no sólo nos conduce a reflexionar *directamente sobre la escritura* (sobre la escritura de una obra que se mueve entre ideas distintas de lo que debe ser su morada), sino, ante todo, sobre una serie de *características formales* que ponen en escena, en toda su radicalidad, la *identidad* de esta escritura con el judaísmo, el carácter migratorio de esta «Letra» (pues de lo que aquí se trata es de permitirnos una experiencia «donde la condición de la palabra se confunde con la condición judía»): su *carácter fragmentario y disperso* sobre la página (la *diáspora* de la «Letra»), y sus *desplazamientos de sentido* (el olvido de la «Letra» de la ley de sus padres y de la ley de cada uno de sus opresores para poder corresponder a la Ley de Dios); elementos todos éstos que el crítico-«anfitrión» debe señalar para que sus hermanos no emprendan el viaje por el *camino* de esta escritura pensando que ella es contradictoria (imaginando, desde un pensamiento unitario, que ella siempre habla de la *certeza* de las mismas ideas –de *libro*, de *literatura*, de *amistad*, de *religión*, etc.–, cuando todo su esfuerzo radica, precisamente, en moverse –y obligarnos a mover nuestro pensamiento– a lo largo de estas ideas; a lo largo del sentido de *cada uno* de estos fragmentos que son, por tanto, irrecuperables e ilegibles si se espera de ellos un *único sentido*),<sup>354</sup> y para que no crean que aquel carácter fragmentario que perciben al estar por

---

ley de su Idea-padre-rey), y la de la segunda, que se refiere a la idea de un *libro por venir* (de un libro hacia el cual caminamos, de un libro cuya historia está aún por *empezar a escribirse*). Por ello afirma Jabès que el pensamiento no avanza si no se contradice, si no desafía su lugar para acceder a otro: «Sin contradicción no hay pensamiento» (Cit. en «Sobre la unidad de la palabra escindida», 53).

<sup>354</sup> Ante la pregunta de Marcel Cohen por la ilegibilidad de su obra, Edmond Jabès no puede sino afirmar: «No pienso que mis libros sean “ilegibles”. No pienso que sean oscuros. Sólo se vuelven ilegibles si se busca en ellos una certeza. / Pero por “ilegibles” usted entiende irrecuperables [unitariamente]. Creo, efectivamente, que su legibilidad está en el fragmento» (*Del desierto al libro*, 142); en un fragmento que, al implicar un camino, pospone, infinitamente, el cierre último del texto (hasta su llegada a la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*): «al enfrentarse [seguirse] los fragmentos sin cesar, la formación [la clausura última y definitiva] del sentido se ve, efectivamente, pospuesta [...]. Es por lo que son, sin duda, irrecuperables [unitariamente]» (*Ibidem.*). Por ello afirma Roland Barthes que la pluralidad estereográfica no implica tanto un intento (del lector) por asumir sus palabras *a un mismo tiempo*, como la obligación de asumirlas, en el orden de la frase («Palabra a palabra»), como un *trayecto por atravesar*, pues ella: «no es coexistencia de sentidos, sino paso, travesía» (*El susurro del lenguaje*, 77).

primera vez ante el «umbral de la página abierta» de esta obra no implica ya, en sí mismo, *nada* (pues, tal y como hemos podido señalarlo, este carácter implica ya, de hecho, toda una reflexión: la reflexión de una escritura que, al recuperar la *errancia* del «Judío», recupera el *fundamento móvil* de la escritura, fundamento móvil que han ignorado todos los absolutismos, y del cual esta «raza» es tan sólo un ejemplo):

En la hora en que los ojos de los hombres se elevan hacia el cielo [...] –todos los secretos del universo son brotes de fuego que, pronto, se abrirán– ¿sé yo, en mi exilio, lo que me ha empujado hacia atrás, a través de las lágrimas y el tiempo, hasta las fuentes del desierto donde se aventuraron mis antepasados? Nada hay, aparentemente, en el umbral de la página abierta, sino esta herida recuperada de una raza salida del libro, cuyo orden y desorden son caminos de sufrimiento; nada sino este dolor cuyo pasado y continuidad se confunden con los de la escritura.<sup>355</sup>

Ahora bien, pronunciándonos sobre elementos poco tratados por los críticos que se han ocupado de Edmond Jabès (la *red* y los constantes llamados al «lector»),<sup>356</sup> en nuestro

---

<sup>355</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 41-42)

<sup>356</sup> Lo que Jean-Joseph Goux (*Tel Quel*, no. 36) quería indicar al hablar –en los primeros años de la apertura de este concepto– de un «pensamiento aún impensado de la red» (Cit. en *La diseminación*, 268), parece poder señalarse, *aún hoy*, de la situación particular de la crítica cuando decide ocuparse de la obra de Edmond Jabès. Pues si bien muchos críticos señalan *algún tipo* de relación con obras, por ejemplo, como la de René Char, Jacques Derrida o Maurice Blanchot (Cf., por ejemplo, «Edmond Jabès et la question du livre», 181), pocos emprenden un *examen puntual de las escrituras en diálogo* (un examen puntual de las *citas* y *alusiones*) que permita justificar su intuición más allá de la biografía. Las excepciones las constituyen, claro, estudios como el de Matthew Del Nevo (quien se ocupa puntual y extensamente de la «Carta a Jacques Derrida»), el de Francisco Jarauta (quien señala lo que dice «Blanchot, en diálogo con Jabès» a propósito de la interrupción) (Cf. «Jabès: la ausencia del libro»16) o los de José Ángel Valente (sobre cuyas palabras ya nos apoyamos cuando señala la relación de esta obra con la Cábala y con Georges Bataille, y cuando señala, como veremos dentro de poco, una nueva relación con Bataille a propósito de lo *imposible*). Por otro lado, no tenemos conocimiento alguno de estudios que –a la escucha atenta de los *múltiples llamados* que esta escritura hace al

segundo capítulo hemos logrado puntualizar, además, las razones por las cuales la *red* de *escrituras amigas* de esta obra (en la *crítica al libro absoluto* que comportan: crítica cuya dirección hemos tratado de indicar puntualmente en algunos casos) constituye un apoyo al «abandono del libro»,<sup>357</sup> y las razones por las cuales nuestro llamado al *exilio* (nuestra *judaización*) instituye el primer paso hacia aquella experiencia con la escritura a la que se nos quiere invitar («oh tú que *eres* judío y *tal vez* escritor»); experiencia cuyo segundo paso inicia, precisamente, en el momento mismo en el que (subrayando como el fundamento *principal* del despliegue de su escritura la necesidad de *invocar e interpretar* otra voz: la de Yukel, y notando la *ausencia* de reflexión acerca de este movimiento) la obra nos dice:

He dado la vuelta al mundo de la ausencia.

He hablado su lengua –su presa, de la que son presa– a mis semejantes  
distráidos,

a mis semejantes para quienes no siempre he sido su semejante.<sup>358</sup>

En efecto, es en la reflexión sobre la semejanza donde comienza el segundo (y último) paso hacia aquella experiencia con la escritura a la que se nos ha querido invitar, siendo ésta la razón por la cual (pues, ¿acaso nos hemos percatado de que nosotros mismos somos

---

«lector»– se pronuncien sobre la experiencia que de allí nos viene: nuestra *judaización*, nuestra puesta en marcha al abandonar el *libro absoluto* y asumir todo lo que a partir de ello sobreviene.

<sup>357</sup> De este modo hemos comprendido, sobre todo, el *diálogo* mantenido con Jacques Derrida (en torno a la idea opresora del *libro absoluto* y en torno a la «*deconstrucción*»), el *diálogo* mantenido con la tradición judía (en torno a algunos de sus *temas y figuras*, y en torno a los *diálogos talmúdicos* y la *Cábala*), el *diálogo* mantenido con Roland Barthes (en torno al «*placer del texto*»), y algunas relaciones como la mantenida con René Char (en uno de cuyos libros fragmentarios podemos encontrar, como correlato de aquella experiencia «donde la condición de la palabra se confunde con la condición judía», aquella experiencia donde la condición de resistencia de la palabra se confunde con la condición del hombre que la guarda) (Cf. *Poesía esencial*, 141-255) y la mantenida con Maurice Blanchot (en torno a su reflexión no fetichista sobre el libro y sobre la escritura como un «flujo», como un «murmullo ininterrumpido»; reflexión que esta obra pone de relieve en el subtítulo de *El Libro de los Márgenes I: Eso sigue su curso*; subtítulo que es, en sí mismo, tal y como la obra lo subraya, una *cita* de Maurice Blanchot) (Cf. *El Libro de los Márgenes I*, 49).

<sup>358</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 74)

los «semejantes distraídos» de los que ella habla, y que lo somos, precisamente, porque no sabemos en qué radica dicha *semejanza*?) nuestro objetivo inmediato debe ser, justamente, estudiarla (estudiar dicha reflexión sobre la semejanza), pues, tal y como se advierte a uno de nuestros hermanos, la *ausencia* de esta reflexión, la *distracción* en torno a la reflexión sobre la semejanza, podría perdernos de nuestra meta.<sup>359</sup>

Ciertamente (tal y como lo veremos de inmediato), sólo emprendiendo un examen de la reflexión de esta obra sobre la *semejanza* podremos estar seguros de tener el camino libre hacia aquella experiencia con la escritura a la que se nos ha querido invitar; experiencia cuyo cercano furor presentimos cuando, ésta vez por medio de la voz de Reb Sieris, la obra nos llama desde aquella «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*, y nos dice («oh tú que eres judío y tal vez escritor»):

*«Entra en mi palabra, en mi oscura morada. A uno y otro lado del silencio seremos los dos la misma voz.»*<sup>360</sup>

---

<sup>359</sup> En uno de los *pocos relatos extensos* que podemos encontrarse en esta obra puede escucharse lo que un hermano (lo que un «Judío»-«Letra») dice a otro en un gueto (en un *libro cerrado*) ante el temor de que éste no haya estado lo suficientemente atento al llamado de Dios (ante el temor de que éste no haya estado lo suficientemente atento al camino que debemos seguir para lograr alcanzar la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*, camino en cuyo despliegue es *fundamental* la reflexión sobre la *semejanza*) (*Ibid.*, 95, 96):

–Nathan, te perderá tu distracción.

–Nathan, tu distracción te costará la vida.

<sup>360</sup> (*Ibid.*, 234) Las cursivas son del autor; los subrayados son nuestros.



*Le reproduction interdite*  
René Magritte (1937) Óleo sobre lienzo.  
79 x 65.5 cm

### III. DE LA SEMEJANZA AL LIBRO

#### 3.1. La cuestión de la semejanza

La semejanza obra al nivel de la creencia.  
E. J.

Encaminarnos hacia esa experiencia con la escritura a la que esta obra nos quiere invitar nos ha exigido abordar, en primer lugar, la cuestión del libro. De este modo hemos logrado percibir que el primer paso hacia aquella experiencia («donde la condición de la palabra se confunde con la condición judía») tiene lugar cuando esta obra abandona una idea de libro según la cual el volumen no debe ser otra cosa que una totalidad cerrada, absoluta e inmóvil de forma y sentido (al interior de la cual la «Letra», concebida como simple hija-esclava, no tendría por «labor» otra cosa que repetir y transcribir la herencia de sentido de una Idea-padre-rey bajo cuyo gobierno se encontraría) (Cf. *Gráfico I*). La cuestión de la escritura se abría, entonces, del modo como hemos tratado de descubrirla aquí (es decir, en su *identidad con el judaísmo*; en su identidad con un pueblo cuyo *nacimiento* tiene lugar, precisamente, en una *partida*), desde el momento mismo en el que, al abandonar la idea de *libro absoluto* (al abandonar ser concebida en términos representativos como simple «derivado» «técnico» sin «ningún sentido constituyente»; como mero «*significante del significante*») (Cf. *Gráfico II*), la «Letra» de esta obra adquiriría, como manifestación formal y semántica de su recién fundada *autonomía* (como manifestación formal y semántica de aquella reflexión que ahora podía permitirse *sobre sí misma*, y que *ya no* debía someterse a la *ley unitaria* de lo que una Idea-padre-rey le ordenara pensar), su *carácter fragmentario* y *disperso* sobre la página (Cf. *Gráfico III*), y sus *desplazamientos de sentido*.

De este modo hemos logrado percibir, ante todo, y como fundamento de todos los demás, aquel *desplazamiento*, justamente, *de sentido* (aquel desplazamiento, precisamente, de lo que entendemos por *escritura*), en el que «“significante del significante” deja de definir la duplicación accidental y la secundariedad caduca»; en el que (pensemos en el movimiento de la frase) «“Significante del significante” describe, por el contrario, el *movimiento del lenguaje*»;<sup>361</sup> un movimiento que, al haber roto por completo con el *libro absoluto* (y con las concepciones e ideas comunes de su legado), no sólo nos ha hecho abandonar las ideas que podíamos haber tenido de *amistad*, de *soledad*, de *judaísmo*, de *fascismo*, de *religión* y de *literatura* (para permitirnos ir hacia otras), sino que, aún más fundamentalmente, al haber roto con el *libro absoluto* («*No olvides nunca que eres el núcleo de una ruptura*»), al haber roto con una idea de libro según la cual el volumen no debería ser sino una mercancía y/o un totalidad cerrada de forma y sentido (al interior de la cual la «Letra», como simple hija-esclava, no tendría por «labor» más que repetir y transcribir la herencia de sentido de una Idea-padre-rey cuyo gobierno sufriría), nos ha hecho emprender el viaje hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* en la que el «Judío»-«Letra» está llamado a morar; una *nueva idea de libro* que cada uno de nosotros («oh tú que eres judío») debe alcanzar; una *nueva idea de libro* que justamente tiene, en esos desplazamientos, un signo *inequívoco* de nuestro avance hacia allá.<sup>362</sup>

---

<sup>361</sup> (*De la gramatología*, 12) Los subrayados son nuestros.

<sup>362</sup> De este modo, además de abandonar una idea de *libro* (como mercancía y/o como totalidad cerrada de forma y sentido), una idea de *religión* (ortodoxa) y una idea de *literatura* (como «ficción») para permitirnos ir hacia otras (que concretaremos en el presente capítulo), hemos abandonado una idea de *amistad* (como cara a cara biográfico) para permitirnos otra (en la que pudiéramos pensar la *red*), una idea de *soledad* (como «estado psicológico» de «aislamiento») para permitirnos otra (en la que pudiéramos pensar una experiencia *de cara a la lengua*), una idea de *fascismo* (estricta) para permitirnos otra (en la que pudiéramos pensar un modo de lectura que pretende, entendiéndola así, que la página no sea otra cosa que un *campo de concentración* de la «dispersión» y la «fragmentariedad» de esta escritura –un campo de concentración bajo la autoridad de una *Idea-caudillo única*– antes que el lugar *abierto e infinito* donde *danzan* las palabras), y una idea de *judaísmo* (estricta) para permitirnos ir hacia otra (en la que pudiéramos pensar su identidad con la escritura en el movimiento: en la *errancia*).

Sin embargo, ¿podemos estar completamente seguros de haber podido salir, alguna vez, de la idea opresora del *libro absoluto* (para permitirnos ir hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*)? ¿No habíamos afirmado que ese *afuera* del *libro absoluto* (en tanto sistema por excelencia de la Idea, en tanto sistema por excelencia del sentido) implicaba lo *impensable* mismo: aquel exterior donde, como el esclavo cuya fuerza no puede utilizarse o el hijo que no da testimonio de su origen, la «Letra» perdería toda razón de ser; donde la «Letra», al no expresar la ley de ningún sentido, no implicaría otra cosa que el riesgo mismo del *sinsentido*, el *impensable afuera* (en tanto que allí el pensamiento, *literalmente*, no estaría bajo el cobijo de ninguna Idea, no estaría bajo el abrigo de ningún *sentido*)?<sup>363</sup>

En efecto, y –pensémoslo muy bien–, ¿acaso hemos asumido, en algún momento, todo el peso de ese *impensable afuera*, todo el brillo de ese *sinsentido*? ¿Acaso hemos asumido, en algún momento, en toda su radicalidad (en todo su vértigo), ese *afuera* de toda Idea-padre-rey (ese *afuera* donde la palabra no tendría el cobijo de *ningún sentido*)? Pensémoslo muy detenidamente (y tengamos muy presentes las palabras de la página cuya relectura hemos exigido): ¿acaso no hemos tratado de asumir dicho *afuera*, más bien, tan sólo (y podemos leer el principio de nuestro apartado 2.1.2. para comprobarlo) para pensar el *afuera* del *libro absoluto* en tanto *sistema* (en tanto forma cerrada e inmóvil de forma y sentido), pero no para pensarlo, en toda su luz, como un *afuera* del sistema de la Idea (como un *afuera* del sistema del *sentido*), puesto que lo único que hicimos a partir de este abandono fue pensar el movimiento y la fragmentariedad de la «Letra» (nuestra «participación» en la dinámica y el movimiento de forma y, precisamente, de *sentido*)? Y, ¿acaso no implicaría esto, antes que la afirmación del «abandono del libro» (antes que la afirmación del abandono del sentido), que no hemos hecho otra cosa que arrastrar y traer a costas ese *sentido* (como podría pensarse a partir del gráfico del fascismo lector) (Cf. *Gráfico IV*)?

Ciertamente, y es por eso por lo que esta obra sentenciaba que lo que tenía que hacer su «Letra», para poder emprender verdaderamente su camino hacia la «tierra prometida» de

---

<sup>363</sup> (Cf. de nuevo nuestra página 57)

una *nueva idea de libro*, era estar lejos de *toda* Idea-padre-rey (lejos de *todo* dominio de sentido); es por eso por lo que, verdaderamente, sentenciaba (afirmación que ha llegado el momento de afrontar completamente revelando aquella parte de la *cita* que habíamos tenido que ocultar para pronunciarnos solamente sobre sus consecuencias *formales*, pero que ha llegado el tiempo de afrontar totalmente para abordar, en toda su potencia, lo que implica responder al *llamado divino*) que lo que ella necesitaba para poder responder a ese llamado (al romper con *todo* mandato de sentido) era estar *completamente*:

–Fuera del libro, donde las palabras *ya no tienen ni sonidos ni sentidos* y, semejantes al polen de las últimas flores, *vagan dispersadas por los vientos*.<sup>364</sup>

En efecto, la *libertad* requerida por esta obra para que su «Letra» pudiera responder al *llamado divino*, no radicaba tanto en que llevara a acabo, simplemente, un cierto número de *desplazamientos de sentido* (un cierto número de pasos de *un* sentido a *otro* sentido) hasta poder arribar, algún día, a la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*, como en estar, *radicalmente*, fuera de *toda* herencia (fuera de *toda* ley y *todo* dominio) de sentido, para responder al llamado divino, para responder al llamado de un Dios que, tal y como lo afirma reb Amar, es «ante todo», y siempre respetuosamente, «sin sentido»:

«Dios es, ante todo, sin sentido, luego sentido del sin sentido, luego sublimación de Su negatividad.»<sup>365</sup>

Y ello porque, tal y como la obra misma define aquel dentro/fuera de todo *absolutismo*, tal y como ella define este dentro/fuera del llamado de Dios (del *llamado divino*), cualquier lugar donde las palabras tuviesen, aún, sonidos y sentidos, sería aún (igualmente) un lugar *dentro del libro* (o dentro de algún tipo de *absolutismo*), ya que, precisamente, tal y como la obra misma lo define, aquel *afuera* que debemos alcanzar es, ante todo, un lugar «donde

---

<sup>364</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 210) Los subrayados son nuestros.

<sup>365</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 139)

las palabras ya no tienen ni sonidos ni sentidos»; un lugar donde la palabra puede responder al llamado y a la palabra de Dios mismo (quien es «ante todo», y siempre respetuosamente, «sin sentido»),<sup>366</sup> y no al llamado de verdad de alguna Idea-padre-rey-caudillo. Pues, tal y como la obra misma lo afirma, toda palabra (toda «Letra») que quiera responder al llamado divino no debe hacer otra cosa que salir de *todo lo ajeno* a Dios (quien es «ante todo», y siempre respetuosamente, «sin sentido»), es decir, salir de *toda* Idea-padre-rey-caudillo (de *todo vínculo* con cualquier Idea-padre-rey-caudillo),<sup>367</sup> no sólo para poder reflexionar sobre sí misma (para adquirir su *autonomía*), sino, sobre todo, puesto que en esa autonomía está ya *–del todo presente–* la escucha a la palabra divina («Lo sagrado se halla en nosotros,

---

<sup>366</sup> La enorme cantidad de profetas, o de reflexiones sobre la palabra profética, que aparecen en este ciclo (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 47, 90, 131, 275, 295, 301, 315, 388, 416; *El Libro de las Semejanzas*, 113), ya nos lo dejaban ver cuando hablaban sobre el silencio, cuando hablaban sobre la presencia de la palabra ante el silencio de todo pensamiento (ante el silencio de todo sentido), no sólo en un apartado que esta obra dedica a tal reflexión (Cf. «En el silencio de la palabra», en *Ibid.*), sino, sobre todo, repetidas veces a lo largo de este ciclo (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 80, 81, 82, 87-88, 105, 107, 141, 150, 156, 157, 165, 173, 176, 183, 188, 195, 209, 227, 231, 233, 234, 239, 243, 245-246, 255, 259, etc.; *El Libro de las Semejanzas*, 31, 32, 33, 53, 55, 64, 65, 74, 77, 78, 92, 97, 98, 99, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 121, 127, 129, 141, 147, etc.). Así, por ejemplo, esta pregunta (perteneciente a un *diálogo*) que se le hace a Vade Hashem a propósito de su silencio (silencio que no es otra cosa que cuestionamiento divino al pensamiento ruidoso –al pensamiento lleno de sentidos– del hombre), o estas palabras de Yukel a propósito de la lengua de Dios (provenientes, también, de un *dialogo rabínico*) (*El Libro de las Preguntas*, 301, 275):

–Lo que anuncias es el reino de Dios, ¿verdad?

Vade Hashem no respondía nunca a las preguntas. ¿Acaso no era interrogante él mismo?

–Si yo hablase la lengua de Dios, contestó Yukel, los hombres no me entenderían; pues

Él es el silencio de toda palabra.

<sup>367</sup> Vincenzo Vitiello lo subrayaba de este modo en unas palabras sobre las cuales ya nos hemos apoyado en el presente trabajo: «el Dios judío es un Dios celoso, que no quiere compartir su gente con nada ni con nadie. Por eso separa su nación –la que será su nación– incluso de la tierra de los padres, de los afectos, de las costumbres, de los hábitos de la familia y, por tanto, de las divinidades que habitan esta tierra» («Desierto, *ethos*, abandono», 192).

profundamente anclado»),<sup>368</sup> para poder emprender su viaje hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*; para poder emprender ese viaje en cuya *duración* (en cuyo *tiempo* mismo), al estar libres de *todo vínculo*, nunca podríamos cesar de escuchar la palabra divina (la palabra de Dios). Pues, tal y como lo afirma Yukel en la «Carta a Gabriel» («*Carta*» en la que puede leerse: «Fui más allá de los siglos avivados donde me aguardaban rabinos aureolados para mostrarme el camino»):<sup>369</sup>

[...] ese tiempo sin vínculos es el de la Palabra de Dios.<sup>370</sup>

Ahora bien, ¿acaso no es el cumplimiento de este llamado de la «Letra» al «sin sentido» algo radicalmente *imposible* de realizar (algo radicalmente *imposible* de cumplir *desde la lengua, desde la «Letra» misma*) si tenemos en cuenta, como lo hace, por ejemplo, Julia Kristeva, «lo que se considera que es la lengua: algo portador de sentido»?<sup>371</sup> ¿Acaso no es ésta una ruptura *impensable* para la «Letra»-«Judío» y, acaso esta ruptura no implica, aún más que la conciencia de una *dificultad* (aún más que la conciencia de la *dificultad* de responder al llamado divino), la conciencia de una *desgracia* y el recuerdo de su (de *nuestro*) pasado *adolorido* («oh tú que eres judío»), pues, tal y como lo afirma Roland Barthes (y es aquí donde podemos concretar, finalmente, y en todo su esplendor, la contribución de Georges Bataille sobre la cual nos apoyamos en nuestro segundo capítulo), nunca podríamos esperar salir del *sentido* porque, al estar dentro de la lengua (dentro de la «Letra») misma, ese pasado adolorido no dejaría de perseguirnos, ya que: «la lengua, como ejecución de todo lenguaje, no es ni reaccionaria ni progresista, es simplemente *fascista*, ya que el fascismo no consiste en impedir decir, sino en *obligar a decir*»?<sup>372</sup>

---

<sup>368</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 319)

<sup>369</sup> (*Ibid.*, 317)

<sup>370</sup> (*Ibid.*, 319)

<sup>371</sup> (*Semiótica I*, 7)

<sup>372</sup> (*El placer del texto y Lección inaugural*, 120) Los subrayados son nuestros.

En efecto, si tenemos en cuenta, como lo hace Roland Barthes (recordando los aportes de Jakobson), que la lengua es, ante todo, algo que «obliga a decir»,<sup>373</sup> ¿cómo podríamos hablar, entonces, de una palabra «*sin sentido*» y, aún más primordialmente, de atención al *llamado divino*? Es esto, precisamente, lo que lleva a la obra a referir, en gran número de ocasiones,<sup>374</sup> lo ingenuo (lo increíblemente difícil) que sería pretender huir del *dolor* (lo increíblemente difícil que sería responder plenamente al *llamado divino*). De este modo encontramos, por ejemplo, el *pesimismo* (sobre el cual nos pronunciaremos más tarde) de unas palabras de Yukel, o de unas palabras de Reb Huna, cuando hablan de lo *irrazonable* que es pretender liberarse de toda Idea-padre-rey-caudillo (cuando hablan de lo *irrazonable* que es pretender liberarse de todo sentido para responder al *llamado divino*):

Y Yukel dijo:

Les hablaré de la *ingenuidad* de la libertad, emparentada con la risa del niño.<sup>375</sup>

«El viento de la libertad sopla tan fuerte como el de la locura.»

Reb Huna<sup>376</sup>

---

<sup>373</sup> «El lenguaje es una legislación, la lengua es su código. No vemos el poder que hay en la lengua porque olvidamos que toda lengua es una clasificación, y que toda clasificación es opresiva: *ordo* quiere decir a la vez repartición y conminación. Como Jakobson lo ha demostrado, un idioma se define menos por lo que permite decir que por lo que obliga a decir. En nuestra lengua francesa (y se trata de ejemplos groseros) estoy obligado a ponerme primero como sujeto antes de enunciar la acción que no será sino su atributo: lo que hago no es más que la consecuencia y la consecución de lo que soy; de la misma manera, estoy siempre obligado a elegir entre el masculino y el femenino, y me son prohibidos lo neutro o lo complejo; igualmente estoy obligado a marcar mi relación con el otro mediante el recurso ya sea al *tú* o al *usted*: se me niega la suspensión afectiva o social. Así, por su estructura misma, la lengua implica una fatal relación de alienación. Hablar, y con más razón discurrir, no es como se repite demasiado a menudo comunicar sino sujetar: toda la lengua es una acción rectora generalizada» (*Ibid.*, 118-119).

<sup>374</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 51, 126, 141, 241, 258, 276, 277, 278, 318)

<sup>375</sup> (*Ibid.*, 277)

<sup>376</sup> (*Ibid.*, 141)

Ciertamente, de este modo podemos escuchar también, por ejemplo, lamentos como éste de «Judíos»-«Letra» que, creyendo haber salido alguna vez todo dominio de sentido (para poder emprender, tras responder al *llamado divino*, su camino hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*), se dieron cuenta muy pronto de que no habían hecho otra cosa, a lo largo de toda su vida, que encontrarse repetidas veces con ese dominio (de sentido):

Los muros persiguen a quien les ha abandonado.<sup>377</sup>

Cada judío arrastra tras de sí una parcela del gueto [...].<sup>378</sup>

¿De dónde vienes, hermano de rostro pálido, de espalda arqueada?

–Vengo del interminable gueto donde he nacido.<sup>379</sup>

Ahora bien, ¿acaso hemos emprendido *entonces* una tarea ingenua e irrazonable? ¿Acaso hemos invertido todo nuestro trabajo y tiempo (todo el tiempo que implica nuestro *trabajo*) en hacer evidente tan sólo la *imposibilidad* de responder al llamado divino (y, por tanto, la imposibilidad de emprender nuestro camino hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*), puesto que nunca podríamos sacar a esta «Letra» del *poderío del sentido* (puesto que nunca podríamos sacar a esta obra del lugar de ese poderío: *del lenguaje mismo*)?<sup>380</sup> *Ciertamente no*. Acaso antes que la certeza de la ingenuidad de esta «Letra» (acaso antes que la certeza de nuestra ingenuidad al *trabajar* por ella), todo esto nos brinda, *más bien*, la conciencia de lo incorruptible de su *fe* en Dios (la conciencia de lo incorruptible de su *fe* en

---

<sup>377</sup> (*Ibid.*, 127)

<sup>378</sup> (*Ibid.*, 98)

<sup>379</sup> (*Ibid.*, 156)

<sup>380</sup> Al concretar la manera como podríamos hablar, para casos como el nuestro, de *libertad*, Roland Barthes no puede sino afirmar (luego de haber sentenciado que la lengua es *fascista* y que, por tanto, no puede hacer otra cosa que *obligarnos a decir*): «Si se llama libertad no sólo a la capacidad de sustraerse al poder, sino también y sobre todo a la de no someter a nadie, entonces no puede haber libertad sino fuera del lenguaje» (*El placer del texto y Lección inaugural*, 121).

el llamado y en la promesa de Dios de dar a su pueblo la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*; «tierra prometida» a la que este pueblo, como río desatado cuyo cauce no puede sino arribar al océano, *debe* llegar: «Oh, Señor»;<sup>381</sup> «Bendito sea el río que discurre por el medio de mi vida».<sup>382</sup> Pues, ciertamente, *a pesar* de la gran cantidad de reflexiones pesimistas que podemos encontrar sobre la libertad,<sup>383</sup> superándolas por número podemos ver, a lo largo de todo el ciclo que estudiamos (y desbordando el lugar de las reflexiones pesimistas: *El Libro de las Preguntas*), gran cantidad de reflexiones sobre la *confianza* de esta «Letra» en su futura libertad,<sup>384</sup> gran cantidad de reflexiones sobre su firme *fe* en Dios, gran cantidad de reflexiones sobre su incorruptible *confianza* en que Dios dará a su pueblo (a nuestro pueblo) la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*:

«Quienes no creen en el libro, decía Reb Gandur, han perdido la fe en el hombre y en el reino de los hombres.»<sup>385</sup>

El Libro de Dios es el libro de la fe. [...]. Tal fue nuestra fuerza. Dios está en nosotros y nuestra unión consagra Su unidad.<sup>386</sup>

Y es que, en efecto, así como el pueblo judío (propiamente hablando) *nunca* renunció a su *confianza* en Dios, así como este pueblo *nunca* renunció a su confianza en la promesa y el llamado divinos (a pesar de haber sido sometido, uno tras otro, por tantos dominios: egipcio, cananeo, asirio, babilonio, persa, macedonio, ptolomeo, selécida, romano y nazi, entre otros),<sup>387</sup> así como este «pueblo del libro» *nunca* se rindió ante la evidencia de esos

---

<sup>381</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 210)

<sup>382</sup> (*Ibid.*, 282)

<sup>383</sup> (Cf. *Ibid.*, 51, 126, 141, 241, 258, 276, 277, 278, 318)

<sup>384</sup> (Cf. *Ibid.*, 90, 130, 131, 132, 241, 248, 265, 276, 277-278, 294, 308, 339, 340, 343, 417, etc.; *El Libro de las Semejanzas*, 29, 35-36, 52, 98, 122)

<sup>385</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 52)

<sup>386</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 143-144)

<sup>387</sup> (Cf. *Judaísmo*, 33-74)

dominios, y *nunca* se asimiló (para lo cual necesitaba *olvidar* su fe, *olvidar* su destino, *olvidar* el llamado y la promesa divinos) a *ninguno* de esos poderíos,<sup>388</sup> del mismo modo esta «raza salida del libro» *nunca* se rinde ante la evidencia fascista, y, constante su creencia en la promesa de Dios (constante su creencia en el llamado divino) sufre y rompe con todos los dominios que, en nombre de su propia Idea-padre-rey-caudillo, llaman *locura* o *sinrazón* lo que no es sino voto de libertad y «voto divino»,<sup>389</sup> y, *antes* que asimilarse a alguno de ellos (antes que asimilarse, cual «Letra» débil, a alguna Idea-padre-rey-caudillo), nos revela *toda la fuerza (toda la potencia)* de su confianza en Dios (de su confianza en la promesa y el llamado divinos), continuando, *a pesar de todo*, su camino hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*:

«La sinrazón es la vocación del judío; consiste, para él, en creer en su misión».<sup>390</sup>

Reb Dub

He ido a Dios porque Dios era mi destino.

He ido a la palabra de Dios porque la palabra de Dios era mi destino.

He ido a la palabra  
para que sea mi gesto.

He ido  
y voy.<sup>391</sup>

Dios piensa donde no podemos pensar; es ese pensamiento que *debemos* alcanzar.<sup>392</sup>

---

<sup>388</sup> «Asimilación: Pérdida de la identidad judía a favor de la cultura dominante gentil» (*Ibid.*, 113).

<sup>389</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 394)

<sup>390</sup> (*Ibid.*, 141)

<sup>391</sup> (*Ibid.*, 60)

<sup>392</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 133) Los subrayados son nuestros.

En efecto, antes que la negación de esta «Letra» (antes que la negación de su *confianza en Dios y en su destino*), todo esto nos brinda la conciencia de lo *incorruptible de su fe*, la conciencia de lo *incorruptible de su creencia en Dios*, la conciencia de lo *incorruptible de su confianza en el llamado y la promesa divinos* («Oh, Señor»). Pues, a pesar de todo (y la extensión de este ciclo puede, *por sí sola*, confirmárnoslo), esta obra *sigue* desplegando su «Letra» hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*, *sigue* avanzando en su camino hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* («donde las palabras ya no tienen ni sonidos ni sentidos»): deseo irrazonable (irrazonable, claro, para toda Idea-padre-rey-caudillo, pero que es la «vocación del judío») en el cual se nos revela no sólo aquella *nueva idea de religión* que debíamos alcanzar (y que podemos concretar con ayuda de Georges Bataille),<sup>394</sup> sino, además, los primeros rasgos de esa *nueva idea de literatura* que

---

<sup>393</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 150)

<sup>394</sup> Tal y como lo observamos en (y lo hemos venido confirmando desde) nuestra introducción, el judaísmo de esta obra no es un judaísmo estricto u ortodoxo sino un «cierto judaísmo», lo cual implica que su escritura no esté regida por los preceptos de la religión judía y que, por tanto, no deba responder al ideal de los *piyyutim*. Ahora bien, si, a pesar de esto, la obra sigue refiriéndose a Dios no sólo en el título de cinco de sus apartados (Cf. *Anexo II*), sino, además, infinidad de veces a lo largo de este ciclo (en ocasiones hasta más de seis veces por página) (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 36, 47, 50, 51, 60, 61, 67, 72, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 110, 111, 124, 127, 129, 131, 133, 137, 140, 143, 144, 151, 155, 176, 187, 190, 208, 209, 220, 223, 224, 239, 241, 243, 244, 245, 246, 249, 253, 258, 261, 262, 266, 269, 274, 275, 276, 277, 281, 282, 284, 285, 287, etc.; *El Libro de las Semejanzas*, 13, 21, 28, 31, 33, 37, 38, 40, 41, 42, 45, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 65, 67, 69, 71, 72, 73, 74, 79, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 92, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 106, 111, 112, 113, 114, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 129, 131, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, etc.); si, a pesar de todo, esta obra sigue refiriéndose al ámbito de lo divino como aquel ámbito que sus palabras deben alcanzar («Dios piensa donde no podemos pensar; es ese pensamiento que *debemos* alcanzar»), y si este ámbito de lo divino se alcanza cuando las palabras salen de todo *dominio de sentido* (cuando las palabras logran alcanzar a Dios allí donde, como vimos en nuestro *Anexo V*, «Dios se revela a sí mismo [...] como Él es más que como un medio de comunicación en el sentido humano limitado»), ¿acaso no podríamos pensar una *idea* de religión en la que, antes que exigirse (al hombre) un cierto tipo de creencias y

(también) debemos especificar. Pues, tal y como lo sentencia Roland Barthes (concretando las relaciones entre el deseo de libertad de *todo poderío de sentido*, y la imposibilidad de ser libres desde el lenguaje mismo como lugar de ese *poderío*):

---

conductas, se exige (a la palabra) cumplir con un llamado al «sin sentido», con un llamado al descanso de *toda* esclavitud de una Idea-padre-rey-caudillo para estar en *paz* con Dios (para estar en *paz* con Aquél que, al ser «sin sentido», no podría *nunca* esclavizar la palabra y, antes bien, la dejaría ser libre y vagar hacia aquella «tierra» que le ha prometido)? Ciertamente, no es otra idea la que podemos concretar (apoyándonos una vez más en los autores de la *red*) con ayuda de Georges Bataille (como anunciamos en nuestro primer capítulo). Pues, precisamente, en este autor encontramos una *idea* de religión que, lejos de ser una exigencia (al hombre) de un cierto tipo de conductas y creencias, se determina (directamente) como un ámbito opuesto al de la funcionalidad instrumental donde el hombre se mide a sí mismo, y mide su palabra y sus objetos, de acuerdo a su *utilidad* (de acuerdo al principio de utilidad del objeto y de utilidad de la palabra como medio de comunicación del sentido al que estaría *subordinada*): «el útil está subordinado al hombre que le emplea, que puede modificarlo a su gusto, con vistas a un resultado determinado. / El útil no tiene valor en sí mismo [...] sino solamente por relación a un resultado con el que se contaba» (*Teoría de la Religión*, 32). El ámbito de lo religioso se mediría, *en cambio* (de allí que se hable de *sacrificio*), de acuerdo a una valoración en la que los objetos y la palabra ya no estarían *subordinados* al uso instrumental o a la simple comunicación y posesión de un «sentido exterior» (que se *sacrificaría* para responder al ámbito de lo divino), sino, más bien (y gracias a ese *sacrificio*), de acuerdo al valor que puedan tener *íntimamente*, es decir, en sí mismos («Lo sagrado se halla en nosotros, profundamente anclado»): «El sacrificio destruye los lazos de subordinación reales de un objeto, arrebatando a la víctima del mundo de la utilidad [...]. Cuando el animal ofrecido entra en el círculo en el que el sacerdote le inmolará, pasa del mundo de las cosas –cerradas al hombre y que no son *nada* para él, que las conoce de fuera– al mundo que le es inmanente, *íntimo*, conocido [...]. Esto supone que ha dejado de estar por su parte separado de su propia intimidad, como lo está en la subordinación del trabajo. [...]. El sacrificador enuncia: “*Íntimamente*, yo pertenezco al mundo soberano de los dioses y de los mitos, al mundo de la generosidad violenta y sin cálculo [...]. Yo te retiro, víctima, del mundo en que estabas y no podías sino estar reducida al estado de una cosa, poseedora de un sentido exterior a tu naturaleza íntima. Yo te reclamo a la *intimidad* del mundo divino, de la inmanencia profunda de todo lo que es”» (*Ibid.*, 47-48). Así, pues, lejos de una idea estricta u ortodoxa (lejos de significar un cierto tipo de creencias y conductas), esta obra nos lanza a pensar una *idea de religión* que (como podemos ver con ayuda de Bataille) tiene lugar cuando la palabra tiende a la *pureza*, cuando la palabra tiende a ser valorada *por sí misma* (y no por un «sentido exterior» a su «naturaleza íntima», siendo ésta la razón por la cual Bataille puede hablar de la tendencia al «sinsentido de la poesía») (*Ibid.*, 112), una idea de religión que tiene lugar cuando la palabra tiende a la *comunidad* con aquello que no está rebajado a *ningún sentido*: cuando tiende a la *comunidad con Dios* sacrificando todo sentido.

Si se llama libertad no sólo a la capacidad de sustraerse al poder, sino también y sobre todo a la de no someter a nadie, entonces no puede haber libertad sino fuera del lenguaje. Desgraciadamente, el lenguaje humano no tiene exterior: es un a puertas cerradas. Sólo se puede salir de él al precio de lo imposible: por la singularidad mística, según la describió Kierkegaard cuando definió el sacrificio de Abraham como un acto inaudito, vaciado de toda palabra incluso interior, dirigido contra la generalidad, la gregariedad, la moralidad del lenguaje; o también por el amén nietzscheano, que es como una sacudida jubilosa asestada al servilismo de la lengua, a eso que Deleuze llama su manto reactivo. Pero a nosotros, que no somos ni caballeros de la fe ni superhombres, sólo nos resta, si puedo así decirlo, hacer trampas a la lengua. A esta fullería saludable, a esta esquiva y magnífica engañifa que permite escuchar a la lengua fuera del poder, en el esplendor de una revolución permanente del lenguaje, por mi parte yo la llamo: *literatura*.<sup>395</sup>

En efecto, al concretar esa *nueva idea de religión* (tal y como lo hemos hecho con ayuda de Georges Bataille), y esa *nueva idea de literatura* (que iremos ampliando cada vez más *a partir* de las palabras de Roland Barthes), encontramos que el objetivo al que tienden una y otra no es sino un único y mismo objetivo: lejos de rendirse ante la evidencia fascista (lejos de rendirse ante la evidencia del poderío de sentido),<sup>396</sup> estas nuevas ideas testimonian (o,

---

<sup>395</sup> (*El placer del texto y Lección inaugural*, 121-122)

<sup>396</sup> En un *diálogo* a propósito de este tema podemos ver cómo Reb Elam predica que la salvación del pueblo judío está en romper con su atacada religión; pronunciamiento luego del cual (pues el pueblo judío no podría salvarse rompiendo con su religión, ya que si todos rompiesen con ella, precisamente, ya no habría pueblo *judío*) se dice lo siguiente (confirmando que la salvación del pueblo *judío* no está en la asimilación sino, antes bien, y precisamente, en *conservar* su fe a pesar de todo dominio, a pesar de toda violencia de sentido de una Idea-padre-rey-caudillo) (*El Libro de las Preguntas a*, 104):

Pero Reb Leum, el rabino con mayor auditorio, le respondió: «La salvación del pueblo judío consiste en sobrevivir a las hierbas amargas de las que nuestros campos de paciencia están cubiertos».

más bien, precisamente, nos dejan reunir bajo unos renovados conceptos de *religión* y de *literatura*: los conceptos *proprios* de esta obra) la incorruptible *resistencia* de esta «Letra» (la incorruptible *firmeza* de su *fe* en el llamado de Dios) y todas las trampas y fullerías que ella ha tenido que hacer, *precisamente*, para poder responder al *llamado divino* («Dios es, ante todo, sin sentido»). Pues, en efecto, ¿qué otra cosa que el deseo de *huir del sentido* (qué otra cosa que el deseo de *huir* de toda Idea-padre-rey-caudillo) hemos podido percibir en *cada uno* de sus *desplazamientos* (en *cada uno* de sus abandonos y *olvidos* de sentido) a pesar de que su llegada *plena* a la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* («donde las palabras ya no tienen ni sonidos ni sentidos», donde se puede estar en comunión con Dios: quien es «ante todo, sin sentido») sea truncada (sea interrumpida) por el poderío de otro sentido (por la redada de otra Idea-padre-rey-caudillo)?

En efecto, todo ocurre como si la ruptura efectuada («*cada vez*») por los desplazamientos de sentido de esta obra (por los desplazamientos de sentido de esta escritura), no fuese otra cosa que la señal inequívoca del deseo que motiva a su palabra (del deseo que motiva a su «Letra») de tocar el *afuera divino* (de arribar al espacio sin vínculos donde puede estarse en comunión con Dios: quien es «ante todo, sin sentido»); deseo que, aunque se tope («*cada vez*») con un sentido que le impide estar en plena armonía con Dios, no puede sino seguir firme hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* (pues Dios, precisamente, se la ha *prometido*):<sup>397</sup>

–¿En qué piensas?

–En la tierra.

–Pero estás en la tierra.

–Pienso en la tierra en que estaré.

–Estamos uno frente a otro y tenemos los pies en la tierra.

–No conozco más que las piedras del camino que lleva, dicen, a la tierra.<sup>398</sup>

---

<sup>397</sup> La obra dedica todo un apartado a esta *promesa* (Cf. «*Y estarás en el libro*», en *El Libro de las Preguntas*).

<sup>398</sup> (*Ibid.*, 214)

Ciertamente, todo ocurre como si, *antes* que certificar, de manera *pesimista*, un fracaso (*antes* que certificar, de manera pesimista, la radical imposibilidad de responder al llamado divino y la radical imposibilidad de liberarnos del *rostro* de una Idea-padre-rey-caudillo), *cada uno* de los (múltiples) desplazamientos de sentido que podemos encontrar en esta obra nos brindara la certeza de que hubo un *instante* en el que su palabra, libre de todo dominio, libre de toda vigilancia de sentido (y es eso, precisamente, lo que hemos marcado con una **א** [*alef*] en nuestros *Gráficos II y IV*), vagó para tratar de llegar hasta la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* («donde las palabras ya no tienen ni sonidos ni sentidos», donde se puede estar en paz y en comunión con lo divino: «Dios es, ante todo, sin sentido»), aunque este camino, esta paz y esta comunión, fuesen interrumpidos por el dominio de otro sentido. Indudablemente, todo ocurre como si hubiese un *breve instante* en el que la palabra (en el que la «Letra»-«Judío»), libre de todo *rostro* de una Idea-padre-rey-caudillo (libre de todo lo *ajeno* a Dios, quien es ante todo, y siempre respetuosamente, «sin sentido»), revelara su *rostro propio* de «Judío» (aquel impulso religioso de «sin sentido» que lo conforma como «Judío» y que hemos marcado aquí con una **א** [*alef*] en nuestros *Gráficos II y IV*), rostro propio que, sin embargo, sería encubierto prontamente por un pensamiento que no concibe una palabra «sin sentido», que no concibe una palabra que no *gobierne*, que no comprende que el deseo de pureza y libertad que anima al «Judío» implica salir de su poderío:

«Crees en la razón como si la razón fuera razonable.»

Reb Son<sup>399</sup>

«La fe está al cabo del razonamiento, señalaba Reb Nahum [...]».<sup>400</sup>

[...] *es en el instante, en fin, en que no tenemos rostro cuando podemos atrevernos a mostrar uno.*<sup>401</sup>

---

<sup>399</sup> (*Ibid.*, 105)

<sup>400</sup> (*Ibid.*, 87)

<sup>401</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 70)

Efectivamente, artimaña por excelencia para tratar de escapar del poderío de sentido (para tratar de responder al llamado divino), los desplazamientos de sentido nos brindarían la certeza de que, como el breve momento en el aire de quien salta para alcanzar a Dios (breve momento *sin* el cual el salto no podría ser eso: un *salto*), el «Judío»-«Letra» habría entrevisto un instante su libertad; libertad, sin embargo, *accidentada* porque, de la misma manera que los pies deben volver a tocar la tierra tras el salto, el «Judío»-«Letra» se encuentra de nuevo con un sentido; pero libertad hacia la cual no puede dejar de tender (hacia la cual no puede dejar de *rodar* por más accidentado que sea su camino) porque permanecer en un lugar equivaldría a resignarse a la *asimilación* y al *dominio* (a la pérdida de su *fe* en el llamado de Dios y en la promesa de la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*):

*(«Rodamos, decía Reb Zole, pero ¿quién sospecha, al vernos andar, la existencia de nuestras ruedas?*

*Cuando, en la oración, el judío se alza sobre la punta de los pies y a continuación se deja caer de nuevo, es porque ha penetrado en un camino accidentado al que se adhieren las ruedas de su fe.»)*<sup>402</sup>

Abandonar el libro es dejarse prender del deseo del libro futuro. La menor flaqueza nos deja petrificados.<sup>403</sup>

Y es que, en efecto (y pensemos aquí en nuestro *Gráfico IV*), no porque su *fe* y su «voto divino» (♣) sean tachados de irrazonables, y no porque exista el riesgo de que su libertad ( $0_1 \rightarrow \clubsuit$ ) vuelva a ser capturada por un poderío de sentido, por una Idea-padre-rey-caudillo ( $0_1 \rightarrow \clubsuit \rightarrow 0_2$ ), se resigna el «Judío»-«Letra» (ni nosotros con él: «oh tú que eres judío») a la inmovilidad y a la *muerte* («MUERTE A LOS JUDÍOS»)<sup>404</sup> en un *campo de exterminio*.<sup>405</sup>

---

<sup>402</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 228)

<sup>403</sup> (*Ibid.*, 346)

<sup>404</sup> (*Ibid.*, 66)

<sup>405</sup> (Cf. *Ibid.*, 382)

Pues, ciertamente, ¿acaso la posibilidad de perder, una vez más, la libertad ( $0_1 \rightarrow \aleph \rightarrow 0_2$ ) nos impediría, en primer lugar, arriesgarnos a alcanzarla ( $0_1 \rightarrow \aleph$ ), y arriesgarnos cuantas veces fuese necesario hasta que pudiéramos, finalmente, conseguirla ( $\aleph$ )? *Ciertamente no*. Pues bien, es esto, precisamente (es esta imposibilidad de resignarse a ser esclavizada), lo que brinda a esta «Letra»-«Judío» la conciencia de que, para sobrevivir, lo que debe hacer es *huir permanentemente* de toda violencia y de toda posibilidad (incluso propia) de *muerte* en un *campo de exterminio* («La salvación del pueblo judío consiste en sobrevivir a las hierbas amargas de las que nuestros campos de paciencia están cubiertos»); huida permanente (de toda resignación y toda posibilidad de muerte) que debe llevar a cabo desplegándose (escribiéndose) *incansablemente* sobre la «página abierta» del desierto para que, al mismo tiempo que se aleja de toda inmovilidad mortal, avance en su camino hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* (a la que algún día llegará). Pues, tal y como lo afirma Reb Semoz (tras cuestionarse al respecto):

*¿Será acaso nuestra libertad únicamente la eterna pérdida de la libertad? En tal caso, la muerte tendría su verdadero sentido al obligar al hombre a recrearse constantemente, como el minuto en el tiempo.*<sup>406</sup>

En efecto, y, ¿acaso no ha sido esta «obligación» de «recrearse constantemente» (acaso no ha sido esta «obligación» de renacer y de reinventarse permanentemente) lo que hemos percibido en la *constante* ruptura y en el *constante* despliegue de fragmentos de esta obra? ¿Acaso no ha sido esta «obligación» lo que hemos logrado percibir, una y otra vez, en su constante renovación de *formas* (en su paso por el *aforismo*, el *diálogo*, el *comentario*, la *carta*, la *canCIÓN*, el *relato*, etc.), en su constante renovación de *temas* (tantos como sería imposible enumerar: pensemos, tan sólo, en los *múltiples temas* de «El largo diálogo de los siglos»), en su constante renovación de *géneros discursivos* (en su paso por la *filosofía*, el *pensamiento judío*, el *psicoanálisis*, la *crítica literaria*, etc.)? En últimas, ¿acaso no ha sido esta «obligación» de renacer permanentemente (no olvidemos nunca las palabras de Reb

---

<sup>406</sup> (*Ibid.*, 276)

Idrash: «*Toda obligación es un fermento de libertad*») lo que hemos podido percibir en su constante abandono de toda estabilidad y todo absolutismo? *Ciertamente*, sólo que ahora hemos logrado percibir que esta salida era más apremiante de lo que pensábamos, pues no se trataba tanto de *movernos* para llegar a un punto, como de tratar de llegar a ese punto *sagrado* huyendo *permanentemente* de aquello que lo esquiva: el poderío de sentido. Y es eso lo que podemos percibir, justamente, en palabras como éstas (en las que se hace evidente que no porque el poderío de sentido sea innegable renuncia el «Judío»-«Letra» a su *fe*; en las que se hace innegable que no porque pueda ser *imposible* de alcanzar desde la lengua misma renuncia el «Judío»-«Letra» a su «voto divino»;<sup>407</sup> palabras en las que se hace evidente que es hacia ese «sin sentido» hacia el cual tiende *incansablemente* el «Judío»-«Letra» rompiendo constantemente con todo sentido, engañando a sus captores a través de un sinnúmero de *tretas* y *engañifas* para hacer evidente que él no se resigna a ser asimilado y que, antes bien, conserva *–siempre incorruptiblemente–* su *fe* en el «sin sentido», al cual espera llegar aun cuando está capturado por el sentido):<sup>408</sup>

Víctima de la injusticia, el judío es el enemigo de quienes basan su justicia en la injusticia. Molesto para los poderes absolutos, es el blanco de quienes ostentan el poder absoluto; es molesto porque es refractario.

---

<sup>407</sup> Es esto, precisamente, lo que hace que José Ángel Valente (al especificar, como pocos, el espacio de *red*) compagine la reflexión de Edmond Jabès con la de Georges Bataille, a propósito de este divino imposible, y afirme (la primera *cita* es de Edmond Jabès): «“Siempre más allá está lo imposible [...]. Ese imposible es Dios”. Donde Bataille había escrito: “Estar ante lo imposible [...] es, para mí, tener una experiencia de lo divino”» («La memoria del fuego», 252).

<sup>408</sup> Es por esta misma razón por la cual José Ángel Valente evoca el marranismo al hablar de Edmond Jabès, pues, como se sabe, el marranismo es aquella práctica judía que consiste en *predicar* haber roto con su *fe* (en predicar haberse asimilado y metamorfoseado en gentil) para escapar a la destrucción del verdugo; prédica, sin embargo, no cierta, puesto que el judío sigue conservando y practicando su *fe* a escondidas: «la mayoría de los conversos –en hebreo los *anussim*, los obligados o violados– practicaba sólo formalmente una religión en la que no creía y transmitía a sus hijos –tal es el rasgo fundamental de ser marrano– su descreencia» («Edmond Jabès: judaísmo e incertidumbre», 95).

Ser judío es aprender a moverse a algunos metros del suelo que se os disputa; es no saber ya si la tierra es de agua o de aire o de olvido.

¡Cuántas tretas empleadas para sobrevivir! ¡Cuánto ingenio utilizado en los medios, cuánta aplicación en sus metamorfosis!

Deducir, adaptarse, trazar. Pueden encarnizarse con él pero no se le consigue destruir.

Mitad hombre, mitad pez, mitad pájaro, mitad fantasma, siempre hay una mitad de él que escapa del verdugo.<sup>409</sup>

Y es esto, precisamente, lo que podemos percibir en palabras como éstas (en las que se pone de relieve cómo el «Judío»-«Letra» no se resigna a la inmovilidad y a la muerte bajo el poderío de una Idea-padre-rey-caudillo y, antes bien, aunque caiga una y otra vez en dicho poderío, hace evidente su momentánea –aunque reiterativa– huída de él a través de un sinnúmero de fragmentos que, en el movimiento de su dispersión, *atestiguan*, «cada vez», su fugaz e incorruptible huída, su *elocuente* revuelta y su continuo movimiento hacia la libertad):

*«No hay palabra judía. Hay una palabra interrogante, a la espera, reservada a las preguntas. Hay una palabra muda frente a la palabra dominante: la del poder, de la mayoría hostil. Hay una palabra elocuente, ante Dios –quiero decir, en relación con Dios–. Todas estas palabras son una sola que llamo judía porque ha surgido de nuestra interrogación fundamental y porque atestigua, en su pluralidad, nuestra libertad y nuestra revuelta», escribía reb Talaj.<sup>410</sup>*

---

<sup>409</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 74)

<sup>410</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 122)

Pero es aquí donde, además, podemos comprender, finalmente (pues lo que distingue al pueblo *judío* de los demás pueblos es, justamente, *su ley*),<sup>411</sup> *todo* el peso y la importancia de la recepción de la Ley de Dios, *todo* el peso y la importancia de la recepción de aquellas Tablas de la Ley a las que esta obra se refiere en varias ocasiones (y que no son, claro, el decálogo *estricto*, pues de lo que aquí se trata es de un «*cierto* judaísmo»),<sup>412</sup> y, sobre todo, aquello que las distingue de la *ley violenta y ajena a Dios* de toda Idea-padre-rey-caudillo («ven aquí», «no hagas eso»),<sup>413</sup> en últimas, es aquí donde podemos descubrir por qué palabras como las de Reb Mazol (aparentemente contradictorias, pues, ¿cómo pensar someter a una ley aquello que es, precisamente, el abandono mismo de todo sometimiento: la libertad?), antes que implicar una contradicción, implican un *cambio*:

«Estamos regidos por leyes, decía Reb Mazol. Las más rígidas son las leyes de la libertad, juntamente con la ley del ayuno.»<sup>414</sup>

Pues, efectivamente, antes que el sometimiento y la esclavitud de toda «Letra»-«Judío», antes que su sumisión violenta y su condena fascista a repetir y transcribir el sentido de una Idea-padre-rey-caudillo, la «Ley de Dios»,<sup>415</sup> tal y como aparece en el judaísmo no estricto ni ortodoxo de esta obra (tal y como aparece en ese «*cierto* judaísmo» suyo), no implica tanto una *orden de sometimiento* o de algún tipo de *restricción* («La palabra de Dios no es

---

<sup>411</sup> Escuchemos a Vincenzo Vitiello (a propósito del *llamado* y la *promesa* que Dios hizo a Abraham para que abandonara el hogar de sus padres, a propósito de la *alianza* con Moisés y de las consecuencias de la *ley* que recibe): «el Dios judío es un Dios celoso, que no quiere compartir su gente con nada ni con nadie. Por eso separa su nación –la que será su nación– incluso de la tierra de los padres, de los afectos, de las costumbres, de los hábitos de la familia y, por tanto, de las divinidades que habitan esta tierra. Al mandato se añade una promesa, que deviene después, especialmente cuando siente vacilar en su gente la confianza en Él, un pacto. De ese pacto, de esa *alianza*, que en el curso del tiempo se renueva muchas veces, sus protegidos varones tendrán que llevar una señal indeleble incluso en el cuerpo» («Desierto, *ethos*, abandono», 192).

<sup>412</sup> (Cf., sobre todo, *El Libro de las Preguntas*, 93, 97, 117, 123, 131, 313, 333, 340, 358, 380, 382; *El Libro de las Semejanzas*, 92, 104-105, 121, 147)

<sup>413</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 184)

<sup>414</sup> (*Ibid.*, 241)

<sup>415</sup> (*Ibid.*, 333)

mandamiento»),<sup>416</sup> sino, precisamente –y justo porque el deseo de Dios es que su pueblo sea libre–, una *ruptura ejemplar* que ese pueblo debe seguir («*No olvides nunca que eres el núcleo de una ruptura*»).

En efecto, al aludir al momento en que Moisés rompe las primeras Tablas de la Ley (Éx. 34, 19),<sup>417</sup> esta obra interpreta dicha ruptura (puesto que, de cualquier forma, Dios perdona a su pueblo) como una señal de que la «Ley de Dios» no es impositiva sino *liberadora*; pues, a través de esa ruptura y de ese carácter fragmentario, no se percibe otra cosa que el hecho de que esta Ley divina, a la que el pueblo judío *debe corresponder* con su errancia y con su «dispersión» («La palabra de Dios no es mandamiento, sino correspondencia»),<sup>418</sup> nunca podría ser *cerrada* ni *absoluta*:

*«El libro, decía, es, a lo largo de sus páginas, no más que roturas repetidas.*

*El vocablo es engastado en la rotura.»*

*«Las tablas rotas son el modelo indiscutible de libro, escribía reb Ezri; pues cada línea de escritura es rotura destinada a la legibilidad.»*

*«El libro es siempre roturas del libro imitado, inimitable.»*

*«Romperás el libro, escribía reb Shemul, no en cólera, sino con amor; pues es en las roturas donde se abre a la Palabra divina.»*

*«Ninguna necesidad de romper el libro, le respondía reb Haggai. Está ya roto. Escribir, no sería sino comprobar sus roturas, tornarlas para sí mismo explícitas, interpretándolas.»<sup>419</sup>*

---

<sup>416</sup> (*Ibid.*, 348)

<sup>417</sup> (Cf. *Ibid.*, 131; *El Libro de las Semejanzas*, 104-105)

<sup>418</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 348)

<sup>419</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 104-105)

Ciertamente, antes que una *orden de sometimiento* (y es esto lo que la diferencia de otras leyes; es esto lo que nos permite pensar, sin contradicción alguna, que haya «leyes de la libertad»), la «Ley de Dios» es una *orden de movimiento*, es decir, una orden de *ruptura constante*; una orden que □no es una ley sino, cada vez, *ruptura* con una ley□; una orden que sólo puede cumplirse mientras haya *movimiento constante* de la «Letra», mientras haya *movimiento constante* de la escritura («La menor flaqueza nos deja petrificados»); pues, el «Judío»-«Letra» (y recordemos que lo que funda a este pueblo es una ruptura: la *ruptura abrahámica*) sólo puede serlo cuando *rompe*, sólo puede serlo cuando está en la *Ley* («Para aspirar a la libertad tienes, primero, que estar en la legitimidad»);<sup>420</sup> pues la *Ley* sólo puede practicarse cuando se *rompe* con algo, pues la *Ley* sólo puede practicarse cuando el «Judío» *efectúa* una ruptura («No olvides nunca que eres el núcleo de una ruptura»):

Así cada judío está en la Ley.

Así cada judío hace la Ley.

Así la Ley es judía.<sup>421</sup>

Ahora bien, ¿cómo dar testimonio del cumplimiento de la «Ley de Dios»? ¿Cómo dar testimonio de que se cumplen el movimiento y la ruptura constantes y de que, antes que resignarse a morir en un *campo de exterminio*, este «Judío»-«Letra» huye incansablemente de la muerte para vivir su vida junto a Dios? La misma pregunta se hicieron los rabinos en un *diálogo* al que estuvo invitado Yukel (cuya palabra era importante porque él se sabía, a un mismo tiempo, «Judío», «Letra» y *escritor*),<sup>422</sup> *diálogo* al cabo del cual afirma:

---

<sup>420</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 278)

<sup>421</sup> (*Ibid.*, 117)

<sup>422</sup> Tal vez ninguna otra frase del ciclo que estudiamos sea tan contundente como ésta para iluminarnos sobre la conciencia que Yukel Serafi tiene de ser *escritor* (es decir, para iluminarnos sobre la conciencia que Yukel tiene, según el desplazamiento de sentido al que hemos asistido aquí, de poner en movimiento la «Letra» –y recordemos que el segundo volumen de este ciclo es, precisamente, *El Libro de Yukel–*) (*Ibid.*, 74):

Yo, Serafi el ausente, he nacido para escribir libros.

La Ley está en el vocablo.  
Yo escribo. Aplico la Ley.<sup>423</sup>

En efecto, si la ley violenta de toda Idea-padre-rey-caudillo implica la inmovilidad de la «Letra»-«Judío» en un *campo de concentración* (y su muerte y destrucción en un *campo de exterminio*),<sup>424</sup> la «Ley de Dios» (Ley de justicia que lucha contra todo dominio) implica el *acto continuo* de huída, el *acto continuo* de escritura, el *acto continuo* de nacimiento de la «Letra» sobre la «página abierta» del «desierto»: *movimiento* del cual Yukel es consciente como *responsable* que es (siendo él mismo no sólo «Judío» sino, sobre todo, «Letra» y *escritor*) de la vida de otras «Letras». Y es por esto por lo que, sabiendo que debe *obligarse* a sí mismo (como «Letra») y obligar a la «Letra» de la que es *responsable* (como *escritor*) a moverse lejos de todo *exterminio* («*Tú eres el que escribe y es escrito*»),<sup>425</sup> afirma:

No me planteo la cuestión de saber qué me volvería sin escribir; sé que, de no escribir más, moriría.<sup>426</sup>

Ahora bien, es esta misma «obligación» de hacer moverse a la «Letra», es esta misma «obligación» de procurar el movimiento y la huída constantes de la escritura (pues la *vida* de muchas «Letras» *depende* de eso), lo que preocupa, *también*, al narrador de este ciclo.

---

<sup>423</sup> (*Ibid.*, 242)

<sup>424</sup> A propósito de los horrores del nazismo podemos escuchar, en esta obra (pues recordemos que un *régimen fascista de sentido* no puede sino querer dominar a aquella «Letra»-«Judío» rebelde que, por pretender el «sin sentido», no podría ser sino «Letra» *inútil*), reflexiones como ésta (en la que se hace evidente el *horror* que siguió a este dominio: el exterminio de la «Letra»-«Judío») (*Ibid.*, 249):

*Un sabio*: Al principio, los nazis sólo enviaban a los hornos crematorios a los judíos inútiles. Luego desapareció esa misma noción de inutilidad. Había que exterminar a todos los judíos.

<sup>425</sup> (*Ibid.*, 27)

<sup>426</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 51)

Pues, tal y como podemos percibirlo, del mismo modo como Yukel Serafi es *responsable* (como *escritor* que se reconoce) de la vida (y del movimiento continuo) de otras «Letras», de igual manera la voz que narra este ciclo es *responsable* de la vida (y del movimiento continuo) de otras «Letras» (incluyendo la de Yukel mismo). Pues, ¿acaso no hemos visto que la escritura de este ciclo se presenta, desde su *nacimiento* mismo, como una *puesta en marcha* de la «Letra» (como una *puesta en movimiento* de la escritura), que tendría lugar desde el momento mismo en el que se brinda como una *interpretación* (necesariamente *fragmentaria, dispersa y errante*) de la voz de otra «Letra» (la de Yukel)? Y, ¿acaso este *continuo y renovado acto interpretativo* no ha *obligado* a la «Letra» a *moverse* lejos de toda unidad y todo totalitarismo (lejos de toda inmovilidad y todo absolutismo)? *Ciertamente*, la semejanza en la responsabilidad de la puesta en movimiento es *innegable* («sé que, de no escribir más, moriría»). Pero, ahora bien, ¿acaso no ha sido este mismo movimiento el que hemos provocado aquí al poner en marcha nuestra interpretación? ¿Acaso no ha sido este mismo movimiento el que hemos provocado para alejar de la *muerte* («MUERTE A LOS JUDÍOS») a nuestros hermanos de corazón adolorido («oh tú que eres judío»)? Y, ¿acaso no hay en esto, también, un compromiso ante el movimiento de la escritura semejante al que esta obra ha seguido («oh tú que *eres* judío y *tal vez* escritor»)? Precisamente, es esto lo que la obra quiere llevarnos a pensar, es esto lo que la obra quiere llevarnos a *revelar*, es sobre esto sobre lo cual quiere llevarnos a reflexionar cuando (subrayando como el fundamento *principal* del despliegue de su escritura la necesidad de *invocar e interpretar* otra voz: la de Yukel, y notando la *ausencia* de reflexión acerca de este movimiento, movimiento *semejante* al que hemos llevado a cabo aquí ante la necesidad de *invocar e interpretar* otra voz: la de esta obra) ella nos dice («oh tú que *eres* judío y *tal vez* escritor»):

«Te asemejas a mí; ¿pero quién otro, más que tú, lo sabe?».<sup>427</sup>

---

<sup>427</sup> (*Ibid.*, 65)

### 3.1.1. «Los comentarios»

–Tú serás siempre la palabra segunda,  
dijo el padre...

E. J.

En efecto, si el *nacimiento mismo* de la escritura de este ciclo (Cf. *Gráfico VI*) tiene lugar cuando la voz de Yukel (Cf. A en *Gráfico VI*) es *invocada* (Cf. mov. 1 en *Gráfico VI*) por la voz del narrador (Cf. B en *Gráfico VI*) y luego *interpretada* o *comentada* por esta misma voz (Cf. mov. 2 en *Gráfico VI*),<sup>428</sup> es innegable que –*apartando* todas las consideraciones sobre el *estatus* de cada una de las escrituras: *obra* o *comentario*– nuestra tarea aquí no ha sido otra que la de efectuar un movimiento *semejante* de invocación e interpretación:

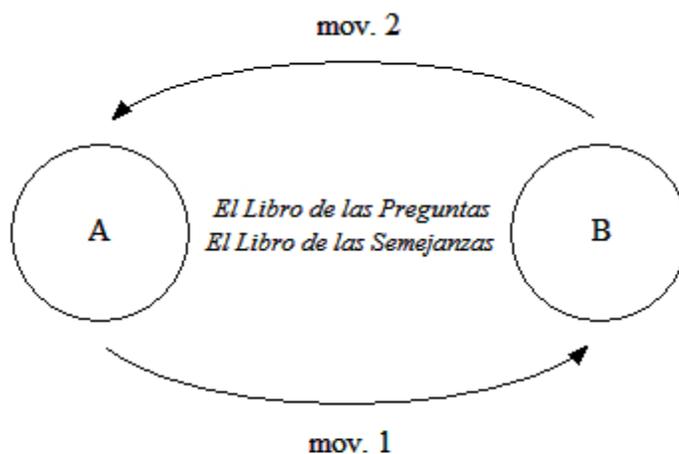


Gráfico VI

<sup>428</sup> Como modo puntual de *invocación* de la voz de Yukel en este ciclo (mov. 1) podemos pensar, por ejemplo, el motivo «Yukel hánblanos de...» (que, tal y como lo señalamos, se repite nueve veces a lo largo de *El Libro de las Preguntas*), y como su cumplimiento efectivo las múltiples *citas* de esta voz a lo largo del ciclo; ahora bien, como modo puntual de *interpretación* (mov. 2) podemos pensar los múltiples comentarios que la voz del narrador (algunas veces a través de las voces de los rabinos: «rabinos imaginarios cuya voz es la mía») (*Ibid.*, 25) hace de las palabras invocadas.

Ciertamente, así como este ciclo ha *nacido* en el momento mismo en el que la voz de Yukel (Cf. A en *Gráfico VII*) es *invocada e interpretada* (Cf. mov. 1 y 2 en *Gráfico VII*) por la voz del narrador (Cf. B en *Gráfico VII*), del mismo modo nuestro trabajo ha nacido en el momento en el que (*nosotros*) (Cf. C en *Gráfico VII*) sentimos la necesidad de *invocar e interpretar* (Cf. mov. 3 y 4 en *Gráfico VII*) la voz del narrador (Cf. B en *Gráfico VII*), ya sea cuando *invoca* o *interpreta*, a su vez, la voz de Yukel:

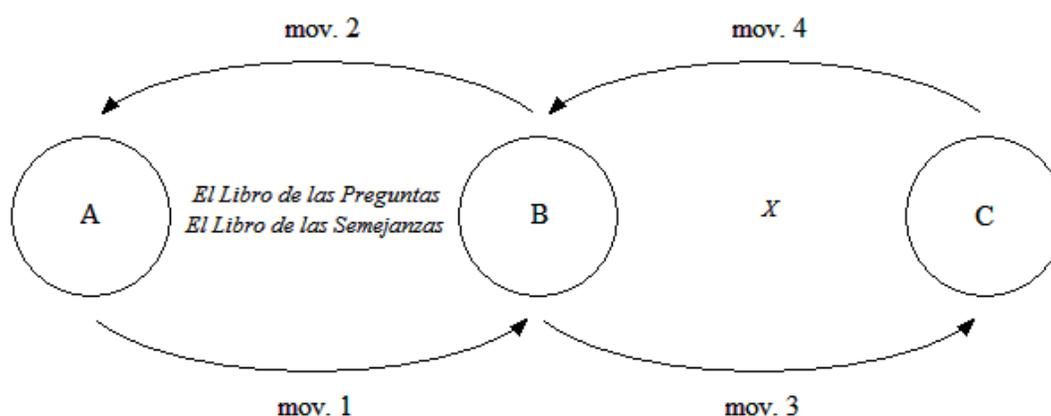


Gráfico VII

Pero es claro que esta *semejanza* en el nacimiento de ambas escrituras (la de este ciclo de la *obra* en el intervalo interpretativo A→B, y la nuestra como *comentadores* en el intervalo interpretativo B→C) no basta para que pensemos la posibilidad de descubrirnos (a *nosotros mismos*) como *escritores* («oh tú que *eres* judío y *tal vez* escritor»), pues es innegable que aún existiría la barrera (barrera que habría que seguir considerando) del *estatus* de cada una de estas *escrituras* (del *estatus* de cada una de las *escrituras* envueltas en este movimiento: *obra* o *comentario*). Pero, ¿qué pasaría si lo que quiere hacer esta *obra*, precisamente, al poner en evidencia que toda ella no es otra cosa, ya en sí misma, que un *comentario* y una *interpretación* de la voz de otra escritura, fuese eliminar, justamente, dicha barrera (*obra* = *comentario*)? ¿Qué pasaría si lo que quiere hacer esta *obra*, precisamente, es poner en evidencia el hecho de que *toda* interpretación implica ya un *trabajo* y que todo trabajo es ya un *obrar* (lanzándonos a pensar la posibilidad de que nuestra interpretación sea también ya

un *obrar*, y que tal vez ya estamos caminando, con nuestro trabajo, hacia ese *ser escritores* («esa palabra sólo designa una práctica y no un valor social»),<sup>429</sup> puesto que es innegable que lo que hemos hecho aquí no ha sido otra cosa que poner en marcha el lenguaje)?<sup>430</sup>

En efecto, *antes* que separarlo y determinarlo como algo exterior e independiente, esta obra pone en evidencia el hecho de que ella es, *en sí misma*, comentario; razón por la cual, antes que resignarse a ser lo que el padre le ordena ser con respecto a Yukel («–Tú serás siempre la palabra segunda, dijo el padre»),<sup>431</sup> la voz del narrador se libera (y nos obliga a liberarnos con ella) y, así como cuestiona las ideas comunes que podemos tener de *amistad*, de *soledad*, de *literatura*, de *religión*, etc., del mismo modo cuestiona la idea común que

---

<sup>429</sup> (*El proceso de la escritura*, 15)

<sup>430</sup> Enfatizamos el sentido de nuestras palabras apoyados en Roland Barthes (Cf. *Ibidem.*) porque es claro que (teniendo en cuenta el nuevo significado que hemos encontrado aquí para la palabra *escritura*: movimiento del lenguaje *en general* y no sólo inscripción) el sentido que le damos a la palabra *escritor* implica, por tanto, antes que un valor social, la *conciencia* de la responsabilidad del movimiento de la «Letra», la *conciencia* de la responsabilidad ante el movimiento de la escritura: «El escritor no puede definirse en términos del papel que desempeña o de valor, sino únicamente por cierta *conciencia de habla*» (*Crítica y verdad*, 48). En efecto, es por ello por lo que, antes que referirse al *escritor* como un «hombre de letras», esta obra habla del *escritor* como de un «mártir» (como de aquél que trabaja, que escribe hasta el cansancio, y, si es necesario, se sacrifica para procurar la libertad de la «Letra»), y de la «*misión del escritor*» (*El Libro de las Preguntas*, 74) como de aquella *misión de fe* que consiste en no dejar morir a la «Letra», en empujarla y empujarse con ella para huir de toda violencia y tratar de alcanzar la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* (Cf. *Ibid.*, 43, 55, 74, 76, 138, 216, 218, 243, 244, 245, 278-279, 311, 358, 379, 414, etc.; *El Libro de las Semejanzas*, 18, 26, 27, 34, 58, 64, 143, 146, 147). Así, por ejemplo (*El Libro de las Preguntas*, 216):

«¿Qué es un escritor?, preguntaba a un narrador célebre Reb Hod. ¿Un hombre de letras?  
No, seguro, sino una sombra que lleva a un hombre.»  
Tú eras ese hombre, Yukel, ese hombre y ese mártir.  
Me eclipsaré, en breve.  
Volviste de los campos de concentración culpables para consagrarte a tu última hora y  
mis folios huelen a las cenizas de tu fe.

<sup>431</sup> (*Ibid.*, 401)

podemos tener de la función del *comentario* (como «palabra segunda»),<sup>432</sup> y nos descubre una nueva idea de éste en la que, tal y como ocurre con otra obra de la *red* (la obra de Lautréamont), el *comentario* se descubre no como algo que un lector produce *desde afuera* sobre una obra, sino como el movimiento mismo que, *desde adentro*, la *permite* (y *dentro* del cual el lector se encontraría *ya desde siempre* por el simple hecho de *comentarla*, por el simple hecho de proponer, como lo hace la obra misma, una *interpretación*). En palabras de Philippe Sollers:

El lector es, al parecer, el “personaje” principal de los *Chants de Maldoror* [...]. Pero es necesario precisar cuidadosamente que la introducción en el texto de la función de lectura no implica una relación del texto con un lector exterior sino por el contrario la puesta en evidencia del movimiento perpetuo que produce el texto [...] tenemos que cambiar completamente para tomar contacto con el proceso de texto que habla de sí mismo y orientarnos *dentro* de él.<sup>433</sup>

Ciertamente, antes que situar el comentario como algo externo a su movimiento, esta obra lo sitúa y lo descubre, en su *corazón mismo*, como el *fundamento en sí* de su escritura, y –punto donde radica el siguiente paso hacia esa experiencia con la escritura a la que se nos quiere invitar– como un fundamento del cual cada uno de nosotros («oh tú que eres judío»), como *comentadores* (como *intérpretes*) que somos del libro (de un libro), puede *participar* (recordemos el concepto de Blanchot sobre el cual se apoya José Ángel Valente). Pues, en

---

<sup>432</sup> En el apartado «Los comentarios» (Cf. *Ibid.*, 691-693), apartado que la obra dedica a este desplazamiento del sentido y la función del *comentario* (y del cual tomamos el título de este apartado), podemos escuchar (*Ibid.*, 693):

“El comentario, decía él, es el universo que subyace a la pregunta.”  
–Pondremos en tela de juicio el comentario.

<sup>433</sup> (*La escritura y la experiencia de los límites*, 167-168) El último subrayado es nuestro.

efecto, ¿acaso la necesidad de *invocar* e *interpretar* la voz de Yukel no ha sido, para el narrador de este ciclo, el motivo de su escritura («He hecho correr la tinta por el cuerpo adivinado de cada letra para que viva y muera de su propia savia / que es la tuya, Yukel, en el libro / y en las aproximaciones y las disimulaciones del libro»), y acaso no ha sido para nosotros, de *modo semejante*, la necesidad de *invocar* e *interpretar* la voz del narrador, el motivo de la nuestra?

En efecto, no es ninguna otra cosa lo que lleva al narrador de este ciclo a afirmar (cuando habla *directamente* a su «lector» y nota que no ha reflexionado lo suficiente acerca de esta *semejanza*; cuando habla *directamente* a su «lector» y nota que ha estado *distraído* cuando debía reflexionar sobre esta *semejanza* –reflexión aún *ausente*–; cuando habla *directamente* a su «lector» y nota que éste puede estar creyéndose *aún* «palabra segunda», pues no se ha atrevido a *romper*, como lo hizo efectivamente esta escritura, con el mandato de aquella Idea-padre-rey-caudillo que así se lo ordena para impedirle, por tanto, *al salir de su poder*, lanzarse a constituir una *obra*):

«Te asemejas a mí; ¿pero quién otro, más que tú, lo sabe?».<sup>434</sup>

–Eres, en tus *escritos*, como yo, un *convocador de vocablos* idénticos por el sentido, el sonido y el número de letras a los de la *lengua*.<sup>435</sup>

He dado la vuelta al mundo de la *ausencia*.

He hablado su lengua –su presa, de la que son presa– a mis semejantes *distraídos*,

a mis semejantes para quienes no siempre he sido su semejante.<sup>436</sup>

---

<sup>434</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 65)

<sup>435</sup> (*Ibid.*, 94) Los subrayados son nuestros.

<sup>436</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 74) Los subrayados son nuestros.

Y es que, en efecto, antes que imponer al *escritor* como un *genio*, antes que imponerlo como un figura distinta y aparte de la nuestra (la del *comentador*), el *escritor* se muestra, en esta obra, como una figura *semejante* a la nuestra (escritor = comentador), como una figura semejante a aquella en la que nosotros nos encontramos (nosotros: para quienes el *escritor* puede no haber sido antes nuestro *semejante*). Y es aquí donde radica el *punto crucial* de la *amistad*. Pues, pensado de este modo, ¿qué podría distinguir nuestras palabras de las del narrador cuando, como ocurre con el Talmud, todo su peso recae en invitarnos también (como *comentadores* de un *comentador*) al *diálogo* («oh tú que eres judío»);<sup>437</sup> cuando, como afirma Marcel Cohen a propósito de la obra de Edmond Jabès, «*En esta confluencia es donde le pide al lector que se sitúe*»;<sup>438</sup> cuando, como afirma el mismo Jabès a propósito de esta *semejanza* en la que el lector produce su propia interpretación, «Es en esta etapa en la que el lector conecta con el creador»;<sup>439</sup> cuando a través de todo esto no percibimos otra cosa que la necesidad («oh tú que eres judío») de hacer moverse a nuestros hermanos lejos de toda inmovilidad y todo absolutismo, de procurar, *escribiendo continuamente*, que esta «Letra» caiga (y que nosotros caigamos con ella) en un campo de muerte y exterminio («sé que, de no escribir más, moriría»), de modo que, así como hubo un momento en el que el narrador del ciclo afirmó no ser judío y luego se *judaizó* («Oh tú que no eres judío –Yo lo

---

<sup>437</sup> Tal y como Emmanuel Levinas lo subraya, el *diálogo* con el Talmud implica, para la tradición judía, no un simple diálogo teórico o hipotético (hablo con un *libro*) sino, ciertamente, un *diálogo efectivo* (hablo con un libro *en la medida en que yo mismo ingreso* en el proceso *dialógico* de este libro); pues, tal y como podemos percibirlo, por ejemplo, en el mismo Levinas (Cf. *Cuatro lecturas talmúdicas; De lo Sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas; Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*), el *diálogo* con este *libro sagrado* se entabla *directamente* mediante el comentario o el estudio en la medida en que, como lo señalamos en su debido momento, todo *estudio* es ya, en sí mismo, *talmúdico* («Talmud es una palabra que, literalmente, significa □estudio□»), y todo estudio no puede sino tener por objeto, a su vez, el *diálogo* con otros estudios: «Con él se establece directamente un diálogo. En ello estriba, sin duda alguna, la originalidad del judaísmo: en la existencia de una tradición ininterrumpida, precisamente gracias a la transmisión y el comentario de los textos talmúdicos: comentarios encabalgados sobre comentarios» (*Cuatro lecturas talmúdicas*, 17-18).

<sup>438</sup> (*Del desierto al libro*, 137)

<sup>439</sup> (*Ibíd.*, 108)

era tan poco. Lo soy—»), y así como hubo un momento en el que afirmó no ser *escritor* y luego se descubrió como tal («oh tú que no eres escritor —Yo lo era tan poco. Lo soy—»), ocurra que nosotros, que pudimos corresponder *fielmente* al primer movimiento («oh tú que eres judío»), podamos corresponder también al segundo, ya que todo radica en percibir que el narrador *puede* ser para nosotros lo que Yukel fue, *efectivamente*, para él (el motivo que desató la responsabilidad de *poner en movimiento* la escritura)?<sup>440</sup> Y es que, *precisamente*, es esta posibilidad lo que la obra quiere invitarnos a pensar, es esta posibilidad de asumir la responsabilidad ante el movimiento de la «Letra» lo que quiere llevarnos a afrontar, cuando afirma:

Oh tú que no eres judío —Yo lo era tan poco. Lo soy— te introduzco en mis dominios; oh tú que no eres escritor —Yo lo era tan poco. Lo soy— te hago don de mis libros; oh tú que *eres* judío y *tal vez* escritor.<sup>441</sup>

---

<sup>440</sup> Este movimiento por el cual el narrador-lector reconoce que Yukel (como su *amigo*) lo ha movido a escribir y que él puede, a su vez, mover a otros (extendiéndoles su *amistad*) a escribir, se reconoce ya desde el *diálogo* que abre *El Libro de las Preguntas* —el subrayado es nuestro— (*El Libro de las Preguntas a*, 23):

—¿Yukel es tu *amigo*?  
—Me parezco a Yukel.

Un movimiento *semejante* puede encontrarse en otra obra de la *red* (la de Henri Michaux), cuando «El ser que inspira», viendo que aquél a quien habla también puede, a su vez, inspirar un brote de escritura en otros, afirma (*Adversidades, exorcismos*, 16):

¡Pues bien! ¿y tú?  
Tú mi semejante, ¿por qué te desconoces a ti mismo?

<sup>441</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 68)

Ahora bien, es claro que, tal y como lo afirma Roland Barthes, esta posibilidad «se tolera mal»,<sup>442</sup> pues, ¿cómo pensar que una escritura crítica asuma el papel del objeto que estudia? Y, sin embargo, es precisamente esta *posibilidad* lo que la obra quiere lanzarnos a explorar; es precisamente esta *posibilidad* de asumir nuestra propia voz (de asumir nuestra «soledad esencial» de *cara a la lengua* para hacer, *íntimamente*, una *experiencia con la escritura*), lo que esta obra quiere lanzarnos a intentar («oh tú que *eres* judío y *tal vez* escritor»);<sup>443</sup> y es por ello por lo que, al rechazar la categoría de *literatura* (como «ficción»), esta obra no está

---

<sup>442</sup> (*Crítica y verdad*, 49)

<sup>443</sup> Es en este sentido en el que Tzvetan Todorov afirma: «El movimiento de empatía y de sumisión al autor analizado sólo constituye el primer aspecto de la actividad crítica; el otro aspecto, complementario, exige por el contrario (¿por el contrario?) que uno asuma su propia voz»; pues existe un «diálogo en el cual se encuentra comprometido el crítico; no como medio sino como fin: literatura y crítica se reúnen aquí luego de haber estado tanto tiempo separadas» (*Crítica de la crítica*, 161-162); y es en este mismo sentido en el que Roland Barthes afirma: «ocurre que, por un movimiento complementario, el crítico se vuelve, a su vez, escritor. Por supuesto, querer ser escritor no es una pretensión de status, sino una intención de ser. ¿Qué nos importa si es más glorioso ser novelista, poeta, ensayista o cronista? El escritor no puede definirse en términos del papel que desempeña o de valor, sino únicamente por cierta *conciencia de habla*. Es escritor aquél para quien el lenguaje crea un problema, que siente su profundidad, no su instrumentalidad o su belleza. Han pues nacido libros de crítica, ofreciéndose a la lectura según las mismas vías que la obra propiamente literaria, aunque sus autores no sean, por status, sino críticos, y no escritores. Si la crítica nueva tiene alguna realidad, ésta se halla, no en la unidad de sus métodos, menos aún en el esnobismo que, según dicen cómodamente, la sostiene, sino en la soledad del acto crítico, afirmado en adelante, lejos de las coartadas de la ciencia o de las instituciones, como un acto de plena escritura. En otra época separados por el gastado mito del “*soberbio creador y del humilde servidor, ambos necesarios, cada cual en su lugar, etc.*”, ahora el escritor y el crítico se reúnen en la misma difícil condición, frente al mismo objeto: el lenguaje. Hemos visto que esta última transgresión se tolera mal. Y sin embargo, aunque todavía sea necesario batallar por ella, está quizá sobrepasada por una nueva reforma que aparece en el horizonte: ya no sólo la crítica comienza esta “travesía de la escritura” [Barthes señala, a pie de página, que toma este concepto de Sollers (Cf. «Dante y la travesía de la escritura», en *La escritura y la experiencia de los límites*)], que tal vez haya de marcar nuestro siglo, sino el discurso intelectual entero. [...]. Es esto, parece, lo que hoy está abiertamente en tela de juicio. El intelecto accede a otra lógica, aborda la región desnuda de “la experiencia interior”: una misma y única verdad se busca, común a toda habla, ya sea ficticia, poética o discursiva, porque en adelante es la verdad de la palabra misma» (*Crítica y verdad*, 48-49).

declarando las razones por las cuales, al distanciarse (aparentemente) de nuestro objeto de estudio, estaría obligándonos a alejarnos de ella como de algo que *no* nos concierne. Todo lo contrario. Ya lo sabemos: ella se aleja, más bien, de una *idea* de *literatura* (según la cual ella sería sólo «ficción») para lanzarse a que la pensemos de otra manera: de una manera en la que, al exigirnos percibirla, simple y radicalmente, como un «camino de escritura»<sup>444</sup> (porque «Mis libros no son, de hecho, más que lugares de paso»), encontremos en ella, más bien, una *ruta* hacia aquello que, aunque pareciera sonar *distante* («En otro lugar»), es, sin embargo, lo *más* cercano y lo que *más* nos concierne: una experiencia *íntima*, justamente, con aquello en lo que *ya* nos encontramos inmersos: la *palabra*, la *escritura* en toda la extensión e infinidad de sus posibilidades,<sup>445</sup> experiencia ante la cual (para darle paso, para permitirle) la idea de *literatura* como «ficción» (como *mundo aparte*) no puede, por tanto, sino *desmoronarse*, porque lo que ante todo importa en ella (carácter evidente cuando notamos que, a pesar de su extensión, el *relato* es la forma menos presente en este ciclo) no es algún tipo de *historia* o *relato* verosímil *en sí mismo*, sino, sobre todo, una idea de *literatura* en la que ésta es, *por sobre cualquier cosa*, una increíble y poderosa exploración de las múltiples e infinitas posibilidades de la *lengua* en *toda* la extensión de su *texto* (en esa *potencia incalculable* suya que, al no ser retenida o limitada bajo el mandato de un «género discursivo» *único*, puede *desplegarse, circular y atravesar* infinitamente todos los géneros). Razón por la cual, caminando aún hacia aquella *nueva idea de literatura* en la que, como ya descubrimos, estamos llamados a *participar* (Marcel Cohen lo afirma del siguiente modo en su *diálogo* con Edmond Jabès: «*En esta confluencia es donde le pide al*

---

<sup>444</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 61)

<sup>445</sup> Recordemos que esta obra *cita* un gran número de obras pertenecientes a diferentes «géneros discursivos» (filosofía, pensamiento judío, crítica literaria, etc.), y que, sin embargo, los obvia un poco para subrayar, simple y radicalmente, su carácter *escritural*. Así, por ejemplo, ante la pregunta de Jason Weiss por aquellos autores importantes para él, Edmond Jabès (eludiendo cualquier tipo de referencia demasiado marcada a algún «género discursivo» específico, y convocando áreas tan diversas como la crítica literaria, la etnología o la filosofía en los nombres de Jean Grenier, Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Michel Leiris y Gabriel Bounoure) responde: esos son «*los escritores con los que mantengo afinidades*» («Una entrevista con Edmond Jabès», XLII). Los subrayados son nuestros; las cursivas son del autor.

*lector que se sitúe. Le pide usted una participación poco común»*),<sup>446</sup> esta escritura nos dice (y recordemos no sólo que toda *cita* y *alusión* en ella, incluyendo las que provienen de –o se refieren a– el Talmud y la Cábala, se realiza *en francés*, sino, sobre todo, que ella da cabida a un sinnúmero de «géneros discursivos» cuyas barreras y límites *desmorona* para dar paso a una experiencia en la cual podemos *participar* porque se da, simplemente, de cara a aquello en lo que ya nos encontramos inmersos: la lengua, la escritura):

*«Todo se encuentra tupido en la escritura. En vano el hombre procura una abertura en ella para poder respirar.»*<sup>447</sup>

–Eres, en tus escritos, *como yo*, un convocador de vocablos idénticos por el sentido, el sonido y el número de letras a los de la lengua.<sup>448</sup>

Quizá es tiempo para mí, de trazar un plano de las fallas, del *desmoronamiento* inevitable, por lo súbito de la ruptura, de una parte del *texto* sobre otra, poniendo en relación diferentes edades y niveles de *escritura*.<sup>449</sup>

*«Somos todos iguales ante la lengua, ante sus imperativos, ante el uso que podemos de ella hacer.»*<sup>450</sup>

–Les hablaré del En otro lugar que está por dentro, como la *lengua* en la boca.<sup>451</sup>

---

<sup>446</sup> (*Del desierto al libro*, 137)

<sup>447</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 381)

<sup>448</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 94)

<sup>449</sup> (*Ibid.*, 130) Los subrayados son nuestros.

<sup>450</sup> (*Ibid.*, 83)

<sup>451</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 376) Los subrayados son nuestros.

[...] en el libro, la historia era sólo un pretexto.<sup>452</sup>

En efecto, antes que subrayar algún tipo de *historia*,<sup>453</sup> lo que importa a esta obra, más bien, tras *judaizar* a su lector («oh tú que eres judío»), es invitarlo a *participar* (Blanchot), como *comentador* que es, en el movimiento de su escritura («oh tú que eres judío y tal vez

---

<sup>452</sup> (*Ibid.*, 325)

<sup>453</sup> El narrador de esta obra lo afirma un sinnúmero de veces (cosa evidente cuando notamos que el *relato* es, a pesar de todo, la forma menos presente en este ciclo): por más que trató de limitarse a contar la historia del «amor destruido» entre Sara y Yukel, la «obligación» de romper continuamente con toda estabilidad (con todo absolutismo y unidad) para permitir a la «Letra» moverse libremente, lo llevó a desplazarla a través de otras *formas*, a través de otros *géneros*, a través de otros *camino*s (*El Libro de las Preguntas a*, 69):

*(A narrar su trágico amor quisiera limitarme. Pero en torno a ellos los signos de sus orígenes pululan; las letras olvidadas del alfabeto se insinúan, se mezclan con las letras de su nombre, las letras de sus gestos y de sus palabras, de manera que ya no sé muy bien dónde están o dónde no están, como nunca sabemos dónde estamos o dónde no estamos, hasta tal punto está el mundo mezclado con nosotros.)*

Y es por ello por lo que afirma que (antes que seguir una forma narrativa continua) su escritura, cuando toma la forma del *relato*, debe ser forzosamente fragmentaria (Cf. «El libro de los muertos», 204) o, incluso, como ocurre con la última *cita* (cuyo origen, aunque la obra no lo mencione, es un libro de Blanchot) (Cf. *El instante de mi muerte. La locura de la luz*, 64), debe abandonar la forma misma del *relato* (*El Libro de las Semejanzas*, 28-29; *El Libro de los Márgenes I*, 78):

A lo largo de un relato que nos hace asistir a la destrucción del amor entre dos adolescentes judíos, sin tomar nunca forma narrativa, personajes imaginarios nos conducen, a través de preguntas y de diálogos, a las fuentes del lenguaje y de la meditación poética, donde «Dios es una interrogación de Dios».

«¿Un relato? No, no más relatos, nunca más.»

escritor»); invitación que sólo puede aceptarse *huyendo* del mandato de aquella Idea-padre-rey-caudillo que le ordena (que nos ordena) no ser más que «palabra segunda», *huyendo* del mandato que le impide (que nos impide) cumplir *fielmente* («oh tú que eres judío») con la «Ley de Dios»: Ley que nos *obliga* («*Toda obligación es un fermento de libertad*») a *escribir continuamente* para huir de todo riesgo de inmovilidad o absolutismo («Yo escribo. Aplico la Ley»), a poner *continuamente en movimiento* a la «Letra» para huir de todo riesgo de exterminio («sé que, de no escribir más, moriría»), y a pensar la posibilidad, por tanto, de que, siendo ya responsables del movimiento de la «Letra», podamos («*tal vez*») estar ya en camino de convertirnos (en ese nuevo sentido que hemos descubierto aquí para esta palabra) en *escritores* («oh tú que eres judío y *tal vez* escritor»); siendo esto lo que nos permite comprender, finalmente, por qué luego de la experiencia de *judaización* a la que asistimos en *El Libro de las Preguntas* («*El libro de las preguntas es el libro de la memoria*»; «oh tú que eres judío»), en *El Libro de las Semejanzas* podemos escuchar (pues, así como el narrador de este ciclo huyó del mandato de aquella Idea-padre-rey-caudillo —que le ordenaba ser sólo «palabra segunda»— para poder cumplir con su responsabilidad de poner en movimiento a la «Letra» para hacerla alejarse de toda posibilidad de muerte, del mismo modo nosotros, al descubrir una responsabilidad *semejante*, debemos *fugarnos* de aquel mandato para pensar la posibilidad de ser, también, *escritores*):

Lees. Te ligas a lo que se desliga —a lo que en tu ligazón *te desliga*.  
Eres un nudo de *correspondencias*.

...un nudo de inocencia, de astucia [...], de infinita *fidelidad*.<sup>454</sup>

Toda huida tiene, por finalidad diferida, la semejanza. El libro de las Semejanzas es el libro de las Fugas.<sup>455</sup>

---

<sup>454</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 23) Los subrayados son nuestros.

<sup>455</sup> (*Ibid.*, 117)

Y es que, en efecto, ¿acaso un narrador que se *liberó*, precisamente, del mandato de una Idea-padre-rey-caudillo que le ordenaba no ser otra cosa que simple «palabra segunda» se atrevería a imponer un mandato similar a su *semejante*? ¿Acaso un narrador cuya obra ha nacido en el momento mismo en el que rompió con aquel mandato se atrevería a imponer un mandato igual de violento y excluyente a su *semejante* (como si no hubiese aprendido nada de los horrores del nazismo, como si no hubiese aprendido nada de los horrores de aquellos S.S. que, proclamando la *supremacía* de su raza, asesinaron a *millones de judíos*: «doble Mayúscula llamada a gobernar el mundo y que desafiaba al sol»)?<sup>456</sup> *Ciertamente no*. Y es por ello por lo que, antes que establecer una *nueva jerarquía* (antes que proclamar la violencia de una *nueva supremacía*: la de un lenguaje sobre otro, la de su lenguaje como *obra* sobre el lenguaje de sus hermanos *comentadores* como simple «palabra segunda»), esta obra quiere, precisamente, destruir toda jerarquía (destruir toda posibilidad de una *nueva jerarquía*, de una *nueva supremacía*, de un *nuevo absolutismo*), al descubrirnos que, siendo ella misma un *comentario*, nosotros no podemos ser otra cosa que sus *iguales*: sus *semejantes* («—Eres, en tus escritos, *como yo*, un convocador de vocablos idénticos por el sentido, el sonido y el número de letras a los de la lengua»; «“Somos todos iguales ante la lengua, ante sus imperativos, ante el uso que podemos de ella hacer”»»).<sup>457</sup> Y es esto mismo

---

<sup>456</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 150)

<sup>457</sup> En este mismo sentido puede entenderse la reflexión completa (tal vez la más contundente de todo el ciclo en lo que respecta al cuestionamiento que esta obra hace a la violencia de las *jerarquías*, al poderío que un lenguaje puede establecer —siempre peligrosamente— sobre otro) (*El Libro de las Semejanzas*, 83):

«¿No es acaso extraño que el Príncipe y el esclavo se sirvan de los mismos vocablos para expresarse?

»A través de ellos, el Príncipe se vuelve esclavo y el esclavo, Príncipe. Y ambos lo ignoran.

»Somos todos iguales ante la lengua, ante sus imperativos, ante el uso que podemos de ella hacer. [...].

»El hombre que estableció las jerarquías sociales hubiera debido desconfiar del lenguaje que lo reduce a una palabra y, como la muerte, promete a todos, si no la misma sepultura, indistintamente la misma nada», decía.

lo que la lleva a sentenciar (pues sólo aquellos que radicalmente *no creen* en la igualdad de los hombres, se atreverían a afirmar –imponiéndose a los demás– todo lo contrario):

La semejanza obra al nivel de la creencia.<sup>458</sup>

Ciertamente («*Somos todos iguales ante la lengua, ante sus imperativos, ante el uso que podemos de ella hacer*»»), y de este modo podemos pensar, finalmente («oh tú que *eres* judío y *tal vez* escritor»), la posibilidad de que, al asumir radicalmente nuestros *propios objetivos, nuestro trabajo* pueda conformar, *algún día*, a medida que prosigue su camino, una *obra* (*comentario = obra*), pues es claro que así como un intervalo (un movimiento) interpretativo (A→B) ha dado lugar a los libros del ciclo que aquí estudiamos (Cf. *Gráfico VII*), de *igual manera* el intervalo (el movimiento) interpretativo que hemos llevado a cabo (B→C) *podría* conformar también, *algún día*, un volumen (una *obra*) por reconocer y cuyo título estaría por ubicar en la cadena interpretativa (Cf. *X* en *Gráfico VII*).<sup>459</sup>

Pero también (y sobre todo) es claro que antes que reflexionar sobre la posibilidad de que nuestro trabajo pueda conformar, *algún día*, una *obra* (es claro que antes que reflexionar sobre la posibilidad de que nuestro trabajo de *anfritriones* pueda conformar, algún día, tal

---

<sup>458</sup> (*Ibid.*, 48)

<sup>459</sup> En este sentido podemos comprender las palabras de aquellos lectores (o del narrador mismo) cuando indican haberse descubierto *escritores*, cuando indican haber descubierto que su trabajo de *escritura* de un libro u obra (que su «labor» de poner en movimiento a la «Letra») había empezado, sin que lo hubieran notado, desde el momento mismo en el que emprendieron el movimiento de interpretación de otra voz. Así, por ejemplo (la segunda cita es del *Cuaderno de notas de Yukel*) (*El Libro de las Preguntas a*, 285, 190, 34):

*Yo habría escrito mi libro caminando. Decidme, ah, decidme,  
¿cuándo abrí mi cuaderno?*

*Todo inicio es invisible y sólo aprendemos poco a poco a ver.  
Así está compuesto el libro.*

*[...] sabía ahora que llevaba en mí ese libro desde hacía tiempo.*

*acto de escritura*), lo que *ahora* debemos pensar (pues nuestro objetivo aquí es *otro*; pues nuestro objetivo aquí es *reflexionar sobre un ciclo de la obra de Edmond Jabès*), es cómo (o si) esta obra ha podido llegar a la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*. Pues, tal y como lo afirma Jacques Derrida (recordando que la reflexión sobre una escritura que ha abandonado y clausurado una *idea* de libro, debe de cualquier forma volver a él):<sup>460</sup>

Hemos discernido, aquí y allá, la escritura: una partición sin simetría dibujaba, por un lado, la clausura del libro [...]. Y sin embargo, ¿acaso no sabíamos que la clausura del libro no era un límite entre otros? ¿Que es sólo en el libro, volviendo a él sin cesar, tomando de él todos nuestros recursos, como nos haría falta designar, indefinidamente, la escritura de ultra-libro?

Se da lugar entonces a que se piense *el Retorno al libro*.<sup>461</sup>

Pues, en efecto, habiendo reflexionado sobre el «abandono del libro» (y sobre algunos de los desplazamientos de sentido que conllevaba ese *movimiento*), lo único que nos queda por precisar (aparte de la *nueva idea de literatura* que definiremos dentro de poco) es esa *nueva idea de libro* hacia la cual tanto hemos caminado y que ahora debemos indicar:

Al final de las horas calculadas de antemano que la aurora desapunta; al final del camino en el que Sara perdió a Yukel, en donde el judío pereció con el judío para conservar su fe, el regreso al libro es el regreso a la savia y al juramento.<sup>462</sup>

Somos así inducidos a abordar el libro.<sup>463</sup>

---

<sup>460</sup> Tras dedicar un estudio al primer volumen de *El Libro de las Preguntas* en 1964 (Cf. « Edmond Jabès y la cuestión del libro»), Jacques Derrida dedicará otro estudio en 1966 para reflexionar sobre el tercer volumen: *El regreso al libro* (Cf. «Elipsis»).

<sup>461</sup> (*Ibid.*, 402)

<sup>462</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 341)

<sup>463</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 41)

### 3.2. «El regreso al libro»

He vivido afuera, expuesto a toda suerte de intemperies. Para mí ha llegado el tiempo de regresar, ¡oh risa de pizarra!, a un libro o a la muerte.

René Char

Se sale del libro para volver a entrar; pero una vez adentro, no hay más salida.

E. J.

Tanto hemos caminado hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*, tanto la hemos mencionado, tanto hemos soñado con ella y tanto la hemos deseado, que ya hasta pareciera perder su realidad. Pero he aquí llegado el momento de reflexionar sobre ella; he aquí el momento de pensar si en verdad podemos llegar a ella. En nuestro primer capítulo veíamos cómo la obra nos lanzaba a pensarla (cómo la obra nos lanzaba a pensar esa *nueva idea de libro*) en su *diferencia* (es decir, en su *distancia*) con respecto a la *idea del libro absoluto* (pues, según esta idea, el libro debería ser tan sólo una *totalidad cerrada, absoluta e inmóvil de forma y sentido*, al interior de la cual la «Letra», concebida como simple hija-esclava, no tendría por «labor» más que repetir y transcribir la herencia de sentido de una Idea-padre-rey-caudillo que, independiente en su «idealidad», la tendría bajo su *dominio*). De este modo veíamos que, para responder al llamado divino («Sal de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre»), y encaminarse hacia esa «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* («y vete al país que yo te indicaré»), la obra se alejaba de aquella *totalidad cerrada, absoluta e inmóvil de forma y sentido*, y adquiría la *movilidad* de su «Letra» a través de su *carácter fragmentario y disperso, y de sus desplazamientos de sentido*.

Pero aún así veíamos que calificar esa *nueva idea de libro*, así de simplemente, como la idea de un libro de fragmentos (o una recopilación de éstos), no bastaba para aproximarnos a la «tierra prometida»; pues, tal y como lo descubrimos en el presente capítulo, el llamado

divino no implicaba tanto, así de simplemente, abandonar una idea de libro como *totalidad cerrada de forma y sentido* para pasar a una idea de libro de *fragmentos* (aún gobernada por el sentido), sino salir, precisamente, de *todo gobierno e imposición de sentido*, de modo que la «Letra»-«Judío», libre de todo sometimiento, pudiera estar en paz con Dios: el único que, al expresar todo el amor que tiene hacia su pueblo, y al ser «antes todo, sin sentido», no podría nunca someterla o imponerle, precisamente, ningún sentido (siendo aquí donde se revela el hecho de que lo que puede sonar irrespetuoso es, más bien, la señal del *respeto total* de Dios por la libertad de la palabra, por la libertad de la «Letra»-«Judío» al no querer imponerle nada) y, antes bien, la dejaría errar *completamente libre*.<sup>464</sup>

De este modo descubrimos que la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* en la que el «Judío»-«Letra» podría estar en paz (en la que podría estar, finalmente, a salvo de toda violencia y todo peligro de esclavitud o de muerte), sería una tierra donde las palabras no fuesen sometidas a la esclavitud de ningún sentido; una tierra donde las palabras no fuesen violentadas por ninguna Idea-padre-rey-caudillo; una tierra, en fin, donde, bajo el cobijo de Dios, □ las palabras ya no tuvieran ni sonidos ni sentidos □.<sup>465</sup> Pero, ahora bien, ¿acaso dicha tierra de completa paz podría alcanzarse si tenemos en cuenta, como lo hace Julia Kristeva, «lo que se considera que es la lengua: algo portador de sentido»; o si tenemos en cuenta, como lo hace Roland Barthes (recordando los aportes de Roman Jakobson), que la lengua es ante todo algo que «obliga a decir»? *Ciertamente no* («oh tierra prometida, del todo promesa»)<sup>466</sup> Y es por eso, precisamente, por lo que podemos encontrar en esta obra («oh tú que eres judío») las palabras de un gran número de hermanos afligidos que no dejan

---

<sup>464</sup> De hecho, tal y como lo señalamos en nuestro anexo sobre las relaciones de este ciclo con la Cábala, afirmar que la palabra de Dios no tiene sentido no es ofenderla sino asumirla allí donde el pensamiento del hombre no puede alcanzarla: allí donde, como afirma Gerschom Scholem, «Dios se revela a sí mismo [...] como Él es más que como un medio de comunicación en el sentido humano limitado» (*Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, 206) (Cf. *Anexo V*).

<sup>465</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 210)

<sup>466</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 119)

de reprocharse por haber creído, alguna vez, en dicha *promesa* (por haber creído, alguna vez, en dicho *espejismo*).<sup>467</sup> Así, por ejemplo:

–Yukel, ¿qué tierra es esa a la que llamas judía y que todo judío dice ser la suya sin haber nunca vivido en ella?<sup>468</sup>

Y Yukel dijo a qué sueño debía el libro y a cuántas preguntas se había enfrentado. Y dijo que el libro siguió siendo hasta su término el lugar *ausente*. Y habló del ritmo de Dios que no se encuentra en el hombre sino en la palabra. Y citó la respuesta que dio Reb Maariv a uno de sus discípulos: «¿Cómo negar la eternidad de Dios si la eternidad se halla en la palabra?».

Callaban todos y cada cual volvía a hallar el libro a partir de su nombre. Y Yukel narró la historia de la mujer ciega que crió, lejos de su familia, al hijo que había traído al mundo. Y comparó el destino de aquella mujer con el del escritor y con el del judío aferrado, por una promesa, a la tierra de sus mayores: tierra que no es tierra, sino sueño acariciado; tierra del recuerdo que no pueden contener los continentes.<sup>469</sup>

Tierra maldita, recibida como la tierra prometida; tierra solitaria –apariencia de tierra– coloreada por la esperanza.

*Ausencia* pródiga.<sup>470</sup>

[...] oh tierra prometida, del todo promesa, le respondió reb Tekoa.<sup>471</sup>

---

<sup>467</sup> (Cf., sobre todo, *El Libro de las Preguntas a*, 64, 87, 174-175, 199, 255, 288, 296, 330, 343; *El Libro de las Semejanzas*, 70, 85, 97, 108, 119, 120, 142-143)

<sup>468</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 64)

<sup>469</sup> (*Ibid.*, 288) El subrayado es nuestro.

<sup>470</sup> (*Ibid.*, 87) El subrayado es nuestro.

<sup>471</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 119)

Y es que, en efecto, ¿cómo creer en la *existencia* de un lugar (cómo creer en la existencia de un *libro*) donde las palabras ya no tuviesen que *errar*, donde la «Letra»-«Judío» pudiera descansar en paz, finalmente, libre de toda violencia y todo dominio de sentido; cómo creer en la existencia de un *lugar* (cómo creer en la *existencia indiscutible* de un *libro*) donde la «Letra» pudiera finalmente estar –«Oh, Señor»– libre de todo dominio y toda violencia de sentido, siendo la lengua el *lugar mismo* de ese sentido? Ciertamente («oh tierra prometida, del todo promesa»; «el libro siguió siendo hasta su término el lugar *ausente*»), no es otra cosa lo que hace que los lamentos se reanuden, se repitan y continúen:

«Quisiste escribir el libro. Nos hiciste creer que lo lograrías. Nada has escrito. No has hecho ningún libro», [...].<sup>472</sup>

[...] oh tierra prometida, del todo promesa, le respondió reb Tekoa.<sup>473</sup>

*Ausencia pródiga.*<sup>474</sup>

Y no es otra cosa lo que ha llevado a Francisco Jarauta a sentenciar que, en esta obra, no se cumple dicha promesa (pues, cosa que se confirma en el título de uno de los apartados de este ciclo,<sup>475</sup> la «tierra prometida» de esa *nueva idea de libro*, «donde las palabras ya no tienen ni sonidos ni sentidos», brilla por su *radical ausencia*);<sup>476</sup> y no es otra cosa lo que ha llevado a un grupo de rabinos a enjuiciar, al interior mismo de la obra (recordemos que cada uno de los tres volúmenes de *El Libro de las Semejanzas* termina con un *juicio*),<sup>477</sup> a aquel escritor hermano que había hecho creer a nuestra «raza» que esa *nueva idea de libro* podía, efectivamente, alcanzarse (*escribirse*). Así, por ejemplo:

---

<sup>472</sup> (*Ibid.*, 142-143)

<sup>473</sup> (*Ibid.*, 119)

<sup>474</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 87) El subrayado es nuestro.

<sup>475</sup> (Cf. «El... de... o el libro ausente», en *El Libro de las Semejanzas*)

<sup>476</sup> (Cf. «Jabès: la ausencia del libro»)

<sup>477</sup> (Cf. *Anexo II*)

«Quisiste escribir el libro. Nos hiciste creer que lo lograrías. Nada has escrito. No has hecho ningún libro», dijo el alma de un escritor, convocada como testigo de cargo.

A lo que el alma del acusado respondió: «Nada se escribe. *No hay libro*».

–Sacrilégio. ¿No somos nosotros escritores?, replicó el alma del testigo. ¿Y tú, no te presentas como uno de nosotros? He compuesto tantas obras que se siguen leyendo.

–El escritor sabe que no escribe nada, prosiguió el alma del acusado; que los vocablos que alinea no son más que placer fugaz o indigencia de vocablos. Todo se juega entre ellos y la escritura; dicho de otra manera, entre nada y nada. El libro es la muerte del libro. Cada uno de sus períodos es la descripción de nuestra muerte; pues las páginas de la muerte no son sino hojas del libro.

–«...pero estamos muertos», dice el alma del juez.

El segundo testigo de cargo era el alma de un judío. No podía reprimir su furor.

«Eres el traidor, dijo. Hemos abierto nuestras puertas a tu palabra judía y esa palabra estaba envenenada. Evocaste a Dios, al Libro; pero era para confundirlos y reducirlos a polvo. [...]».<sup>478</sup>

Pero, ahora bien, ¿acaso movido por las palabras de este hermano, acaso movido por las palabras de este escritor («No hay libro»), se resigna el «Judío»-«Letra» (y nosotros con él: «oh tú que eres judío») a la *inmovilidad* y a la *muerte* en un *campo de exterminio*? ¿Acaso movido por estas palabras, acaso movido por esta falta de *fe*, olvida el «Judío»-«Letra» (y nosotros con él: «oh tú que eres judío») su propia *fe* en las palabras de Dios y su *confianza* en que cumpla la promesa de darle la tierra de esa *nueva idea de libro* que le ha prometido («Sal de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre, y vete al país que yo te indicaré»)? *Ciertamente no*, puesto que, a pesar de la primera mención a la ausencia y la imposibilidad

---

<sup>478</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 142-143) los subrayados son nuestros.

de alcanzar esa «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*,<sup>479</sup> este ciclo sigue su rumbo; puesto que, a pesar de cada una de las menciones pesimistas que dicen que esa tierra no se puede alcanzar, aún hay en este ciclo despliegue continuo de la escritura hacia esa «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* («Yo escribo. Aplico la Ley»; «*La carga del judío errante es una voz incorruptible*»). Y es por ello por lo que, contrarrestando y oponiéndose a esas múltiples menciones pesimistas, podemos encontrar en esta obra (pues, tal y como lo hemos subrayado desde el comienzo, todo *aspecto formal* en esta obra viene acompañado por un *aspecto reflexivo*) un gran número de reflexiones que, provocando y acompañando ese *continuo despliegue* de la escritura, se refieren a lo incorruptible que es la *fe* que el «Judío»-«Letra» tiene en que Dios cumpla (algún día, hasta cuya consecución no dejaremos de huir de todo absolutismo) la *promesa* de darle esa «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*.<sup>480</sup> Así, por ejemplo (pues no creer en ese libro implicaría resignarse a la violencia del sentido; pues sólo mientras se crea en la posibilidad de alcanzar su paz tiene sentido luchar contra todo absolutismo; pues no creer en él implicaría que la «Letra» dejara de escribirse cayendo *inmóvil* bajo el gobierno de alguna Idea-padre-rey-caudillo; pues sólo puede haber *despliegue* de la escritura mientras se *crea* en ese libro):

«Quienes no creen en el libro, decía Reb Gandur, han perdido la fe en el hombre y en el reino de los hombres.»<sup>481</sup>

—Dijo: No sonreír más, ¿no es estar muertos? Dejar de pensar, ¿no es estar muertos? Tener los ojos cerrados, callarse, enterrar las manos de uno, ¿no es no vivir ya? Renunciar a caminar, ¿no es haber perdido la tierra?<sup>482</sup>

---

<sup>479</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas a*, 64)

<sup>480</sup> (Cf., sobre todo, *El Libro de las Preguntas*, 52, 60, 87, 98, 141, 150, 228, 274, 318, 341, 360, 363, 365, 369, 400; *El Libro de las Semejanzas*, 28, 29, 47, 48, 57, 140, 143)

<sup>481</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 52)

<sup>482</sup> (*Ibid.*, 369)

–La esperanza se encuentra en la siguiente página. No cierres el libro.<sup>483</sup>

Hay que creer en el libro para escribirlo. El tiempo de la escritura es el tiempo de esa creencia.<sup>484</sup>

Y es que, efectivamente, ¿a pesar de todo no hay, en esta obra, despliegue de *escritura*? ¿A pesar de todo, a pesar de nuestra imposibilidad para alcanzar aquella «tierra prometida» «donde las palabras ya no tienen ni sonidos ni sentidos», no hay en esta obra *escritura* que tiende fervorosamente hacia ella? Ciertamente, pero si dicha tierra (que para efectos de algo que desarrollaremos inmediatamente designaremos como el *Libro*) no se alcanza, si dicha tierra (si dicho *Libro*) permanece como algo que es «del todo promesa» (pues sólo tenemos el *movimiento* hacia ella, pues sólo tenemos el *movimiento* hacia el *Libro*), ¿significaría eso que no hay propiamente «regreso al libro»? ¿significaría eso que luego de haber salido de una idea de libro (la idea del *libro absoluto*) que llevó a que la escritura se moviera, página a página, hacia aquella «tierra prometida» «donde las palabras ya no tienen ni sonidos ni sentidos», no hay llegada de nuevo al libro (puesto que, precisamente, dicho *Libro*, no se alcanza)? *Ciertamente no* (puesto que, a pesar de todo, página a página, tenemos *libros*).<sup>485</sup>

---

<sup>483</sup> (*Ibid.*, 363)

<sup>484</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 47)

<sup>485</sup> Recordemos que la mayor parte de los libros de Edmond Jabès posteriores a su exilio insiste en nombrarse como un *libro*: *Le Livre des Questions* (1963-1973), *Le Livre des Ressemblances* (1976-1980), *Le Livre des Marges* (1975-1991), *Le Livre des Limites* (1982-1987) y *Le Livre de l'Hospitalité* (1991); o en referirse a uno, así, por ejemplo : *Du désert au livre* (1981) y *Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format* (1989). Y recordemos que, al interior mismo de su recorrido, gran parte de ellos está conformado por otros *libros* (por apartados que insisten en nombrarse como *libros*). Así, por ejemplo, en el primer volumen de *El Libro de las Preguntas* podemos encontrar los apartados «El libro del ausente» y «El Libro del viviente», en el cuarto volumen el apartado «El libro», en el quinto volumen varios apartados titulados «El traslibro», uno titulado «El libro que hay en el libro» y otro «El libro», y en el sexto tres titulados «El antelibro» y uno titulado «El libro»; y en el primer volumen de *El Libro de las Semejanzas* uno titulado «El... de... o el libro ausente» y otro «Libro de Él», en el segundo los apartados «El libro o los cuatro tiempos de un nacimiento», «El libro extraviado» y «Libro o viento del desierto», y en el tercero «El libro del muerto» y «El libro de la narración oculta» (Cf. *Anexo II*).

Pero, ¿qué podría significar, entonces, el título del tercer volumen (el título de ese tercer libro) de *El Libro de las Preguntas* («El regreso al libro») si propiamente no hay llegada al *Libro*, si propiamente no hay llegada a esa «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* «donde las palabras ya no tienen ni sonidos ni sentidos», sino solamente, página a página, el movimiento hacia él, el movimiento de esos *libros* hacia el *Libro*? ¿Qué podría significar la «obligación» de pensar ese «regreso al libro» si propiamente sólo tenemos *libros* y nunca *Libro* («tierra prometida, del todo promesa»; «Ese infinito de Dios, que es el Libro abierto, tú buscaste llenarlo con tus libros. Loco, pensaste en algún momento lograrlo»)?<sup>486</sup> Antes que significar que no hay «regreso al libro», antes de significar que no hay llegada a *ningún* libro («No hay libro»), pues es claro que *los hay*, pues es claro que tenemos *libros* (¿acaso no hemos leído *libros*?),<sup>487</sup> pues es claro que la obra habla de un «regreso al libro» desde el título mismo de uno de sus *libros*, lo que este «regreso al libro» significa, precisamente, puesto que sólo podemos tener *libros* y no *Libro*, puesto que sólo podemos tener *libros* que implican el *movimiento* de la escritura hacia el *Libro*, es que, llevados a aceptar, justamente, que todo lo que podemos tener son *libros* y no el *Libro*, tal vez esa *nueva idea de libro* que nos vemos forzados a pensar, tal vez esa *nueva idea de libro* a la que nos vemos forzados a arribar (siempre sobrepasándola, siempre abandonándola, siempre rompiendo con ella para ir en busca de la «tierra prometida»),<sup>488</sup> tal vez esa *nueva idea de libro* que debemos aceptar

---

<sup>486</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 145)

<sup>487</sup> (Cf. de nuevo nuestro pie de página 485)

<sup>488</sup> Es en este sentido en el que podemos entender las palabras de reb Luzum; palabras cuyo objetivo no es otro que el de hacer ver que esta «raza salida del libro» no puede nunca conformarse con la violencia de la inmovilidad, con el cierre del *diálogo* y con la clausura del *movimiento*, pues, a pesar de todo, debe arribar a esa tierra de una *nueva idea de libro* y romper con cada *morada absoluta* (*El Libro de las Semejanzas*, 118):

«He descubierto que, de todos los pueblos, el judío era el más subversivo y que escapó, a lo largo de milenios, a la destrucción gracias a esta subversión que intencionalmente ha llamado, fidelidad al libro.

»Nadie, como él, tuvo el cuidado de la justa lectura. Nadie, mejor que él, comprendió que la escritura no era sino retirada de lo que está escrito, en beneficio de lo que se escribe; su fidelidad no era sino fidelidad al porvenir», decía reb Luzum.

es, decíamos, más bien (pues entre el «abandono» del *libro absoluto* y la llegada a la «tierra prometida» todo lo que tenemos es el *movimiento* de la escritura), la idea de unos *libros-movimiento*, la idea de unos *libros-fuga*, la idea de unos *libros-flujo*, que son la expresión y el testimonio de la *errancia* de la «Letra» (de la *errancia* de la escritura) hacia ese *Libro*. Y es que, efectivamente, si «El regreso al libro» no es, como podría pensarse, ni el regreso al *libro absoluto* (pues tal y como la obra lo sentencia al hablar de ese «regreso al libro»: «no es el mismo»),<sup>489</sup> ni la llegada a la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* «donde las palabras ya no tienen ni sonidos ni sentidos» (pues tal y como lo sentencia en el apartado que dedica a «La cuestión del libro»: <sup>490</sup> «ese libro no se halla»),<sup>491</sup> ¿no sería acaso el *libro*, no sería acaso esa *nueva idea de libro* a la que, efectivamente, *podemos* (y a pesar de todo *debemos*) llegar, la idea de un *libro* que no es más que *movimiento* hacia el *Libro* («donde las palabras ya no tienen ni sonidos ni sentidos»), la idea de un *libro* que, tal y como la obra lo sentencia en «La cuestión del libro», «No es quizá más que grito de letras y vocablos apartándose de sí mismos»?<sup>492</sup>

En efecto, antes que indicar la llegada a la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* («donde las palabras ya no tienen ni sonidos ni sentidos») este título («El regreso al libro») nos indica que, por la *imposibilidad misma* de arribar a ese *Libro* (pues, tal y como la obra lo afirma: «ese libro no se halla. Acompaña a los *nuestros*. Los inspira»),<sup>493</sup> el hombre y sus libros (es decir, *nuestros libros*, los *libros* que, efectivamente, somos capaces de producir y de pensar) no pueden ser sino una *señal*, no pueden ser sino una *expresión*, no pueden ser sino un *testimonio* del deseo humano, del deseo del «Judío»-«Letra» (y de todo el *trabajo* y el *constante movimiento de ruptura, diálogo y desplazamientos* que ha tenido que efectuar) para llegar al *Libro*. De modo que, no siendo la escritura otra cosa que el «movimiento del

---

<sup>489</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 464)

<sup>490</sup> (Cf. *El Libro de las Semejanzas*, 34-37)

<sup>491</sup> (*Ibid.*, 34)

<sup>492</sup> (*Ibidem.*)

<sup>493</sup> (*Ibidem.*) El subrayado es nuestro.

lenguaje» hacia ese *Libro*,<sup>494</sup> el *libro* no podría ser un objeto muerto sobre la mesa (como podríamos pensarlo teniendo en mente el *libro absoluto* hegeliano: libro inmóvil en el que se supone que *reposa* todo el saber y la verdad), y sería, más bien, ese lugar que testimonia el *paso* de la «Letra» hacia el *Libro*, ese *objeto* que, antes que ser la *morada definitiva* o la *meta* de la «Letra» («¿Qué es ser judío sino ser el despertar del pensamiento, allí donde no hay mañana, ser la angustia de una marcha, allí donde *no hay arribo*? ¿Qué es ser judío, cuando el único origen es el del libro *en seguida sobrepasado*?»);<sup>495</sup> «escribir no significa detenerse en la meta sino *sobrepasarla sin cesar*»;<sup>496</sup> es el *objeto* que tan solo guardaría en sus páginas la *memoria* (las «*huellas*» o los «*rastros*») de la *errancia* de la «Letra» hacia el *Libro* («*Y Reb Hati: “Las hojas del libro son puertas que los vocablos traspasan, empujados por la impaciencia de reagruparse, de recuperar su transparencia al final de la obra*

---

<sup>494</sup> Para subrayar que la idea de escritura en la que tiene (y a la que da) lugar su camino de *errancia* no es una idea en la que la «Letra» tenga por «labor» la simple transcripción o fijación de un sentido o Idea (afirmación que, como ya sabemos, no es otra cosa que un gesto de represión mimética por parte del *libro absoluto*), sino el «movimiento del lenguaje», esta obra define al habla como aquello que quisiera fijarse, pero define a la escritura como aquello que, al ser «flujo» y huída, quiere huir hasta de la fijación misma (*Ibid.*, 116):

*Hablar y escribir se distinguen por el deseo de fijarse, del uno, y por la ebriedad de huir, del otro.*

Ahora bien, tengamos en cuenta que esa *idea* por la cual escribir constaría de un «*movimiento del lenguaje*» que huye hasta de la fijación (pues, ¿cómo pensar que la escritura fuese simple fijación de un sentido en esta obra si hemos visto que, antes bien, es ruptura constante con la unidad y la esclavitud de la «Letra?»), y que lleva a esta obra a afirmar sinonimias entre un pensamiento que se mueve («Dejar de pensar, ¿no es estar muertos?») y la escritura como el movimiento mismo («Pensar, escribir, es hacerse semejante. La escritura, el pensamiento, no son sino proximidades sutiles de semejanza, juegos de aproximación; fuegos combinatorios enfrentados con su nada, cara al objeto») (*Ibid.*, 48), se retrotrae a Mallarmé (*Fragmentos sobre el libro*, 34):

[...] siendo pensar escribir sin accesorios ni clicheos sino todavía tácita la inmortal palabra [...].

<sup>495</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 145) Los subrayados son nuestros.

<sup>496</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 345) Los subrayados son nuestros.

*atravesada. / El recuerdo de las palabras está fijado por la tinta sobre el papel. / La luz está en su ausencia que lees''»),<sup>497</sup> ese objeto, en últimas, que sin confundirse con ella, que sin confundirse con la escritura (y en este sentido podemos entender también las palabras de Jacques Derrida: «la cuestión del libro [...] no se confunde con la de la escritura»), sería, tan sólo (idea de la cual ya no podemos escapar, pues, tal y como se afirma en el apartado «La cuestión del libro»: «Se sale del libro para volver a entrar; pero una vez adentro, no hay más salida»),<sup>498</sup> el objeto que *testimonia*, con las «huellas» que se dejan en él (con los «rastros» que conforman cada una de sus páginas), el paso de la «Letra» hacia el *Libro*:*

Mis libros no son, de hecho, más que lugares de paso.<sup>499</sup>

*Hay una falsa inmovilidad del libro, [...]: porque el libro busca huir del libro, [...].<sup>500</sup>*

En efecto, y es por ello por lo que en la contraportada de «El regreso al libro» (paratexto incluido más tarde en el texto de *El Libro de las Semejanzas*)<sup>501</sup> podemos leer (pues antes que la calma y el descanso de una llegada, el «regreso al libro» indica el regreso a una idea de *libro-fuga* que obliga a seguir *moviéndose* a la «Letra»; pues, antes que la alegría y la pausa del reposo, el «regreso al libro» implica la renovación de la promesa y del juramento de movimiento; pues, antes que la alegría y la pausa del reposo, ese «regreso al libro» implica la renovación de la «alianza» mediante la pregunta y el cuestionamiento constantes para poder continuar hacia el *Libro* («Es en la pregunta, escribía Reb Assim, donde se

---

<sup>497</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 31)

<sup>498</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 35)

<sup>499</sup> (*Del desierto al libro*, 139)

<sup>500</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 116)

<sup>501</sup> Es un proceder corriente de esta obra el incluir en sus libros paratextos de *libros anteriores*. De este modo podemos encontrar, por ejemplo, en *El Libro de las Semejanzas*, las contraportadas de los siete volúmenes de *El Libro de las Preguntas* (Cf. *El Libro de las Semejanzas*, 25-33). Un proceder semejante puede encontrarse en René Char, uno de cuyos libros incluye las «fajas» de seis de sus libros anteriores (Cf. *Indagación de la base y de la cima*, 43-50).

renueva la Alianza») exigiendo a la savia de sus hojas (jugamos aquí con la polisemia de la palabra) trabajar incansablemente para que sus *libros* sigan moviéndose hacia el *Libro* («Hay inmovilidad sólo donde no queda savia»):<sup>502</sup>

Al final de las horas calculadas de antemano que la aurora desapunta; al final del camino en el que Sara perdió a Yukel, en donde el judío pereció con el judío para conservar su fe, el regreso al libro es el regreso a la savia y al juramento.<sup>503</sup>

Pero, ahora bien, ¿acaso no es éste el mismo movimiento al que se vio expuesto Mallarmé cuando se «tomó a pecho la tarea de escribir»?<sup>504</sup> ¿Acaso no es éste el mismo movimiento al que se enfrentó Mallarmé cuando se tomó en serio la tarea de escribir un *Libro total*,<sup>505</sup> y, a pesar de percibir la *radical imposibilidad y desproporción* de su proyecto («Esa es la confesión de mi vicio, al desnudo, querido amigo, que mil veces he rechazado, dolorido o

---

<sup>502</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 117)

<sup>503</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 341)

<sup>504</sup> (*El espacio literario*, 31)

<sup>505</sup> Tal vez en ningún otro escrito pueda percibirse tan directamente el objetivo de este proyecto como en la carta que Mallarmé dirigiera a Paul Verlaine el 16 de noviembre de 1885 (*Fragmentos sobre el libro*, 119):

Es que, dejando aparte los fragmentos de prosa y los versos de mi juventud y lo que siguió, que les hacía eco, publicado un poco en todas partes, cada vez que aparecían los primeros números de una Revista Literaria, siempre he soñado e intentado otra cosa, con una paciencia de alquimista, dispuesto a sacrificarle toda vanidad y toda satisfacción, como se quemaba antiguamente el mobiliario y las colañas del propio techo, para alimentar el fogón de la Gran Obra. ¿Y qué?, es difícil de decir: un libro, simplemente, en varios tomos, un libro que sea un libro, arquitectural y premeditado, y no una recopilación de inspiraciones de azar por maravillosas que fueran... Iré más lejos, diré: el Libro, persuadido de que en el fondo no hay más que uno, intentado sin saberlo por cualquiera que ha escrito, incluso los genios. La explicación órfica de la tierra, que es el único deber del poeta y el quehacer literario por excelencia: pues el ritmo mismo del libro, entonces impersonal y vivo, hasta en su paginación, se yuxtapone a las ecuaciones de ese sueño, u Oda.

cansado el espíritu [...] *para el que no basta una vida*»),<sup>506</sup> no se dio *nunca* por vencido y caminó siempre, incansablemente, hacia su cumplimiento (hacia el cumplimiento de dicho *Libro*), haciendo brillar algunos fragmentos que no podían dejar de ser, a pesar de todo, *libros* (así, por ejemplo, el *Golpe de dados*), y ligando a toda la literatura futura la misma misión (el mismo movimiento), para que, *libro a libro*, se cumpliera dicho *Libro*?<sup>507</sup>

En efecto, y es esto, precisamente, lo que ha llevado a Paul Auster a afirmar (aceptando la confluencia de la tarea mallarmeana y de la tarea de ese «cierto judaísmo» de Jabès): «En definitiva, la obra de Jabès debe considerarse como parte de la actual tradición poética, que comenzó a finales del siglo XIX. Lo que Jabès ha hecho es fundir esta tradición con cierto

---

<sup>506</sup> (*Ibid.*, 120) Los subrayados son nuestros.

<sup>507</sup> Escuchemos el párrafo completo (*Ibidem.*):

Esa es la confesión de mi vicio, al desnudo, querido amigo, que mil veces he rechazado, dolorido o cansado el espíritu, pero ello me posee y conseguiré quizás, no hacer esa obra en su conjunto (¡para eso habría que ser yo no sé quién!) sino mostrar un fragmento suyo ejecutado, hacer brillar por un lugar su autenticidad gloriosa, indicando el resto en su totalidad, para el que no basta una vida. Probar por las porciones realizadas que ese libro existe, y que he conocido lo que no habré podido culminar.

Siendo esto lo que ha llevado a Philippe Sollers a afirmar (teniendo en cuenta que ese *Libro* sólo puede verse por fragmentos que son, a pesar de todo, *libros*, y libros que han de ser continuados por autores que continúen el proyecto infinito): «Mallarmé sabe que no podrá realizar *el Libro*: al menos le asigna a toda la literatura que vendrá después de él lo *imposible* como meta. A lo sumo, tratará de hacer brillar algunos fragmentos de ese *Libro*, de ofrecer algunas indicaciones para su realización, de fijar irreductiblemente nuestro pensamiento en ese sentido [...]. Uno de esos fragmentos (retorno diferido de *Igitur*) será el *Coup de dés* en el que la escritura orquesta sus nuevos poderes (no ya transcripción de un sentido, sino surgimiento casi espontáneo de la superficie escrita [...])» (*La escritura y la experiencia de los límites*, 91-92); y a Michel Foucault a sentenciar (teniendo en cuenta ese legado de continua escritura hacia el *Libro* que Mallarmé nos ha dejado): «El Libro de Mallarmé, en su imposibilidad obstinada, hace casi visible el invisible espacio del lenguaje, ese invisible espacio cuyo análisis habría que hacer, no solamente en Mallarmé, sino en cualquier autor que se quiera abordar» (*De lenguaje y literatura*, 101).

tipo de discurso judío, y lo ha hecho con tal convicción que la unión entre ambas es casi imperceptible». <sup>508</sup>

Pero, ahora bien, teniendo en cuenta lo que diferencia al *Libro divino* hacia el cual escribe Jabès («donde las palabras ya no tienen ni sonidos ni sentidos») del *Libro total* hacia el cual escribe Mallarmé (aquella Gran Obra arquitectural y premeditada), ¿acaso osaríamos leer la obra de aquél (como a pesar de todo lo hace Paul Auster) como una *repetición* o una simple *recreación* del proyecto mallarmeano (y tengamos en cuenta que ésta era la tercera yedra de lectura sobre la cual preveníamos en nuestra introducción)? *Ciertamente no*, pues es claro que la obra de Jabès ha llegado a percibir la *obligación de escribir* por una vía muy distinta (por vía de la reflexión sobre un «cierto judaísmo»). <sup>509</sup> Pero, ahora bien, teniendo en cuenta esto (teniendo en cuenta esta radical *diferencia*), es decir, prevenidos con respecto al hecho de que los orígenes (las fuentes u obras de la *red*) que han podido motivar (o colaborar) al despliegue de esta escritura sean exclusivamente occidentales (aunque se trate de obras que, al interior mismo de occidente, vayan en contra del absolutismo hegeliano; aunque se trate de obras que, al interior mismo de occidente, vayan en contra del platonismo; porque lo que esta obra ha tratado de hacer ha sido, precisamente, producir la *apertura del pensamiento occidental sobre la escritura* relacionándose con *otro* pensamiento: el de la tradición judía, el de la tradición de un «cierto judaísmo»), lo que ahora debemos concretar, precisamente, teniendo en cuenta la experiencia de ese «cierto judaísmo», son los rasgos de aquella *nueva idea de literatura* que aún teníamos por puntualizar.

---

<sup>508</sup> («El libro de los muertos», 196)

<sup>509</sup> Edmond Jabès indica *explícitamente* el mismo *afuera* del «pensamiento occidental» (es decir, los orígenes no exclusivamente occidentales del despliegue de su escritura), en su *diálogo* con Marcel Cohen, al hacernos observar (reflexión sobre las fuentes de su escritura que, aunque se refiera a una *obra amiga* en directa ruptura con el absolutismo hegeliano, no deja por ello de acentuar a los cabalistas como su fuente más cercana: «Hegel veía el fin de la historia bajo la forma de un libro cerrado mientras que Mallarmé lo abre, lo dispersa, lo *remueve* y lo devuelve al espacio en el que aparecemos para vivir, escribimos, leemos y morir») (*La escritura y la experiencia de los límites*, 91): «Antes de Mallarmé –y por vías naturalmente diferentes–, los cabalistas, habían soñado ya con un libro [...] que excluyese el azar» (*Del desierto al libro*, 110).

### 3.2.1. «La literatura otra vez»

«Has venido y nuestro árbol ha florecido».

E. J.

Al encontrarnos ante una escritura que manifiesta, de manera tan explícita, su «abandono del libro» (*absoluto*); al encontrarnos ante una escritura que, desde un principio (y teniendo a ese rechazo como su *principio mismo*), rechazaba de manera tan directa ser concebida al interior de ese libro (al interior de ese absolutismo), es claro que *ya desde siempre* (es claro que *ya desde un principio*) nos encontrábamos ante una escritura que, mediante ese gesto, rechazaba rotundamente ser concebida en términos meramente *representativos* (pues, tal y como lo hemos subrayado desde siempre, al interior de esa idea de libro la «Letra» no era concebida como otra cosa que como una simple hija-esclava cuya «labor» no era otra que la de transcribir, cual mero derivado «técnico y *representativo*», la herencia de sentido de una Idea-padre-rey-caudillo) para permitirse *ser* (y llevar a cabo) una *reflexión sobre sí misma* (allí donde, al romper con aquella herencia de sentido siempre externa a ella misma, «La escritura se instaura como última finalidad de la escritura»<sup>510</sup> Nos encontramos, así, ante una escritura que, por su *carácter reflexivo* (primer rasgo de aquella *nueva idea de literatura* que debemos concretar), no sólo sabe que lo es («porque yo soy escritura»<sup>511</sup> sino que, además, y por ello mismo, se permite reflexionar sobre lo que más conviene a su pueblo (sobre lo que más conviene a su «raza» para salir, en verdad, de todo absolutismo), y, respondiendo al llamado de Dios («Sal de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre, y vete al país que yo te indicaré»), se encamina hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*.

Pero, ahora bien, tal y como pudimos verlo luego, dicho *movimiento de la escritura* no tenía tanto por objetivo salir de la inmovilidad que implicaba el absolutismo de dicho libro (el absolutismo de dicho *libro absoluto*), como salir de lo que de inmovilidad y absolutismo

---

<sup>510</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 131)

<sup>511</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 49)

implicaba el *sentido mismo* (es decir, del *libro absoluto* en tanto sistema por excelencia del *sentido*); en otras palabras, no tenía por objetivo otra cosa que efectuar lo *imposible mismo* (pues la lengua es el lugar mismo de todo sentido): sacar a la «Letra» de todo sentido (para permitirse llegar a aquel lugar de paz donde todo dolor desaparece porque «las palabras ya no tienen ni sonidos ni sentidos»);<sup>512</sup> *imposible mismo* que no nos llevaba a resignarnos a la inmovilidad y a la muerte en un campo de exterminio («Todo escritor digno de ese nombre sabe que [...] es preciso hacer caso omiso de esa imposibilidad»),<sup>513</sup> y que, antes bien, pues Dios no podría dejar de cumplir su promesa de darnos esa tierra y nosotros no podríamos dejar de ir hacia ella, nos garantizaría el despliegue constante de la obra, la huída constante de su «Letra», el rodar ferviente del «Judío» hacia el sueño de esa tierra, sueño sin el cual no habría despliegue de la «Letra», sueño que permite la obra («El tiempo de la escritura es el tiempo de esa creencia»), sueño que demuestra que el «Judío»-«Letra» mantiene fresca y en movimiento la savia de las hojas de esta obra («lo imposible es la adversidad fértil»),<sup>514</sup> sueño de libertad en el que creemos y que, «verdadera rebelión»,<sup>515</sup> tratamos de alcanzar por todos los medios; siendo esta rebelión, siendo esta verdadera revolución del lenguaje, lo que podemos llamar, en últimas, y sin temor alguno, *literatura*:

---

<sup>512</sup> Tal vez ningún otro apartado del ciclo estudiado sea tan claro al respecto como este *diálogo* entre Abel y Tima en el que se habla de la posibilidad de que el Muro de los lamentos sea, tan sólo, un muro que encierra aún al pueblo judío (y aquí se nota una vez más, en toda su fuerza, ese «cierto judaísmo» de esta obra, pues es claro que ninguna escritura ortodoxa se referiría a ese *lugar sagrado* de esta manera) (Cf. *Judaísmo*, 45) (*El Libro de las Preguntas*, 107):

–Mira, dijo Abel. Nos queda un muro y lo ensordecemos con nuestros lamentos.

Y Tima: «El silencio está en la piedra. Nuestros dolores se petrificarán cuando nuestros gestos ya no tengan sentido. [...]».

<sup>513</sup> (*Del desierto al libro*, 139)

<sup>514</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 243)

<sup>515</sup> (*Ibíd.*, 176)

Si se llama libertad no sólo a la capacidad de sustraerse al poder, sino también y sobre todo a la de no someter a nadie, entonces no puede haber libertad sino fuera del lenguaje. Desgraciadamente, el lenguaje humano no tiene exterior: es un a puertas cerradas. Sólo se puede salir de él al precio de lo imposible: por la singularidad mística, según la describió Kierkegaard cuando definió el sacrificio de Abraham como un acto inaudito, vaciado de toda palabra incluso interior, dirigido contra la generalidad, la gregariedad, la moralidad del lenguaje; o también por el amén nietzscheano, que es como una sacudida jubilosa asestada al servilismo de la lengua, a eso que Deleuze llama su manto reactivo. Pero a nosotros, que no somos ni caballeros de la fe ni superhombres, sólo nos resta, si puedo así decirlo, hacer trampas a la lengua. A esta fullería saludable, a esta esquiva y magnífica engañifa que permite escuchar a la lengua fuera del poder, en el esplendor de una revolución permanente del lenguaje, por mi parte yo la llamo: *literatura*.<sup>516</sup>

En efecto, y nada diferente a esta «revolución permanente del lenguaje» es lo que hemos logrado percibir aquí, en la obra de Edmond Jabès (en un ciclo de su escritura), al subrayar no sólo el trabajo que implica el *carácter fragmentario y disperso* de su «Letra» (al subrayar no sólo lo que este carácter implica de *trampa y engaño* al régimen fascista de sentido al dificultarle *toda* posibilidad de concentrar la pluralidad de sus formas y sentidos poniéndolos bajo el cobijo de una Idea-padre-rey-caudillo única e inmóvil: de allí que hable del totalitarismo como de un «mundo ahito de su dispersión»),<sup>517</sup> ni aun subrayando el trabajo que implica cada uno de sus *desplazamientos de sentido* (desplazamientos por los cuales, de la misma manera, esta «Letra» ha demostrado poder *engañar* a toda Idea-padre-rey-caudillo imposibilitándole concentrar o unificar la pluralidad de sus sentidos), sino, sobre todo, al subrayar la *conjunción* de *todos* estos elementos; conjunción a través de la cual, incrustado el *deseo divino* en la «Letra» (descubierta «la escritura del hombre como

---

<sup>516</sup> (*El placer del texto y Lección inaugural*, 121-122)

<sup>517</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 177)

deseo y pregunta *de Dios*»),<sup>518</sup> incrustado el *deseo religioso* en la *literatura* (en ese nuevo sentido que hemos encontrado aquí a estas palabras), y siendo este mismo deseo religioso lo que la motiva («Escribir un poema siempre fue para mí concluir un acto religioso»),<sup>519</sup> la *literatura* no se descubriría en esta obra como otra cosa que como aquel trabajo incansable sobre la «Letra» que, a través del despliegue constante de rupturas y movimientos de engaño a la inmovilidad impositiva del sentido, busca llevarla a la paz y a la libertad divinas:<sup>520</sup> trabajo de despliegue infinito de la escritura que, a través de la velocidad de conjunción de todos esos engaños (que a través de la rapidez de cambio entre sus *fragmentos*, de la velocidad de cambio entre sus *formas*, y de sus múltiples *desplazamientos de sentido*), busca llevar a la «Letra» hacia la libertad, hacia ese *afuera* de todo poderío; razón por la cual, antes que definir a la *literatura* como aquel lenguaje que, por su *carácter reflexivo* (por la meditación que puede permitirse sobre sí mismo y sobre sus necesidades), haría que la escritura se *replegara* sobre sí misma, la *literatura* debería ser definida, a partir de la experiencia propia de esta obra (a partir de la experiencia según la cual ella *practica* la escritura y según la cual quiere que nosotros la *practiquemos*: «oh tú que eres judío y tal vez escritor»), por un *carácter reflexivo* que, más bien, le exigiría llevar a cabo (al meditar sobre sí misma y sobre sus necesidades, pues la vida misma de la «Letra» *depende* de ello) la *dispersión* de su escritura, el *cuestionamiento* de toda concentración, el *despliegue constante* de su «Letra» lejos de toda inmovilidad y todo absolutismo, lejos de todo estancamiento y toda sumisión a un totalitarismo.

Y es por ello por lo que podemos afirmar, sin temor alguno, que de acuerdo a la reflexión y la experiencia propias de esta obra (que de acuerdo a la reflexión y la experiencia propias de este ciclo), podría haber literatura *siempre* que haya cuestionamiento de la inmovilidad,

---

<sup>518</sup> («Edmond Jabès y la cuestión del libro», 102)

<sup>519</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 319)

<sup>520</sup> Es esto, precisamente, lo que lleva a Jacques Derrida a sentenciar (habiendo descubierto, en el despliegue de esta obra, a «la escritura del hombre como deseo y pregunta *de Dios*», y teniendo en cuenta que «Dios es, ante todo, sin sentido») que: «Un poema corre el riesgo siempre de no tener sentido, y no sería nada sin ese riesgo» («Edmond Jabès y la cuestión del libro», 101).

podría haber literatura *siempre* que haya cuestionamiento de la concentración, podría haber literatura *siempre* que haya despliegue de la «Letra» y de los signos *lejos* de toda unidad y todo absolutismo. Y es por ello por lo que Michel Foucault ha podido sentenciar que: «La literatura no es el lenguaje que se aproxima a sí mismo hasta el punto de su brillante manifestación, es el lenguaje colocándose lo más lejos de sí mismo; y si, en esta puesta “fuera de sí”, desvela su ser propio, esta repentina claridad revela una distancia antes que un repliegue, una dispersión antes que un retorno de los signos sobre sí mismos».<sup>521</sup>

Pues, en efecto, ¿acaso la *escritura* no ha demostrado ser en esta obra (a través de sus múltiples rupturas formales, a través de sus múltiples rupturas semánticas, a través de sus múltiples rupturas temáticas, y a través de sus múltiples y reiterativos desplazamientos de sentido) aquel «movimiento del lenguaje» cuya misión no era otra que alejarse (y alejar a toda «Letra»-«Judío») de toda inmovilidad y todo absolutismo? *Ciertamente*. Y es por ello por lo que, antes que definir aquella *nueva idea de literatura* como una simple reflexión del lenguaje sobre el lenguaje (como una simple reflexión de la escritura sobre la escritura) que obligaría a la «Letra» a concentrarse sobre sí misma, esta *nueva idea de literatura* que esta obra quiere llevarnos a pensar y a practicar («oh tú que eres judío y tal vez escritor») debe empezar a definirse por el movimiento que obliga a hacer a la «Letra» lo más lejos posible de sí misma (lo más lejos posible de toda unidad y todo absolutismo, lo más lejos posible de toda inmovilidad y todo totalitarismo). Y es por ello por lo que, además (siendo éste el segundo rasgo de esa *nueva idea de literatura* que debemos concretar), así como esta obra rompe con toda «“repetición” nazi» de un único y mismo tema, así como esta obra rompe con toda «“repetición” nazi» de un único y mismo sentido, y así como esta obra rompe con toda «“repetición” nazi» de una única y misma forma de su «Letra»-«Judío», esta obra rompe con toda «“repetición” nazi» de un único y mismo «género discursivo».

En efecto, para poder efectuar dicho «abandono del libro» (*absoluto*), para poder salir de dicho absolutismo y emprender su camino hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea*

---

<sup>521</sup> (*Entre filosofía y literatura*, 299)

*de libro*, esta obra convocaba, mediante un gran número de *citas-brazos*, mediante un gran número de *citas-tentáculos* (de allí que se preguntara si no podía ser considerada una obra-pulpo), a otras obras dentro de su propia escritura;<sup>522</sup> de este modo se garantizaba, al poner en marcha su «Letra» mediante un espacio lumínico de *brillantes diálogos* («sus tentáculos se pusieron a relucir»), mantenerse lejos de toda imposición y todo «dictare» del *monólogo oscuro* de la «mandíbula de Hitler» (de los «monólogos de la sombra»);<sup>523</sup> de modo tal que la *red* se descubría, entonces (tal y como pudimos verlo en nuestro segundo capítulo), como el espacio privilegiado de la *ayuda*, como el espacio privilegiado de la *amistad*, como el espacio privilegiado de unos *diálogos* que no tenían otro propósito que el de colaborar, de manera teórica, a una obra que trataba de huir de aquel *libro absoluto* a través, tan sólo, del *carácter fragmentario* y *disperso* de su «Letra» (a través, tan sólo, del carácter formal de su «Letra»-«Judío»).<sup>524</sup>

Pero, ahora bien, ya lo sabemos, lo que nos interesaba de esa *red* (lo que llamaba nuestra atención con respecto a la presencia de esas obras en la *red*) no era en primer lugar el apoyo teórico que pudieran brindar a ese «abandono del libro» (pues es claro que lo que primero descubrimos fue el espacio de *amistad* y no la necesidad de llevar a cabo el «abandono del libro»): lo que nos interesaba y llamaba nuestra atención con respecto a estas obras, antes que el carácter mismo de esas *citas* o *alusiones* (antes que lo que implicaban de apoyo a un

---

<sup>522</sup> Recordemos las palabras exactas (*El Libro de las Preguntas*, 385):

*(¿Un agujero-pulpo tu obra?  
Colgaron del techo al pulpo y sus tentáculos se pusieron a relucir.)*

<sup>523</sup> (*Ibid.*, 282)

<sup>524</sup> De este modo pudimos entender no sólo su *diálogo* con Jacques Derrida (en torno a la «deconstrucción» de ese *libro absoluto*), o su *diálogo* con la tradición talmúdica (en torno a lo que diferencia al Talmud, en tanto *libro inconcluso*, de ese *libro absoluto*: «La Torá habla el lenguaje de los hombres»; «El diálogo no puede, no debe interrumpirse»; «Interpretar la Ley es nuestra tarea cotidiana»), sino, además, *diálogos* como el que esta obra mantiene con Roland Barthes (en torno a una concepción de la lectura como una actividad cuyo objetivo no debe ser otro que el de obtener un «*placer –solamente– del texto*» y no un «*placer consumista*» de Ideas).

«abandono del libro» *por descubrir*), era la posibilidad misma de que una obra poética (de que una obra literaria) pudiera *citar* o *aludir* a tan gran número y variedad de obras, a tan gran número y variedad de *géneros discursivos* (pues téngase en cuenta que esta obra no sólo *cita* y/o *alude* a poetas y novelistas, sino, además, a ensayistas, pensadores judíos, filósofos, y críticos literarios, entre muchos otros). Así, pues, antes que el carácter mismo de esas *citas* y *alusiones* lo que llamaba nuestra atención con respecto a estas obras era la posibilidad misma de que una obra poética que se relaciona con el judaísmo las *citara* o *aludiera* a ellas en la travesía de su camino (en la travesía y el despliegue de sus hermanos judíos): ¿una *cita* del *Tractatus logico-philosophicus* cuando estamos hablando del hambre de un niño judío...? Pero ya sabemos que se trataba de un «cierto judaísmo», ya sabemos qué sentido tienen estas *citas* y *alusiones* (apoyar el «abandono del libro»), y ya sabemos que ese niño judío podría ser también una «Letra» que (al igual que el niño) necesita de nuestra atención. Y es por ello por lo que, antes que examinar aún más puntualmente cada diálogo, lo que ahora debemos hacer es preguntarnos: ¿acaso la posibilidad misma de llevar a cabo estas *citas*, acaso la posibilidad misma de convocar a estas escrituras como tales (es decir, como *escrituras*), antes que como pertenecientes a algún tipo de género específico,<sup>525</sup> no implica también el rechazo mismo de la «Letra» a ser clasificada al interior de un solo género (al interior del *monólogo* de un solo «género discursivo») y su necesidad de caminar a través de otros géneros (o de convocarlos como *semejantes* de su «Letra»-«Judío»)?

En efecto, esta obra no sólo parece subrayar su carácter de *escritura* («porque yo soy escritura») para ponernos radicalmente ante aquello mismo con lo que quiere que hagamos una experiencia (la *escritura*: «oh tú que eres judío y tal vez escritor»), sino, también, claro (pues, si trata como *iguales* a sus comentadores, ¿cómo no hacerlo con otras *obras* si afirma

---

<sup>525</sup> Ante la pregunta de Jason Weiss sobre aquellos autores que considera importantes para el desarrollo de su escritura, Edmond Jabès responde (eludiendo cualquier referencia demasiado marcada a algún tipo de «género discursivo» específico, y convocando áreas tan diversas como la crítica literaria, la etnología o la filosofía en los nombres de Jean Grenier, Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Michel Leiris y Gabriel Bounoure), y es completamente *enfático* en ello: esos son «*los escritores con los que mantengo afinidades*» («Una entrevista con Edmond Jabès», XLII). Las cursivas son del autor; los subrayados son nuestros.

que «Somos todos iguales ante la lengua, ante sus imperativos, ante el uso que podemos de ella hacer», y que «Todo se encuentra tupido en la escritura?»), para permitirse tratar a las escrituras de la *red* como tales (como *escrituras*), de modo que, convocándolas de este modo antes que como pertenecientes a algún tipo de «género discursivo» específico (que *no* ignora u olvida, pero que *reúne* en su *diferencia* y en su *multiplicidad* para *atravesarlos*), podamos empezar a percibir aquella *nueva idea de literatura* que, antes que limitarse a un «género discursivo», debe darse como una experiencia de cara a la *totalidad de la lengua* (de frente a toda la infinidad y amplitud de su *texto*): allí donde no importa de qué género se trate sino el hecho mismo de que se trate del *lenguaje*, allí donde no importa qué género se practique sino el hecho mismo de que, al practicar ese o cualquier otro «género discursivo», se esté trabajando para conformar un espacio que, tal y como lo afirma Michel Foucault, «se constituye en red, en una red en la cual ya no juegan ningún papel la verdad de la palabra ni la serie de la historia, en la cual el único *a priori* es el lenguaje»;<sup>526</sup> un lenguaje que se asegura de desplegarse *lejos* de todo absolutismo y toda inmovilidad, un lenguaje que se asegura de desplegarse *lejos* de todo totalitarismo y toda unidad, un lenguaje que, en últimas, «revela una distancia antes que un repliegue, una dispersión antes que un retorno de los signos sobre sí mismos».<sup>527</sup>

Y es por ello por lo que, evadiendo ser clasificada, desde la apertura misma de su texto, dentro de cualquier *unidad* o *totalización genérica*,<sup>528</sup> y cuestionando la sistematización de su escritura no sólo mediante *citas* o *alusiones* a obras de géneros discursivos distintos (así, por ejemplo, la filosofía, el psicoanálisis o el pensamiento judío), sino, además, mediante la multiplicidad de sus *formas* (así, por ejemplo, el relato o la canción; formas que, tal y como

---

<sup>526</sup> (*Teoría de conjunto*, 21)

<sup>527</sup> (*Entre filosofía y literatura*, 299)

<sup>528</sup> Marcel Cohen nos hace notar que: «Abrir ese primer volumen de El Libro de las Preguntas, también es observar lo siguiente: las cubiertas no llevan ninguna indicación sobre el género» (*Del desierto al libro*, 65); ausencia que, tal y como Gerard Genette lo observa al hablar del architexto (conjunto de categorías generales del que depende un texto; así, por ejemplo, la indicación, por vía de paratexto, sobre el género), no indica otra cosa que el *rechazo mismo* a la clasificación: «Cuando no hay ninguna mención, puede deberse al rechazo de subrayar una evidencia o, al contrario, para recusar o eludir cualquier clasificación» (*Palimpsestos*, 13).

lo vimos, también llama, en ocasiones, novela o poema),<sup>529</sup> y preguntándose si su escritura no atraviesa, más bien, gracias a la combinación de estas *formas* y estas *citas* (o *alusiones*), géneros discursivos distintos,<sup>530</sup> esta obra huye de aquella concepción según la cual el texto no podría sino responder a un *género único*,<sup>531</sup> para lanzarnos a pensar una *nueva idea de*

---

<sup>529</sup> (Cf. *Anexo II*)

<sup>530</sup> Así, por ejemplo, cuando se pregunta (reflexionando sobre sus *citas* de pensadores, si es un ensayo; o sobre sus *canciones*, si es un *poema*; o sobre sus *relatos* y, tal vez, sobre sus *citas* de Kafka y/o Proust, si es un *relato* o una *novela*, y afirmando que si es un *relato*, debe serlo, más bien, del movimiento de su «Letra», del «flujo» de su *escritura* a través de *géneros discursivos distintos*) (*El Libro de las Preguntas*, 317):

–Tengo, entre mis manos, *El libro de las preguntas*. ¿Es un ensayo?

–No. Quizá.

–¿Es un poema de pozos profundos?

–No. Quizá.

–¿Es un relato?

–Quizá.

–¿Debo deducir que quisieras que fuese acogido como el relato de tus ríos, de tus arrecifes?

–Libro extranjero como el vocablo y como el judío, inclasificable entre los libros, ¿cómo llamarlo?

Y no es otra cosa lo que ha llevado a Jorge Fonderbrider a sentenciar (recordando la diferencia entre la obra anterior al exilio de Edmond Jabès y la obra posterior a éste; obra que arranca, como sabemos, con el ciclo que aquí estudiamos): «Únicamente los poemas publicados en *Je bâtis ma demeure* –antología que reúne todos los textos escritos entre 1943 y 1957– fueron considerados expresamente por el autor como “poesía”. El resto de la obra de Jabès es inclasificable» («Edmond Jabès», 85).

<sup>531</sup> Señalando, justamente, dicha *evasión* de la «travesía de la escritura» (*travesía* que Barthes ve, apoyándose en Sollers, como aquello que tal vez ha de marcar no sólo nuestro siglo «sino el discurso intelectual entero») (Cf. *Crítica y verdad*, 49), Marcelin Pleynet no puede sino *denunciar* que «la producción literaria, se halla todavía hoy definida, subrayada, por un código sin el cual parece no poder ser comprendida»: el código de «los géneros literarios» (Cf. *Teoría de conjunto*, 114-115); código estricto que parece evitar dicha «travesía de la escritura» bajo una ridícula prohibición de *incesto*: allí donde, si cada uno de los géneros discursivos es hijo de una misma *lengua materna* (*langue maternelle*), su relación mutua es lo que este código parece prohibir: «En este código en que la lengua es “maternal”, la primera prohibición es el incesto» (*Ibid.*, 115).

*literatura* en la que la puesta en marcha y el despliegue y la dispersión del lenguaje *no son* contenidos, limitados o reducidos al lugar de *un solo* género discursivo; es decir, una nueva idea en la que, en palabras de Blanchot: «*Ensayos, novelas, poemas, sólo parecerían estar ahí, escritos para permitir que se cumpla el trabajo de la literatura*»,<sup>532</sup> trabajo que, por lo tanto, puede permitirse atravesar (o recorrer) y *provocar* (o hacer ver como *ya presente*), en cada uno de los géneros discursivos que convoca, *un trabajo de ruptura y movimiento, de desplazamientos y desligamientos* que hace alejarse a la escritura (que debe hacer alejarse a *toda escritura*) de cualquier tipo de absolutismo y/o estancamiento.<sup>533</sup>

Nos encontramos, así, ante una *escritura* que, cuestionando mediante la increíble potencia de su *errancia* (mediante la increíble potencia de su *movimiento*) la estada de la «Letra» en un *único lugar* (la inmovilización de la «Letra» en un *único género*), atraviesa a varios de ellos y demuestra hacer uso, por tanto, en todo su brillo y esplendor, de una de aquellas

---

<sup>532</sup> (*El diálogo inconcluso*, 9)

<sup>533</sup> Es esto mismo lo que ha llevado a José Ángel Valente a sentenciar (convocando antes las palabras de Giorgio Agamben a propósito de aquella prohibición de incesto genérico –prohibición que, según observa Valente, parece definir al pensamiento occidental mismo al ser un pensamiento que parece reducir la poesía a mero lirismo–, pero presentando aquella tradición en la que Jabès se encontraría *enraizado* al provocar las rupturas de ese código prohibitivo de la «travesía de la escritura»): «El pensamiento occidental es un pensamiento escindido. Nuestra cultura se ha construido sobre un eje esquizoide de parejas de contrarios que, a la vez que se consolidan como hilo conductor del pensar, estructuran un inamovible orden jerárquico [...]: materia-espíritu, cuerpo-alma, femenino-masculino. Una de esas parejas nos atañe particularmente: filosofía-poesía o palabra poética y palabra pensante. [...]. / El momento que marca en la poesía europea moderna la figura de Hölderlin y el cambio finalmente acaecido en una filosofía que renuncia a presentarse como discurso sobre el ser para convertirse en una interrogación sobre el lenguaje en busca de una revelación del ser dan testimonio de la “urgencia que para nuestra cultura tiene –continúa Agamben– reencontrar la unidad de la palabra escindida”. / Hay una poesía-pensamiento a la que termina por derivar el pensamiento-razón –según escribí en otro lugar– cuando queda desasistido de sí mismo. Tal sería la estirpe a la que pertenecen Novalis o Hölderlin o Coleridge o Leopardi. Un tipo de poeta que no ha abundado en nuestra precaria modernidad. / Tal es la tradición en la que se sitúa Jabès y en esa perspectiva se entiende el interés que su obra ha suscitado no sólo en los grandes críticos, como Gabriel Bounoure o Claude Mauriac, sino en los pensadores, como Blanchot, Levinas, Derrida o Massimo Cacciari. [...]. Quizá ninguna obra contemporánea haya cumplido, en lo poético, con rigor mayor que la suya la función fundamentalmente desclasificadora del arte» («Sobre la unidad de la palabra escindida», 52-53).

*fuerzas de libertad de la literatura* (de una de aquellas fuerzas de «revolución permanente del lenguaje») que Roland Barthes ha llamado la *Mathesis*;<sup>534</sup> fuerza de libertad por la cual la *escritura* rechaza ser encajada, reducida o limitada a un *único género discursivo* porque lo que busca, precisamente, es *descubrirse* como un trabajo que puede *actuar* en todos ellos y *atravesarlos*;<sup>535</sup> de allí ese deseo por forjar una escritura *subversiva*, una escritura en *constante movimiento*, una escritura que *nunca* pueda caer en (ni establecer nada parecido a) la «mandíbula de Hitler», una escritura que abarque *géneros múltiples y formas distintas*, una escritura que conforme una *red* en la cual lo único que importe, en su *movimiento* y sus

---

<sup>534</sup> En la *Lección inaugural* podemos escuchar: «De estas fuerzas de la literatura quiero indicar tres, que ordenaré bajo tres conceptos griegos: *Mathesis*, *Mimesis*, *Semiosis*» (*El placer del texto y Lección inaugural*, 124); y, a propósito de la *Mathesis* (pues Barthes señala más adelante que la segunda función es *utópica* y que la tercera reside en *actuar* los signos): «La literatura toma a cargo muchos saberes. En una novela como *Robinson Crusoe* existe un saber histórico, geográfico, social (colonial), técnico, botánico, antropológico (Robinson pasa de la naturaleza a la cultura). Si por no sé qué exceso de socialismo o de barbarie todas nuestras disciplinas menos una debieran ser expulsadas de la enseñanza, es la disciplina literaria la que debería ser salvada, porque todas las ciencias están presentes en el monumento literario. [...] la literatura hace girar los saberes, ella no fija ni fetichiza a ninguno; les otorga un lugar indirecto, y este indirecto es precioso. Lo que conoce de los hombres es lo que podría llamarse la gran *argamasa* del lenguaje, que ellos trabajan y que los trabaja [...]» (*Ibid.*, 124-125); «[...] la escritura convierte el saber en una fiesta. / El paradigma que aquí propongo no sigue la división de las funciones; no trata de poner de un lado a los sabios, a los investigadores, y del otro a los escritores, los ensayistas: sugiere por el contrario que la escritura se encuentra doquier las palabras tienen sabor (*saber* y *sabor* tienen en latín la misma etimología)» (*Ibid.*, 126-127).

<sup>535</sup> Así lo afirma Roland Barthes a propósito de otra escritura de la *red* (la de Georges Bataille) al sentenciar (confirmando también las razones por las cuales nos hemos apoyado aquí en el libro de Philippe Sollers al que se *aludirá*) que, radicalmente, el *trabajo de desplazamientos de la escritura* (del Texto): «no puede captarse en una jerarquía ni en base a una simple división de géneros. Por el contrario (o precisamente), lo que lo constituye es su fuerza de subversión respecto a las viejas clasificaciones. ¿Cómo se podría clasificar a Georges Bataille? Este escritor ¿qué es?, ¿un novelista, un poeta, un ensayista, un economista, un filósofo, un místico? La respuesta es tan incómoda que por lo general se prefiere olvidar a Bataille en los manuales de literatura; de hecho, Bataille ha escrito textos, o incluso, quizás, un único y mismo texto, siempre. Si el Texto plantea problemas de clasificación (ésta es una de sus funciones “sociales”, por otra parte), es porque implica siempre una determinada experiencia de los límites (usando una expresión de Philippe Sollers)» (*El susurro del lenguaje*, 75).

*desplazamientos*, sea la *escritura* (una *red* en la cual, tal y como lo afirma Michel Foucault, «el único *a priori* es el lenguaje»);<sup>536</sup> y de allí esa necesidad de forjar una *nueva idea de literatura* que, teniendo a esa *red* como su fundamento, *desmorona* las barreras del lenguaje para descubrirse como un *trabajo sobre éste* que rompe la prohibición de la travesía de géneros, y que se descubre (y busca procurarse), por tanto, antes que como «ficción» («en el libro, la historia era sólo un pretexto»), como una experiencia de búsqueda de Dios (de búsqueda de la «tierra prometida» donde reina el *sagrado* «sin sentido») que, huyendo de toda posibilidad de absolutismo a través de sus fragmentos (y a través de la multiplicidad de sus formas y géneros, y de sus desplazamientos de sentido y su diálogo infinito), termina por forjarse como la experiencia continua de un movimiento hacia esa «tierra prometida» (de un movimiento continuo hacia el divino «sin sentido») que se da de cara a la *totalidad de la lengua* (en los múltiples *lugares* y las múltiples *posibilidades* de su *texto* infinito). De allí que afirme:

...por eso he soñado con una obra que no encajase en ninguna categoría, que en lugar de pertenecer a un género, los contuviese todos; una obra difícil de definir y que habría de definirse justamente por esa carencia de definición; una obra que no respondiese a ningún nombre y que los hubiese asumido todos; una obra de la tierra en el cielo y del cielo en la tierra; una obra que fuese el punto de reunión de todos los vocablos diseminados en el

---

<sup>536</sup> Es en este mismo sentido en el que Roland Barthes subraya que lo que trata de hacer no es eliminar los géneros sino poner en evidencia el hecho de que el *escritor* (es decir, aquel cuya «labor» se mide y define por el «trabajo de desplazamiento que ejerce sobre la lengua») (*El placer del texto y Lección inaugural*, 123), no puede limitarse a uno solo de ellos, porque ellos son tan sólo los *diferentes lugares* en los que pensamos una *única y misma* «cosa» que es lo que al *escritor*, en últimas, le debe importar (el *lenguaje*): «Resulta de buen tono en la actualidad impugnar la oposición entre las ciencias y las letras en la medida en que unas relaciones cada vez más numerosas –ya sea de modelo o de método– vinculan a estas dos regiones y borran a menudo sus fronteras; y es posible que esta oposición aparezca un día como un mito histórico. Pero desde la perspectiva del lenguaje –que aquí es la nuestra–, esta oposición es pertinente; por lo demás, lo que ella pone de relieve no es forzosamente lo real y la fantasía, la objetividad y la subjetividad, lo Verdadero y lo Bello, sino solamente unos diferentes lugares de la palabra» (*Ibid.*, 125-126).

espacio cuya soledad y desconcierto no podemos ni imaginar; el lugar, más allá del lugar, de una obsesión por Dios, deseo no colmado de un insensato deseo; un libro, por último, que sólo se entregase por fragmentos, cada uno de los cuales fuese el inicio de un libro.<sup>537</sup>

Y es que, en efecto, ¿acaso podríamos definir la *literatura*, tal y como se la piensa y se la practica en esta obra, como el “simple” desarrollo de una «ficción» (entendida ésta como la construcción de una historia coherente en sí misma)<sup>538</sup> ignorando toda la reflexión anterior? ¿Acaso osaríamos ignorar, y aunque esta obra sea, efectivamente, coherente en sí misma, no sólo su reflexión sobre la «ficción» («en el libro, la historia era sólo un pretexto»), sino, además, la puesta en marcha de todo su lenguaje (lenguaje que, en la multiplicidad de sus *fragmentos*, y aunque en algún momento desee hacerlo, no tiene a la «ficción» como su forma central sino sólo como un *motivo*),<sup>539</sup> afirmando que ella es, o debería ser, tan sólo «ficción»? *Ciertamente no*. Y ello no sólo porque la obra afirme que la «ficción» no es su forma central sino porque, además, y precisamente, es claro que tampoco la practica como tal (desplegándose en multiplicidad de otras *formas* y convocando multiplicidad de *géneros* no narrativos); razón por la cual, antes que definir la *literatura* de ese modo («en el libro, la historia era sólo un pretexto»), ella podría o debería ser definida, más bien, a partir de la experiencia propia de esta obra, como aquella reflexión del lenguaje sobre sí mismo que, sin importar qué géneros atravesase o desde qué género se dé («Quizá es tiempo para mí, de

---

<sup>537</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 679)

<sup>538</sup> (Cf. «El discurso de la ficción», en *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*)

<sup>539</sup> Recordemos las palabras exactas a propósito del «amor destruido» de Sara y Yukel (destrucción que al ser, también, la destrucción de la relación entre dos «Letras», lleva a la obra a reflexionar sobre el lenguaje y sobre la manera no totalitaria en que debemos aproximarnos a él) (*El Libro de las Preguntas a*, 69):

*(A narrar su trágico amor quisiera limitarme. Pero en torno a ellos los signos de sus orígenes pululan; las letras olvidadas del alfabeto se insinúan, se mezclan con las letras de su nombre, las letras de sus gestos y de sus palabras, de manera que ya no sé muy bien dónde están o dónde no están, como nunca sabemos dónde estamos o dónde no estamos, hasta tal punto está el mundo mezclado con nosotros.)*

trazar un plano de las fallas, del desmoronamiento inevitable, por lo súbito de la ruptura, de una parte del texto sobre otra, poniendo en relación diferentes edades y niveles de escritura»), no debe tener como objeto otra cosa que a sí mismo y la necesidad de alejarse de todo absolutismo: allí donde no importa qué género se *recorra* sino el hecho de que, al reflexionar sobre la escritura (y sobre la necesidad continua de su movimiento), se cumpla la «Ley de Dios» («Yo escribo. Aplico la Ley»); allí donde no importa de qué género se trate sino el hecho mismo de que, al practicarse ese o cualquier otro género (ensayo, *crítica literaria*, etc.), se esté trabajando (mediante una reflexión sobre el lenguaje) para asegurarse de desplegar y dispersar la «Letra» *lejos* de toda unidad y todo absolutismo, *lejos* de toda inmovilidad y todo totalitarismo: trabajo en el que esta escritura nos descubre la necesidad del *inmenso despliegue* de su escritura (de una escritura que «revela una distancia antes que un repliegue, una dispersión antes que un retorno de los signos sobre sí mismos») y en el que descubrimos, también («oh tú que eres judío»; pues como judíos no podíamos hacer otra cosa, para poder *indicar* el movimiento de nuestros hermanos, que ser *fiel* a su despliegue *ligándonos* a su movimiento con *nuestra propia escritura*),<sup>540</sup> la necesidad del despliegue de nuestra «Letra» («Así aman los judíos a los judíos»), la necesidad del desborde de nuestra escritura

---

<sup>540</sup> Así lo expresa el narrador del ciclo al afirmar que el *increíble despliegue* de su escritura (escritura que, como sabemos, no es otra cosa que un *comentario* de la voz de un hermano) no es más que el *signo mismo* del amor y el respeto que él tiene por su pueblo (por su «raza salida del libro»); pues, ¿cómo tratar de dar cuenta del carácter fragmentario y móvil de una «Letra», de su dispersión y su movimiento, mediante una escritura inmóvil y absoluta, corta y cerrada, que no le *corresponda* («Eres un nudo de *correspondencias*»)? (*Ibid.*, 93):

*Así aman los judíos a los judíos.*

*He aprendido a ser un hombre.*

*He aprendido a hablar pomposamente del hombre.*

*Así hablan los judíos de los judíos.*

Y así se expresa ante un hermano que quiso dar cuenta de la historia de esta «raza salida del libro» a través de una escritura corta, inmóvil y cerrada (demostrando en ello su lectura absolutista) (*Ibid.*, 116):

Eres el más cruel de tus verdugos.

Eres el verdugo judío entre los demás verdugos.

(«Así hablan los judíos de los judíos»): características de nuestra escritura a través de las cuales habremos demostrado *infinita fidelidad* al movimiento y al despliegue de nuestros hermanos,<sup>541</sup> y a través de las cuales, «tal vez», habremos descubierto ya el inicio de esa experiencia a la que esta obra nos ha querido invitar («oh tú que *eres* judío y *tal vez* escritor»).

Pues, en efecto (y es éste el tercer rasgo de esa *nueva idea de literatura* que aquí vamos a concretar), si la *literatura* puede definirse, en esta obra, como aquella reflexión del lenguaje sobre sí mismo (de la escritura sobre sí misma) que, sin importar el género desde el cual se realice (ensayo, *crítica literaria*, etc.), debe llevar a la escritura a desplegarse lejos de toda inmovilidad y todo absolutismo, ¿no sería acaso dicha reflexión y dicho despliegue lo que habríamos tratado de llevar a acabo aquí (cosa que se haría más evidente al notar que nuestro trabajo revela una *semejanza* con el que esta obra realiza con respecto a Yukel: «*Te asemejas a mí*»)? ¿Y no es esto mismo lo que ha llevado a Michel Foucault a sentenciar, a propósito de un libro de *crítica*, que, al no ser él otra cosa que una cierta relación de la palabra consigo misma, es lo más cercano que podemos encontrar hoy a la *literatura*?<sup>542</sup>

---

<sup>541</sup> Recordemos las palabras por las cuales se nos llamaba a ligarnos al *movimiento* de esta escritura (*El Libro de las Semejanzas*, 23):

Lees. Te ligas a lo que se desliga –a lo que en tu ligazón *te desliga*.  
Eres un nudo de *correspondencias*.

...un nudo de inocencia, de astucia [...], de infinita *fidelidad*.

<sup>542</sup> «En un libro cuyas ideas van a atener valor directriz aún por largo tiempo [*Lo viejo y lo nuevo*], Marthe Robert ha mostrado qué relaciones habían tejido *Don Quijote* y *El Castillo*, no con una historia, sino con lo que concierne al ser mismo de la literatura occidental, con sus condiciones de posibilidad en la historia (condiciones que son obras, permitiendo así una lectura *crítica* en el sentido más riguroso del término). Pero si esta lectura es posible se debe a las obras de hoy: el libro de Marthe Robert es entre todos los libros de crítica el más próximo de lo que hoy es la literatura: una cierta relación consigo misma» (*Entre filosofía y literatura*, 255-256).

Ciertamente, y no es otra cosa que esta reflexión de la palabra sobre sí misma (y sobre la necesidad de su despliegue) lo que esta obra ha querido invitarnos a realizar (y a *practicar*) aquí cuando afirma que, si ha sido la *fuerza* (la *energía*) que ella ha tenido que utilizar para mantener continuamente la ruptura lo que le ha permitido desplegarse («Escribir sería, en este caso, mantenerse [...] en el seno mismo de la ruptura sin la cual, en lo que a mí respecta, nunca habría dado a luz ni una sola línea»),<sup>543</sup> lo que debemos hacer (y téngase en cuenta que afirma esto en *El Libro de las Semejanzas*) para descubrirnos como *escritores* (es decir, como responsables y capaces de mantener en movimiento a la «Letra») es:

*Recurrir a la energía cinética necesaria para provocar la ruptura,  
para controlarla. Ser esa energía (énergie).<sup>544</sup>*

Y es por ello por lo que, invitándonos (incitándonos) a hacer una reflexión en *soledad* sobre la *escritura*,<sup>545</sup> sobre lo que serían nuestros propios temas y nuestro propio *ritmo*,<sup>546</sup> no sólo nos invita a *participar* de *El Libro de las Preguntas*, no sólo nos invita a:

---

<sup>543</sup> (*Del desierto al libro*, 123)

<sup>544</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 104)

<sup>545</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 57, 90, 225, 339, 354, 400, 405-406, 414; *El Libro de las Semejanzas*, 105, 138)

<sup>546</sup> Tal y como lo veíamos en nuestra introducción al hablar de la «soledad esencial» a propósito de las experiencias de Max Jacob y de Paul Éluard (y de lo que la escritura de Edmond Jabès les debe), la escritura exige en cada uno su *propio ritmo*; reflexión que esta obra confirma del siguiente modo (afirmando, también, que lo que importa en la escritura no es el *género* sino el *ritmo*) (*El Libro de las Preguntas a*, 50):

«Cómo saber si escribo en verso o en prosa, observaba Reb Elati, yo soy el ritmo.»

Y en otra parte: «Sin el ritmo no habríais visto el sol cada mañana.

No habríais podido.

El ritmo (*rythme*) es interno; es el de la fatalidad.

Hagáis lo que hagáis, no podréis ir ni más deprisa ni más despacio.

Sólo podréis moveros en consonancia con vuestra sangre, vuestro espíritu, vuestro corazón (*coeur*).

En consonancia.

Estar en el libro. Figurar en el libro de las preguntas, ser parte de él; tener la responsabilidad de una palabra o de una frase, de una estrofa o de un capítulo.

Poder decir: «Estoy en el libro. El libro es mi universo, mi país, mi techo y mi enigma. El libro es mi respiración y mi reposo».<sup>547</sup>

Pues, al igual que los rabinos (en tanto *comentadores*) han sido convocados y reunidos *en* el libro (*al interior* de éste), *todo* comentador está invitado a *participar* en él:

La historia que os narré, al igual que los comentarios que inspiró, será consignada en el libro [...]. La escala nos apremia a superarnos. En eso radica su importancia.<sup>548</sup>

Es por ello por lo que, *además*, respetando nuestra «soledad esencial», nos invita (nos incita), a descubrir aquel *libro propio* que ya habríamos empezado sin saberlo.<sup>549</sup> Pues, tal y como lo afirma Yukel (al recordar que él mismo no se supo *escritor* sino hasta más tarde):

*Todo inicio es invisible y sólo aprendemos poco a poco  
a ver. Así está compuesto el libro.*<sup>550</sup>

---

<sup>547</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 47)

<sup>548</sup> (*Ibíd.*, 224) Un movimiento semejante puede encontrarse en Jacques Roubaud cuando alguien *externo* al libro reflexiona sobre él (*dialogando* con el narrador) y el narrador se pregunta (*Cuarenta poemas*, 125):

–¿Y si pusiera  
Todo esto  
Todo lo que acabamos de decir  
En el libro?

<sup>549</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas a*, 34, 285, 190, 209; *El Libro de las Semejanzas*, 28, 47, 48, 53, 55, 79, 87, 91).

<sup>550</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 190)

Y es por ello por lo que, «aunque todavía sea necesario batallar por ella»,<sup>551</sup> pero no ha sido nada diferente a esto lo que hemos tratado de hacer aquí al *escribir e interpretar* una obra para poner en movimiento (mediante el despliegue y desborde de *nuestra escritura*) la «Letra» y alejarla de todo absolutismo, esa *nueva idea de literatura* que esta obra quiere llevarnos a pensar (y, justamente, a *practicar*) no puede ser definida, a partir del modo como ella la concibe y la practica, simple o exclusivamente como «ficción», y tampoco, solamente, como aquella reflexión del lenguaje sobre sí mismo que debe obligarlo a desplegarse lejos de toda inmovilidad y todo absolutismo, ni aun como ese trabajo de despliegue de la «Letra» que puede actuar *en, y a través de*, cualquier género discursivo: *no*; aquella *nueva idea de literatura* que esta obra quiere lanzarnos a pensar (y, justamente, a *practicar*) es una idea en la que, sí, el lenguaje reflexiona sobre sí y sobre la necesidad de desplegarse lejos de toda inmovilidad y todo absolutismo, pero es una idea en la que cada uno de nosotros («*oh tú que eres judío y tal vez escritor*») también puede *participar*,<sup>552</sup> al poder actuar ella en cualquier género discursivo; no siendo otra cosa lo que ha llevado a uno de los rabinos de esta obra a sentenciar, en nombre de *todos los demás* (al hablar sobre la savia de su escritura cuando fue tocada por la obra que ellos comentaban y que, al revelarse, a su vez, como un *comentario*, les permitió descubrirse, ya desde siempre, como *escritores*):

«Has venido y nuestro árbol ha florecido».

Reb Hillel<sup>553</sup>

---

<sup>551</sup> (*Crítica y verdad*, 49)

<sup>552</sup> (Cf. *Anexo VI*)

<sup>553</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 141)

## «INCONCLUSIÓN»

Todo fin es insulto a la pregunta.

E. J.

Movidos a hablar sobre una obra aún poco estudiada en el ámbito de nuestra lengua (y, más exactamente, sobre uno de sus ciclos: el primero con el que ella toma un *nuevo aliento*; nuevo aliento que ya nunca la abandonará, y cuyo propósito no es otro que el de invitarnos a hacer una *experiencia con la escritura*), hemos tratado de indicar un camino a partir del cual aquella experiencia a la que nos quiere *invitar* pueda empezar a ser *puesta en práctica* («oh tú que eres judío y tal vez escritor»). Ahora bien, aunque esta posibilidad parecía estar siendo encubierta y puesta en peligro por una cierta imagen de *oscura, ilegible o hermética* que se abalanzaba sobre esta obra,<sup>554</sup> nuestro examen nos permitió descubrir muy pronto que antes que señalar algún tipo de *carácter* de esta obra, estos juicios (sobre su oscuridad, su ilegibilidad o su hermetismo) eran *proyectados* por un lector que, de este modo (al ser presa de lo que, con ayuda de Jacques Derrida,<sup>555</sup> percibimos como la primera «yedra» que obstaculizaba su lectura), demostraba desconocer la tradición con respecto a la cual (en *relación* con la cual) esta obra emprendía su camino luego de 1963 (es decir, precisamente, a partir del ciclo que decidimos estudiar): la tradición judía.<sup>556</sup> De este modo, a la escucha

---

<sup>554</sup> (Cf., por ejemplo, «Edmond Jabès: una poética del vacío»)

<sup>555</sup> (Cf. «Edmond Jabès y la cuestión del libro», 90)

<sup>556</sup> En efecto, ¿cómo dejar de percibir como oscuras, herméticas o ilegibles, reflexiones como ésta (sobre la tarea del escritor): «Todo sucede como si para él se tratase de reescribir indefinidamente un libro olvidado en su orden inicial» (*Del desierto al libro*, 120), o ésta: «En esa perspectiva, escribir el libro consista quizá en volver a hallar su orden original, sin el cual no existiría» (*El Libro de las Semejanzas*, 129), si no es teniendo en cuenta que (en este caso concreto) estas reflexiones *aluden* directamente a la tradición cabalística; tradición según la cual el verdadero orden de la Torá –un orden mágico– habría sido alterado al corporeizarse sus letras, y según la cual el pueblo judío no debería intentar nada diferente a la reconstrucción de ese orden primero a través de la organización de los nombres mágicos que lo componen? (Cf. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, 207-208).

de unas palabras de Maurice Blanchot,<sup>557</sup> emprendimos una indagación de la relación mantenida por esta obra con dicha tradición (para descubrir eso que Derrida llama la «potente y antigua raíz» del judaísmo),<sup>558</sup> y encontramos que esta relación nos permitía aproximarnos a un gran número de referencias y reflexiones de esta obra (que *no* podíamos comprender *sin* tener en cuenta dicha *relación*);<sup>559</sup> de allí no sólo la necesidad de examinar las múltiples relaciones mantenidas por esta obra con ese fondo histórico, religioso y cultural (tal y como lo hicimos en nuestro segundo capítulo), sino, sobre todo (al tener en cuenta que es precisamente este fondo lo que determina la aparición del Talmud: lugar privilegiado del procedimiento interpretativo del diálogo rabínico; procedimiento con el que tanto se relaciona la obra que estudiamos, y que nace de la necesidad del pueblo judío de mantenerse fiel a Dios luego del drama del exilio y de la destrucción de su Templo),<sup>560</sup> la necesidad de examinar detalladamente su relación con este diálogo (examen que hizo necesario el desborde de nuestro segundo capítulo y nuestro *Anexo IV*); y la necesidad de estudiar, además, los elementos que hacían más evidente su relación con la Cábala (examen que hizo necesario nuestro *Anexo V*).

---

<sup>557</sup> «A menudo la oscuridad de una obra está protegida por la ignorancia de sus fuentes» (*Sade y Lautréamont*, 70).

<sup>558</sup> (Cf. «Edmond Jabès y la cuestión del libro», 90)

<sup>559</sup> De este modo nos encontramos, sobre todo (y estando casi exclusivamente relacionadas con la historia y la tradición del pueblo judío *en sus numerosos y reiterativos momentos de errancia y de exilio*), con múltiples referencias a la figura tutelar del rabino (y con múltiples diálogos que siguen el procedimiento talmúdico de interpretación), con múltiples referencias al fondo histórico, religioso y cultural del pueblo judío (así, sobre todo, múltiples referencias a sus figuras patriarcales, al dominio del emperador romano Adriano, al Templo de Jerusalén y a su destrucción, al Muro de los lamentos, a la institución de la Sinagoga, a los múltiples horrores del holocausto, al estado de Israel, a festividades o días sagrados como los del Purim, Pascua o Yom Kipur, a prácticas como la de la circuncisión o el midrash, y a títulos como el de Gaon o Rabí), y con un gran número de reflexiones que, *aunque se den desde el francés*, tratan de jugar con reflexiones que, estrictamente, sólo podrían darse en el carácter consonántico de la lengua hebrea (así, sobre todo, las meditaciones en torno a las combinaciones de letras y en torno a lo impronunciable del nombre de Dios; meditaciones que tienen su raíz, como pudimos verlo en nuestro *Anexo V*, en la tradición cabalística).

<sup>560</sup> (Cf. *Judaísmo*, 46)

Pero, ahora bien, teniendo en cuenta que la reflexión misma de esta obra se da en *lengua francesa* (fundamento que Pierre Missac nos lleva a percibir como *esencial*,<sup>561</sup> y que la obra misma subraya *como tal*,<sup>562</sup> siendo éste un punto crucial en tanto que, sea cual sea la lengua en la que haya venido al mundo en la diáspora, el pueblo judío se mantiene unido al hebreo a través de cada una de sus oraciones diarias),<sup>563</sup> y teniendo en cuenta, además, que este ciclo no pretende recobrar, *en ningún momento*, ni la lengua hebrea (con cuyo carácter consonántico tan sólo *juega* desde lo que la lengua francesa *le permite*), ni la tradición judía en el estricto sentido del término (pues no sólo su escritura no quiere brindarnos un ciclo de *piyyutim*, sino que, además, ella misma refiere su *no pertenencia* al judaísmo ortodoxo),<sup>564</sup> nuestro trabajo debió separarse rotundamente de interpretaciones como las de François Roy

---

<sup>561</sup> (Cf. «Le Livre des Ressemblances», 493)

<sup>562</sup> (Cf. *El Libro de las Semejanzas*, 23; *Del desierto al libro*, 72, 111)

<sup>563</sup> (Cf. *Judaísmo*, 13-17)

<sup>564</sup> Hablando de su *golpe de memoria* y de cómo esto no implicó ni empezar a ir a la sinagoga ni emprender la escritura de *piyyutim*, Edmond Jabès nos dice: «—Creo haber recobrado cierta tradición en la medida en que me sumergí ampliamente en la Cábala y el Talmud. También he leído mucho en torno a estos libros pues son, evidentemente, obras que no se pueden, de entrada, abordar solo. Además he leído, traducidos naturalmente, a la mayor parte de los maestros espirituales judíos. / Al no ser ni místico ni agnóstico, evidentemente, no ha sido la letra de estos textos la que me ha marcado sino el modelo de pensamiento, su espíritu profundo, la lógica tan particular y la invención —pienso aquí en la Cábala. Estas lecturas coincidían totalmente con mis inquietudes de escritor. Parecían no solo excitar mi propia interrogación sino prolongarla en un pasado inmemorial. [...] no se trataba, para mí, de realizar un retorno a mis orígenes y, por consiguiente, de volver a la tradición de la que me sentía destinado a quedar al margen sino, más bien, de rendir cuentas de mi malestar; la imposibilidad fundamental de escapar de éste, después del drama que hemos evocado, así como de hacer balance de mis contradicciones sobre las que de alguna manera era necesario apoyarme a pesar mío» (*Del desierto al libro*, 72-73); reflexión evidente *al interior mismo del ciclo* cuando, al hablar de Reb Guebra (un rabino que rompió con la tradición), el narrador nos dice (*El Libro de las Preguntas*, 333):

¿Reb Guebra era un buen o un mal rabino? No sabría decirlo. Discípulo de Reb Aarot, ¿traicionó a su maestro y, como aquellos iluminados que fueron condenados por sus ideas avanzadas, cometió el sacrilegio de poner en tela de juicio la Ley de Dios? En tal caso, sin duda, merecía que se apartaran de él. Y de mí también, pues, de todos los rabinos que ocupan un lugar en el libro, Reb Guebra es el que más se me parece.

y Massimo Cacciari (quienes parecen leer la obra de Jabès dentro de su *estricta pertenencia* a la tradición judía: segunda «yedra» de lectura que teníamos que retirar)<sup>565</sup> para acercarse, más bien, a interpretaciones como las de Paul Auster, Marcel Cohen y Jacques Derrida (quienes al tener en cuenta que *tomar* contacto con el judaísmo *no* equivale a «recobrar la tradición judía en el estricto sentido del término»,<sup>566</sup> afirman muy acertadamente, según la lectura que aquí hemos hecho de esta obra, que la relación de ésta «con las enseñanzas religiosas es emotiva y metafórica más que militante»),<sup>567</sup> y descubrir que estamos ante una obra cuya relación con el judaísmo es, precisamente, *eso* (ninguna otra cosa que una *relación*) y no una pertenencia *estricta*;<sup>568</sup> es decir, para descubrir que estamos ante una obra en la que aquello que se pone en juego es un «cierto judaísmo».<sup>569</sup>

---

<sup>565</sup> Sobre la opinión de François Roy, quien no sólo lee a Edmond Jabès dentro de su estricta pertenencia a las «enseñanzas cabalísticas» sino que, además, afirma que *toda* referencia al *Libro* en esta obra es una referencia a la *Biblia*, véanse la contraportada y las tapas de la edición española de *El Libro de la Hospitalidad* (Cf. *El Libro de la Hospitalidad*); y sobre la opinión de Massimo Cacciari, quien lee a Edmond Jabès dentro de su estricta pertenencia a la «mística judía», véase «Edmond Jabès en el judaísmo contemporáneo: una huella» (Cf. «Edmond Jabès en el judaísmo contemporáneo: una huella», 136-137).

<sup>566</sup> (*Del desierto al libro*, 72)

<sup>567</sup> («El libro de los muertos», 196)

<sup>568</sup> En efecto, ¿cómo apoyar líneas de interpretación como las de François Roy y Massimo Cacciari si eluden interrogar aquello mismo que hace más evidente su desvío: el hecho de que los rabinos (*autoridades* de la tradición judía cuya tarea es guiar espiritualmente a su pueblo) sean del todo inventados en esta obra (es decir, el hecho de que ella invente sus *propias* autoridades), como ella misma nos obliga a percibirlo al sentenciar que sus rabinos son «rabinos imaginarios» (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 42; *El Libro de las Semejanzas*, 25) o «rabinos irreales» (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 199)? ¿Cómo apoyar dichas líneas de interpretación cuando eluden pronunciarse sobre el hecho de que el título de rabino se señale, *en toda su dignidad*, con mayúscula en *El Libro de las Preguntas* (Reb), y empieza a ser *reducido* a la minúscula en *El Libro de las Semejanzas* (reb)? ¿Cómo apoyarlas cuando eluden pronunciarse sobre el hecho mismo de que los juicios con los que termina cada uno de los tres volúmenes de *El Libro de las Semejanzas* se hacen, *precisamente*, a un escritor que se dice judío-hermano y que no ha hecho otra cosa que cuestionar la tradición y jugar con ella, es decir, a un escritor al que se acusa de haber «desacreditado a nuestros sabios y nuestros rabinos de quienes inventaste sentencias y parodiaste los nombres» (*El Libro de las Semejanzas*, 144)?

<sup>569</sup> (Cf. «Edmond Jabès y la cuestión del libro», 90)

Ahora bien, teniendo en cuenta que esta obra no sólo se relaciona con el judaísmo (de una cierta manera), sino, además, con un gran número de obras de diversos géneros discursivos al interior mismo de su lengua (así, por ejemplo, con las obras de Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Georges Bataille o Roger Caillois; y con obras de otras lenguas citadas *siempre*, sin embargo, al interior de la suya); y teniendo en cuenta que, así como no podíamos abusar de su *relación* con el judaísmo, tampoco podíamos abusar de sus *relaciones* con esas otras obras (así, sobre todo, y aunque su reflexión pareciera ser la misma, con la de Mallarmé: tercera «yedra» de lectura que debíamos retirar), nuestro estudio descubrió la necesidad de examinar de manera detallada ese espacio múltiple de *relaciones* y se asignó como meta previa a la especificación de esa experiencia con la escritura a la que esta obra nos quería invitar («oh tú que eres judío y tal vez escritor»), la tarea de describirlo.

Nos encontramos, así, no sólo con un espacio (convocado y requerido explícitamente por la obra)<sup>570</sup> que, con ayuda de Maurice Blanchot y de Jacques Derrida,<sup>571</sup> pudimos concretar como un espacio de *amistad*, o con un espacio que, con ayuda de Michel Foucault y Gerard Genette,<sup>572</sup> pudimos especificar (eludiendo la significación meramente biográfica de la *amistad* para desplazar su sentido al interior de las obras) como un espacio de *red* (en el que, lejos de su reducto biográfico, las obras se relacionarían a través de una «articulación discursiva» –llevada a cabo mediante *citas* y *alusiones*– que habría que estudiar),<sup>573</sup> sino, además, con la necesidad de que, para poder estudiar esta obra de manera plena, nuestro trabajo crítico integrara el conocimiento de esa *red* en sus múltiples nombres propios y en sus múltiples géneros discursivos (filosofía, pensamiento judío, etc.); pues ella *pide* ser leída a partir de la multiplicidad de escrituras y tradiciones que pone en *relación* (como una *obra-pulpo*),<sup>574</sup> por lo cual no puede ser leída más que a través de una lectura que tenga en

---

<sup>570</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 85)

<sup>571</sup> (Cf. *La amistad*, 266; *Políticas de la amistad*, 12; «Carta a Didier Cahen», 135-136)

<sup>572</sup> (Cf. *Teoría de conjunto*, 13-28; *Palimpsestos*, 10)

<sup>573</sup> (Cf. *Teoría de conjunto*, 14)

<sup>574</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 385)

cuenta la articulación de esas *relaciones* y que se piense y se practique a sí misma *dentro* de ellas, *dentro* de esa «articulación discursiva» (como una *crítica-pulpo*).<sup>575</sup>

Así, pues, teniendo en cuenta todas estas consideraciones, nuestro trabajo asumió como su primer objetivo caracterizar y estudiar la reflexión de esta obra como una *reflexión sobre el libro*;<sup>576</sup> y ello no sólo porque la obra insista, a partir de 1963 (es decir, precisamente, a partir del ciclo que decidimos estudiar), en nombrar a sus libros (o a apartados de éstos) como tales (como *libros*: de allí la necesidad de nuestro *Anexo II*), sino, sobre todo, porque encontramos que *sólo* podíamos llegar a comprender aquella experiencia con la escritura a la que se nos quería invitar (y que radicaba, precisamente, en percibir la identidad entre judaísmo y escritura),<sup>577</sup> si *antes* podíamos entender por qué esta obra se refería al pueblo judío no como al «pueblo del libro» (siguiendo la expresión hebrea *Ahel el Kittabi*, con todo lo que ella implica),<sup>578</sup> sino como a una «raza *salida* del libro».<sup>579</sup>

---

<sup>575</sup> Michel Foucault confirmaba esta necesidad al sentenciar (a propósito de la labor de la crítica cuando se encuentra con ese espacio de *red*): «si la crítica tiene un papel, quiero decir que si el lenguaje necesariamente secundario de la crítica puede dejar de ser un lenguaje derivado, aleatorio y fatalmente arrebatado por la obra, si puede ser a la vez secundario y fundamental, será en la medida en que el lenguaje atraiga por primera vez hasta las palabras esta red de obras que para cada una de ellas representa muy bien su propio mutismo» (*Teoría de conjunto*, 20); exigencia para cuyo cumplimiento recomendaba apoyarse en el grupo *Tel Quel* («Lo que me parece más importante de *Tel Quel* es que la existencia de la literatura como red no cesa de aclararse más y más») (*Ibid.*, 21), siendo aquí donde percibimos, por *primera vez*, no sólo la necesidad de apoyarnos en este «grupo/revista/colección» (Jacques Henric) sino, además, la necesidad de presentarlo (cosa que justificó nuestro *Anexo I*).

<sup>576</sup> De este modo lo hacían, también, los estudios de Jacques Derrida, Joseph Guglielmi, Paul Auster, Marcel Cohen y Francisco Jarauta (sobre los que aquí nos apoyamos), los estudios de Gabriel Bounoure, Eric Gould, Adolfo Fernandez-Zoila, Felix Ingold y Jacques Sojcher (Cf. *Del desierto al libro*, 164-167), y los trabajos del coloquio interdisciplinar de Cerisy-la-Salle que llevó por nombre: *Écrire le livre autor d'Edmond Jabès* (1987).

<sup>577</sup> (Cf. *El Libro de las Semejanzas*, 29)

<sup>578</sup> (Cf. *Judaísmo*, 35; *La preparación de la novela*, 245)

<sup>579</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 42) El subrayado es nuestro.

De este modo, al estudiar (con ayuda de Roland Barthes)<sup>580</sup> dicha reflexión sobre el libro, nos encontramos con que la obra hablaba de una «salida» o un «abandono *del libro*»,<sup>581</sup> no para indicar el rechazo de éste (pues, precisamente, ella acababa de empezar a insistir en el libro como su *lugar*), sino para indicar el rechazo de una *idea* de libro (incluyendo aquella según la cual éste debería ser simplemente una *mercancía*, un objeto *inmóvil* y *muerto*),<sup>582</sup> y lanzarse a que la pensáramos dentro de *otra* idea de libro que debíamos alcanzar: la obra nos exigía procurar, entonces, un espaciamiento en las ideas del libro,<sup>583</sup> espaciamiento que emprendimos con ayuda de Ernst Robert Curtius,<sup>584</sup> y que, teniendo en cuenta el espacio de *red* (y, más puntualmente, una *cita* de *De la gramatología* efectuada por esta obra,<sup>585</sup> *cita* que hizo necesario estudiar su *diálogo* con el pensamiento de Jacques Derrida), nos llevó a percibir que la idea de libro por abandonar era la idea de *libro absoluto* (según la cual el volumen no debería ser otra cosa que una *totalidad cerrada e inmóvil de forma y sentido*, al interior de la cual la «Letra», concebida como simple hija-esclava, no tendría por «labor» otra cosa que representar y repetir la herencia de sentido de una Idea-padre-rey bajo cuyo *gobierno* se encontraría).

Así, pues, teniendo en cuenta esto, logramos percibir que la identidad entre judaísmo y escritura (y, por tanto, aquella experiencia a la que se nos quería invitar) empezaba cuando, de la misma manera que el pueblo judío abandonó la esclavitud de Egipto a través de la figura de Moisés (o, aún más atrás en su historia, la casa de su padre a través de la figura de Abraham) para emprender su camino hacia la *tierra prometida*, y de la misma manera que al hacerlo se dispersó sobre el desierto para emprender un camino de *errancia* hacia ella,<sup>586</sup> la «Letra» de esta obra abandonada la idea de *libro absoluto* para emprender su camino

---

<sup>580</sup> (Cf. *La preparación de la novela*, 244-247; *Ensayos críticos*, 242-243)

<sup>581</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 59) Los subrayados son nuestros.

<sup>582</sup> (Cf. *Ibid.*, 386)

<sup>583</sup> (Cf. *Ibidem.*)

<sup>584</sup> (Cf. «El libro como símbolo», 425-489)

<sup>585</sup> (Cf. *El Libro de los Márgenes I*, 45; *De la gramatología*, 35)

<sup>586</sup> (Cf. *Judaísmo*, 33-35; *La experiencia de Israel: profetismo y utopía*, 10)

hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*, adquiriendo, de este modo (pues de lo que se trataba era de una «experiencia donde la condición de la palabra se confunde con la condición judía»),<sup>587</sup> su carácter fragmentario, disperso y en movimiento sobre la página como signo inequívoco de su *errancia* hacia el cumplimiento de esa promesa. La identidad de judaísmo y escritura no dependía, entonces, así de simplemente, de que esta obra hablase del judaísmo, de la errancia y de la dispersión (ni aun, como piensa José Ángel Valente, de que ella hablase de una ruptura con la ortodoxia),<sup>588</sup> sino del hecho de que *ella misma* pudiera *disponer* en su «Letra», como pudimos verlo con ayuda de Eugenio Trías y Joseph Guglielmi,<sup>589</sup> de un carácter móvil, errante y disperso sobre el trayecto de sus páginas;<sup>590</sup> siendo esto lo que ha llevado a Jacques Derrida a afirmar que de la experiencia de esta obra «no se sabría decir si su *sujeto* es el Judío o la misma Letra»,<sup>591</sup> y lo que (siguiendo una observación de Roland Barthes) nos llevó a «no subestimar los hechos de disposición de la

---

<sup>587</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 29)

<sup>588</sup> (Cf. «Edmond Jabès: judaísmo e incertidumbre», 99-101)

<sup>589</sup> (Cf. *La Dispersión*, 13; «Edmond Jabès et la question du livre», 182)

<sup>590</sup> ¿De qué otro modo podríamos entender pasajes como éste (*El Libro de las Preguntas*, 727):

*(Hablo del judío. Digo: JUDÍO; pero es en el vocablo, en primer lugar, en lo que pienso, en cada palabra, en la letra, en el último signo que es un punto, el centro irrigado de la Nada –irrigado de tinta y de sangre– en el que descansa toda su carga de luz y de noche el libro y que lo aguarda; astro minúsculo, una estrella amarilla. –¿No reside la representación más llamativa de lo infinito en esos tres puntos suspensivos, en esas tres estrellitas amarillas?*

*Lo repito. El signo es judío.*

*El vocablo es judío.*

*El libro es judío.*

*El libro está formado por judíos;*

*pues el judío, desde hace milenios, ha querido ser signo, vocablo, libro. Su escritura es errancia, desconfianza, expectativa, confluencia, herida, éxodo, exilio, exilio, exilio.)?*

<sup>591</sup> («Edmond Jabès y la cuestión del libro», 90)

palabra en la página»,<sup>592</sup> y a mantener dicha disposición en nuestras *citas* para respetar el carácter móvil, errante y disperso de lo que *sólo* de este modo pudimos descubrir como una «raza salida del libro», como la «Letra»-«Judío» de esta obra.

Ahora bien, teniendo en cuenta esto (teniendo en cuenta que la reflexión de esta obra sobre el libro desembocaba en el *carácter fragmentario* de su «Letra», y en el movimiento de ésta hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*), nuestro trabajo asumió, como su segundo objetivo, emprender una indagación por el modo de lectura adecuado para aproximarnos, de manera fiel, a dicho carácter fragmentario. De este modo, con ayuda de Maurice Blanchot y Georges Bataille,<sup>593</sup> pudimos alejarnos de un modo (*fascista*) de lectura según el cual lo único que deberíamos hacer para aproximarnos al *carácter fragmentario (plural)* de esta «Letra»-«Judío» sería *concentrarlo* (unificarlo) poniéndolo bajo el gobierno de una Idea-padre-rey-caudillo única e idéntica a aquella de la cual esta «Letra» buscaba, precisamente, *alejarse*; y encontramos que, para aproximarnos de una manera *fiel* a su movimiento, lo que en verdad teníamos que hacer (a la escucha atenta de los múltiples y continuos llamados al lector que esta obra hacía, y al no ser ella misma otra cosa que una lectura de otra voz: la voz de Yukel)<sup>594</sup> era *participar nosotros mismos* de ese movimiento, lanzarnos a *compartir* su *errancia*; cosa que la obra misma nos exigía («*Te llegó la vez de emprender el camino del exilio*»)<sup>595</sup> y que, tal y como pudimos verlo con ayuda de Dionys Mascolo, implicó el haber quedado «*judaizados para siempre*»,<sup>596</sup> es decir, el haber roto con toda resignación a la esclavitud y a la inmovilidad para *aliarnos* a esta «raza salida del libro»,<sup>597</sup> y a su movimiento hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro* («oh tú que eres judío»).

---

<sup>592</sup> (Cf. *La preparación de la novela*, 64-65)

<sup>593</sup> (Cf. *El diálogo inconcluso*, 252-278; *Obras escogidas*, 78-115, 321-323)

<sup>594</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 51-52)

<sup>595</sup> (*Ibid.*, 412)

<sup>596</sup> (Cf. *En torno a un esfuerzo de memoria*)

<sup>597</sup> (Cf. *Ibid.*, 29, 77, 379-383)

Pero, ahora bien, teniendo en cuenta que el *libro absoluto* no era, así de simplemente, una idea entre otras del libro sino aquella que representaba (como pudimos verlo con ayuda de Maurice Blanchot, Jacques Derrida y Martin Heidegger),<sup>598</sup> el «pensamiento occidental en la totalidad de su esencia»,<sup>599</sup> y teniendo en cuenta que, como pertenecientes a esta «raza salida del libro» («*No olvides nunca que eres el núcleo de una ruptura*»), no podíamos permanecer en ese pensamiento (pensamiento al interior del cual la escritura era concebida como mera *técnica de transcripción*, simple «Letra»-esclava de una Idea-padre-rey; y la lectura, inversamente, como la simple *apropiación* de aquella Idea que la escritura estaría tan sólo *representando*),<sup>600</sup> nuestro trabajo emprendió un «NECESARIO DESCENTRAMIENTO» con respecto a dicho pensamiento (y con respecto a las concepciones de lectura y escritura que permitía),<sup>601</sup> y con la ayuda de Harold Bloom y de algunas figuras pertenecientes a –o directamente relacionadas con– el grupo *Tel Quel*,<sup>602</sup> emprendió una exploración de aquella *otra* cultura (no platónico-hegeliana) con la que esta obra se relacionaba tan fuertemente (la *cultura hebrea*), y una exploración de las concepciones de lectura y escritura no idealistas que ella permitía.<sup>603</sup>

---

<sup>598</sup> (Cf. «La ausencia de libro», 23; *De la gramatología*, 11-35; *Posiciones*, 16; «El final de la filosofía y la tarea del pensar», 77-78; *Hitos*, 345; «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», 115)

<sup>599</sup> (*Ibidem.*)

<sup>600</sup> (Cf. *De la gramatología*, 12-20, 60; «Ideología del discurso sobre la literatura», 121)

<sup>601</sup> (Cf. «Un paso sobre la luna», XIV)

<sup>602</sup> (Cf. *La cábala y la crítica*, 15, 48; *Literatura, política y cambio*, 59, 82; *Travesía de los signos*, 5-6, 31-33; *De la gramatología*, 7, 22, 34-35)

<sup>603</sup> Así descubrimos la segunda razón por la cual necesitábamos apoyarnos en *Tel Quel*: no sólo para aclarar el espacio de *red* (Cf. *Teoría de conjunto*, 21), ni sólo para cuestionar y abandonar las concepciones idealistas de lectura y de escritura que, de alguna manera, llegaban desde Platón hasta el estructuralismo (Cf. *The Time of Theory. A History of Tel Quel*, 179-180), sino, además, para permitirnos percibir ese *otro* pensamiento (ese *otro* «eje de lectura») que constituía la cultura hebrea; pues, tal y como pudimos verlo con ayuda de Jacques Henric (Cf. *Literatura, política y cambio*, 59) y de un seminario dirigido por Julia Kristeva (Cf. *Travesía de los signos*, 5-6, 31-33), y tal y como lo afirma Manuel Assensi al estudiar lo que implicó la aparición de *Tel Quel* para el ámbito de la crítica literaria (y para el pensamiento europeo en general): «*Tel Quel* supuso una de las primeras críticas al etnocentrismo occidental» (*Los años salvajes de la teoría: Ph. Sollers, Tel Quel y la génesis del pensamiento post-estructural francés*, 19).

De este modo, al estudiar las relaciones de esta obra con la cultura hebrea (más allá de las simples aunque primordiales referencias a elementos de la historia y la cultura judías como pueden serlo, por ejemplo, las referencias al Muro de los lamentos), descubrimos que esta obra se alejaba de concebir y practicar la escritura como simple técnica de transcripción o representación de una Idea fija e inmóvil (y, por tanto, nos obligaba a alejarnos de concebir y practicar su lectura como la simple apropiación de esa hipotética Idea que ella estaría tan sólo representando), al relacionarse con el Talmud:<sup>604</sup> *libro sagrado* cuya escritura no tiene por objetivo fijar o transcribir una Idea sino *interpretar* a otra escritura (la de la Mishná), es decir, al relacionarse con una escritura que *se concibe* y *se practica*, ya desde siempre, y en sí misma, como *interpretación* de otra escritura:<sup>605</sup> carácter hermenéutico (y no idealista-representativo) evidente, sobre todo, en sus *diálogos*,<sup>606</sup> procedimientos escriturales con los que tanto se relaciona esta obra, y que, al poner constantemente en movimiento su «Letra», se aseguraban de alejarla del *libro absoluto* (o de cualquier tipo de absolutismo, incluso de alguno que ella misma pudiera establecer), para hacerla caminar hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*; razón por la cual la obra nos decía (pues de lo que se trataba era de huir de toda inmovilidad y toda oscuridad del monólogo nazi): «El diálogo no puede, no debe interrumpirse».

Pero, ahora bien, teniendo en cuenta que los *diálogos* emprendidos por esta obra no sólo implicaban las reuniones de rabinos (es decir, la multiplicación y diversificación de temas y los múltiples *desplazamientos de sentido*),<sup>607</sup> sino, además, un gran diálogo de *formas* (de

---

<sup>604</sup> (Cf. «El libro de los muertos», 193)

<sup>605</sup> (Cf. *El Talmud*, 9; *Fuentes judías*, 20; *Judaísmo*, 46-49; *La experiencia de Israel*, 48-50)

<sup>606</sup> (Cf. *Fuentes judías*, 17-21; *Judaísmo*, 47; *La experiencia de Israel*, 49-50)

<sup>607</sup> De este modo abandonamos una idea de *amistad* (como cara a cara biográfico) para permitirnos otra (en la que pudiéramos pensar la *red*: espacio cuyo propósito, tal y como pudimos verlo, no era otro que el de apoyar *teóricamente* el «abandono del libro»), una idea de *soledad* (como «estado psicológico» de «aislamiento») para permitirnos otra (en la que pudiéramos pensar una experiencia *de cara a la lengua*), una idea de *fascismo* (estricta) para permitirnos otra (en la que pudiéramos pensar un modo de lectura que pretende, entendiéndola así, que la página no sea otra cosa que un *campo de concentración* de la «dispersión» y la «fragmentariedad» de esta escritura antes que el *lugar abierto* donde *danzan* las palabras), una idea de *judaísmo* (estricta) para

allí la necesidad de nuestro *Anexo III*) y un gran diálogo de *géneros discursivos*, y teniendo en cuenta que del movimiento de ese *gran diálogo* (del constante preguntar y cuestionar de esta «Letra»-«Judío») dependía su avance hacia la «tierra prometida» de una *nueva idea de libro*, nuestro estudio asumió («oh tú que eres judío») no sólo la *imposibilidad* de violentar el movimiento de *nuestros hermanos* tratando de unificarlo, concentrarlo o totalizarlo («*Así aman los judíos a los judíos*»),<sup>608</sup> ni aun la necesidad de reposicionar nuestra labor («*No olvides nunca que eres el núcleo de una ruptura*») para practicarla tal y como los mandatos de «*La alianza*» lo exigían («oh tú que eres judío»), y tal y como pudimos verlo con ayuda de Hebe Tizio y Hillis Miller, es decir, como *anfitriones*,<sup>609</sup> sino, además, la necesidad de

---

permitirnos otra (en la que pudiéramos pensar su identidad con la escritura en el movimiento: en la *errancia*; y en la que pudiéramos pensar a la *escritura* misma como aquello que garantiza el «movimiento del lenguaje» y no como una simple técnica auxiliar y transcriptor), una idea de *religión* (ortodoxa) para permitirnos otra (en la que pudiéramos pensar el deseo de la «Letra» de liberarse de la esclavitud de todo sentido para alcanzar el divino «sin sentido»), una idea de *libro* (como mercancía y/o como totalidad cerrada, inmóvil y absoluta de forma y de sentido) para permitirnos otra (en la que pudiéramos percibirlo como testimonio del paso de la *escritura* hacia esa «tierra prometida» que nunca se alcanza pero hacia la cual no podemos dejar de ir), y una idea de *literatura* (entendida como «ficción») para permitirnos otra (en la que pudiéramos pensar una práctica del lenguaje en la que *podemos* participar y que, al hacerlo reflexionar sobre sí mismo, lo obliga a dispersarse y a atravesar géneros distintos) (Cf. «La literatura otra vez», en *El diálogo inconcluso*).

<sup>608</sup> Es esto lo que nos ha llevado a concebir y titular el presente apartado (tomando la sugerencia de un estudio sobre otra obra que es, a pesar de todo, una *obra de diálogo*) como «inconclusión» (Cf. *Protágoras. Gorgias*, 19), pues esta obra no sólo nos permite ver que (a menos que queramos ceder a algún tipo de absolutismo): «El diálogo no puede, no debe interrumpirse» (*El Libro de las Preguntas*, 72), sino que, además (confirmando que el *diálogo* no puede continuarse de otra manera que a través de la permanencia de la pregunta), sentencia: «Todo fin es insulto a la pregunta» (*El Libro de las Semejanzas*, 73). Es en este mismo sentido que Matthew Del Nevo afirma que: «No adequate conclusion can be given with respect to the writing of Jabès» («Edmond Jabès and Kabbalism after God», 433), pues, tal y como pudimos verlo, toda conclusión no puede sino asumirse como provisional, como un momento más en la continuidad del *diálogo*. Desde este punto de vista podemos entender, además, por qué esta obra se siente tan *cercana* a la de Martin Heidegger al *citar*, de ella, estas palabras: «Preguntar es poder esperar incluso una vida entera» (Cit. en *El Libro de los Márgenes I*, 47); pero también podemos entender por qué, al tener en cuenta las relaciones mantenidas por Heidegger con el nazismo, se refiera a él como «a la vez el más cercano y el más lejano» (*Ibid.*, 45).

<sup>609</sup> (Cf. «La interpretación de la interpretación», 79; «El crítico como anfitrión», 165)

*participar de (y de colaborar directamente a la permanencia de) ese movimiento («oh tú que eres judío y tal vez escritor»).*

De este modo, nuestro estudio se asignó, como su tercer y último objetivo, concretar la invitación que esta obra nos hacía para que realizáramos una experiencia con la escritura, y descubrió que dicha experiencia comenzaba a tener lugar cuando percibíamos que, al igual que el narrador de esta obra, nosotros éramos responsables por mantener en movimiento a nuestros hermanos mediante el *comentario* («oh tú que eres judío»); responsabilidad que sólo podíamos cumplir *escribiendo*, abriéndonos constantemente a la pregunta (*question*) y *participando directamente del diálogo* («*Te asemejas a mí; ¿pero quién otro, más que tú, lo sabe?*»), de modo que pudiéramos colaborar al «movimiento del lenguaje» («oh tú que eres judío y tal vez escritor»). Pues, en efecto (y es ésta la última pregunta a la que debemos quedar adheridos para dar garantía de que en adelante lucharemos por no permitir que la «Letra» caiga en ningún tipo de monólogo o absolutismo):

Establecido el diálogo, ¿quién lo interrumpirá salvo yo mismo?<sup>610</sup>

---

<sup>610</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 219)

**Nota:** Terminado el presente trabajo llega a nuestras manos una nueva traducción al español de un libro de Edmond Jabès: nos referimos a *El Libro de los Límites I. El pequeño libro de la subversión fuera de sospecha* (Madrid: Trotta, 2008), libro inmediatamente posterior al ciclo que estudiamos y que, tal y como la traductora lo señala, continúa la reflexión de este ciclo en algunos aspectos: confirmando el hecho de que todos los libros posteriores al exilio «dan fe de una continuidad» y un encadenamiento «totalmente interno» (Cf. *Del desierto al libro*, 147), en este libro encontramos los «tres ruegos de inserción» de *El Libro de las Semejanzas* (como ya lo hiciéramos con las «siete contraportadas» de *El Libro de las Preguntas* en *El Libro de las Semejanzas*); confirmando las observaciones hechas sobre la reflexión en soledad a la que esta obra nos quiere invitar para que hagamos una *experiencia con la escritura* encontramos todo un apartado dedicado a la *soledad esencial* («De la soledad como espacio de la escritura»); y haciendo caso del espacio de *red* la traductora *alude* a la relación de esta obra con un concepto de Georges Bataille: el «no-saber» (Cf. «El no-saber», en *La felicidad, el erotismo y la literatura*), y refiere la reflexión mathésica de esta obra (como ya lo hiciera Valente) como una reflexión que, al propender por la «unidad de la palabra escindida» (entre poesía y filosofía), tiene en la reflexión del primer romanticismo alemán el origen de su tradición.

## ANEXO I

### LIBROS PUBLICADOS EN LA COLECCION TEL QUEL DE EDITIONS DU SEUIL<sup>611</sup>

BALESTRINI, N. *Tristan* (París, 1972).

BARTHES, R. *Essais critiques* (París, 1964).

— —. *Critique et verité* (París, 1966).

— —. *S/Z* (París, 1970).

— —. *Sade, Fourier, Loyola* (París, 1971).

— —. *Le Plaisir du texte* (París, 1973).

— —. *Fragments d'un discours amoureux* (París, 1977).

— —. *L'Obvie et l'obtus* (París, 1982).

BAUDRY, J.-L. *Les Images* (París, 1963).

— —. *Personnes* (París, 1967).

— —. *La 'Création'* (París, 1970).

BOULEZ, P. *Relevés: d'apprenti* (París, 1964).

---

<sup>611</sup> Tomado del libro de Patrick Ffrench (Cf. *The Time of Theory. A History of Tel Quel*, 281-283). Además de apoyarnos en algunos de estos libros (cuya traducción española puede consultarse en nuestra bibliografía), nos apoyamos en algunos artículos de la revista que indicamos oportunamente, y que han sido traducidos a nuestra lengua en diversas compilaciones.

- —. *Par volonté et par hasard* (París, 1975).
- DAIX, P. *Nouvelle critique et art moderne* (París, 1968).
- DERRIDA, J. *L'Écriture et la différence* (París, 1967).
- —. *La Dissémination* (París, 1972).
- FAYE, J.-P. *Analogues* (París, 1964).
- —. *Le Récit hunique* (París, 1967).
- FORRESTER, V. *Vestiges* (París, 1978).
- GENETTE, G. *Figures i* (París, 1966) y *Figures ii* (París, 1969).
- GINSBERG, A. *OM: Entretiens et témoignages 1963-1978* (París, 1981).
- HENRIC, J. *Archées* (París, 1969).
- —. *Chasses* (París, 1975).
- —. *Carrousel* (París, 1981).
- KRISTEVA, J. *Séméiotiké: Recherches pour une sémanalyse* (París, 1969).
- —. *La Révolution du langage poétique* (París, 1974).
- —. *Polylogue* (París, 1976).
- —. *Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection* (París, 1980).
- —. (ed.) *La Traversée des signes* (París, 1975).
- —. (ed.) *Folle vérité* (París, 1979).

MACCIOCCHI, M.-A. *Pour Gramsci* (Paris, 1974).

— —. *Après Marx, avril* (Paris, 1978).

MURAY, P. *Céline* (Paris, 1981).

PLEYNET, M. *Paysages en deux suivis de Les Lignes de la prose* (Paris, 1963).

— —. *Comme* (Paris, 1965).

— —. *L'Enseignement de la peinture* (Paris, 1971).

— —. *Stanze* (Paris, 1973).

— —. *Art et littérature* (Paris, 1977).

— —. *Rime* (Paris, 1981).

RICARDOU, J. *Problèmes du nouveau roman* (Paris, 1967).

— —. *Pour une théorie du nouveau roman* (Paris, 1971).

RISSET, J. *Jeu* (Paris, 1971).

ROCHE, D. *Récits complets* (Paris, 1962).

— —. *Les Idées centésimales de Miss Elanize* (Paris, 1964).

— —. *Éros énergumène* (Paris, 1968).

— —. *Le Mécrit* (Paris, 1972).

ROCHE, M. *Compact* (Paris, 1966).

— —. *Circus* (Paris, 1971).

— —. *CodeX* (Paris, 1974).

— —. *Opéra bouffe* (Paris, 1977).

— —. *Macabré* (Paris, 1979).

— —. *Maladie mélodie* (Paris, 1980).

ROTTENBERG, P. *Le Livre partagé* (Paris, 1965).

SANGUINETI, E. *Capriccio italiano* (Paris, 1964).

— —. *Le Noble jeu de l'oye* (Paris, 1970).

SARDUY, S. *Maitreya* (Paris, 1980).

SCARPETTA, G. *Scène* (Paris, 1972).

SCHEFER, J.-L. *Scénographie d'un tableau* (Paris, 1969).

SIBONY, D. *Le Nom et le corps* (Paris, 1974).

SOLLERS, P. *L'Intermédiaire* (Paris, 1963).

— —. *Drame* (Paris, 1965).

— —. *Logiques* (Paris, 1968).

— —. *Nombres* (Paris, 1968).

— —. *Lois* (Paris, 1971).

— —. *H* (Paris, 1973).

— —. *Sur le matérialisme* (Paris, 1974).

— —. *Paradis* (Paris, 1981).

*Tel Quel, Théorie d'ensemble* (Paris, 1968).

THIBAudeau, J. *Ouverture* (Paris, 1966).

— —. *Imaginez la nuit* (Paris, 1968).

— —. *Mai '68 en France* (Paris, 1970).

TODOROV, T. (ed.) *Théorie de la littérature: Textes des formalistes russes* (Paris, 1965).

UNGARETTI, G. *A partir du désert* (Paris, 1965).

## ANEXO II

### ÍNDICE DE LOS SIETE VOLÚMENES DE *EL LIBRO DE LAS PREGUNTAS (1963-1973)*

#### **I. *El Libro de las Preguntas (1963)***

Dedicatoria

*En el umbral del libro*

*Y estarás en el libro*

*El libro del ausente*

Primera parte

Segunda parte

Tercera parte

*El libro del viviente*

Primera parte

Segunda parte

#### **II. *El Libro de Yukel (1964)***

Dedicatoria

*Antedecir*

PRIMERA PARTE

*El espacio blanco*

*La parte del bien*

*Retrato de Sara y de Yukel en la simiente y en el signo*

*El espejo y el pañuelo*  
*Retrato de Sara y de Yukel en el grito*  
*La voz de los ojos cerrados*  
*Diálogo entre la piedra y la arena*

#### SEGUNDA PARTE

*La relación con el libro*  
*La costumbre de escribir*  
*En ningún momento describí vuestro rostro*  
*La lámpara enfriada*  
*Diálogos entre sabios e invitados casuales en los que participa Yukel Serafi*

#### TERCERA PARTE

*Diario de Yukel*  
*Diario de Sara I*  
*Diario de Sara II*  
*El diálogo de los amantes fuera del tiempo*  
*Diario de Sara III*

#### CUARTA PARTE

*El genio del no ha lugar I*  
*El genio del no ha lugar II*  
*El velo y la virgen*  
*Los párpados cerrados de Dios*  
*La rebelión de la muerte*  
*La palabra profana*  
*Diálogo del pasado con el pasado*  
*El diálogo del barquero y del ribereño*  
*El orden y el balanceo*

## QUINTA PARTE

*La mañana*

*Carta a Gabriel*

*Las manos del mar*

*El sur*

## III. *El regreso al libro* (1965)

*Dedicatoria*

*Antedecir*

## PRIMERA PARTE

*El borde y el mojón*

*El relámpago y la claridad*

*La prueba y el libro*

*La caída y el exilio*

*La tierra*

*La perla y la espada*

*La aguja y la esfera del reloj*

*Las cortinas corridas*

*El espacio y el tiempo*

*Nuevos diálogos entre sabios e invitados casuales en los que participa Yukel Serafi*

*El bucle*

## SEGUNDA PARTE

*El siglo rey*

*La alianza*

*El agujero*

*Las tres preguntas*

### TERCERA PARTE

*El intervalo y el acento*

*El muro sin vanos*

*La rosa de Jericó*

*El rechazo y el refugio*

*Las perlas de sudor*

### IV. *Yael* (1967)

Dedicatoria

*Antedecir*

*El tiempo de antes del relato*

Mis personajes fuera del libro y en él

Las luces del mar

El miedo del tiempo

El largo diálogo de los siglos

El espejo de los tres azogues

El jardín

La muerte de Dios

*El relato*

La muerte de Yael

Diario I

Diario II

Diario III

El libro

## **V. Elya (1969)**

### *En las fronteras del traslibro*

#### *El traslibro*

Un charco  
El espejo roto de las palabras  
Del día a la sombra del día  
Contraprueba  
Memoria de una muerta memoria  
El libro que hay en el libro  
Prenda del abismo  
Nacimiento de sí  
A pleno sol, el gesto  
La transparencia del tiempo

#### *El libro*

Puerta, I (El margen)  
Puerta, II (El nombre)  
Puerta, III (Una tarde en el parque del palacio de Luxemburgo, París)  
Puerta, IV (El discípulo)

## **VI. Aely (1972)**

### *Antes del antelibro I*

#### *Antes del antelibro II*

El umbral de los resplandores  
El umbral de la mirada

El umbral de la nada

*El antelibro I*

En ninguna parte

Escribir

En la intuición del libro

*El antelibro II*

En los pliegues del antelibro, I

En los pliegues del antelibro, II

Donde la palabra responde al nombre de Yael

*El antelibro III*

El cuaderno en blanco

Los comentarios

La primera velada en la calle Ben-Yehudá en Jerusalén

La segunda velada en la calle Ben-Yehudá

Diálogo a propósito de Yael y de Elya

La crisis o los tres tiempos de una espera de la muerte

*La errancia*

Primer acercamiento al libro (La página en blanco)

Segundo acercamiento al libro (El vínculo)

Tercer acercamiento al libro (Respuesta a una carta)

Cuarto acercamiento al libro (Acerca de la naturaleza del obstáculo)

Quinto acercamiento al libro (Y.H.W.H. o el nombre impronunciable)

Sexto acercamiento al libro

Séptimo acercamiento al libro

El libro está solo en el libro

*El libro*

Primer acercamiento a Aely  
Segundo acercamiento a Aely  
Tercer acercamiento a Aely  
Cuarto acercamiento a Aely  
La estrella  
Carta de Alain

**VII. • (*Él, o el último libro*) (1973)**

	•	
IV	•	
III	•	
II	•	
I	•	
	•	I
	•	II
	•	III
	•	IV
	•	

**ÍNDICE DEL PRIMER VOLUMEN DE  
EL LIBRO DE LOS MÁRGENES (1975-1991)**

**I. *Eso sigue su curso* (1975)<sup>612</sup>**

*La página sin data, indatable*

*Primer paso*

*Cercana lejanía*

*La eternidad de las palabras*

*El instante después*

*Carta a Jacques Derrida sobre la cuestión del libro*

*El ala y el lazo*

*Acerca del miedo, I*

*Acerca del miedo, II y III*

*De la recuperación y de la reserva del texto*

*La condición del juego (Michel Leiris)*

*Lo incondicional (Maurice Blanchot)*

*V'herbal*

*Lo absoluto de la muerte*

---

<sup>612</sup> Incluimos tan sólo el índice del primer volumen de *El Libro de los Márgenes* (1975) porque es éste el que articula las dos partes del ciclo que estudiamos (1963-1973; 1976-1980). El segundo volumen (*Bajo la doble dependencia de lo dicho*) es bastante posterior a este periodo (1984) y articula lo que constituye ya el segundo ciclo de la obra de Edmond Jabès: el de *El Libro de los Límites* (1982-1987); el tercer volumen de *El Libro de los Márgenes* (*Construir en el día a día*) quedó inconcluso tras la muerte de su autor (1991) y fue publicado en 1997 por Fata Morgana. Hoy podemos contar con la traducción al español de los tres volúmenes de *El Libro de los Márgenes* gracias a la labor de la editorial Arena Libros.

**ÍNDICE DE LOS TRES VOLÚMENES DE  
EL LIBRO DE LAS SEMEJANZAS (1976-1980)**

**I. *El Libro de las Semejanzas* (1976)**

*Así, el ciclo...*

*El... de... o el libro ausente*

- I. Las siete contraportadas del «libro de las preguntas»
- II. La cuestión del libro
- III. El juego del pensamiento

*Ed, o la primera nube*

- Extra-momento del libro, I
- Extra-momento del libro, II
- Extra-momento del libro, III
- El ante-primer momento del ante-libro
- El ante-último momento del ante-libro

*Libro de El*

- En el silencio de la palabra
- La perennidad de las tablas
- El juego de dios
- Los juegos del hombre
- El sobrenombre
- La inmovilidad del tiempo
- La multiplicidad del lugar
- El más alto desafío
- El pasaje

*El proceso*

## **II. *La Sospecha El Desierto* (1978)**

*La Sospecha*

El ojo  
La ante-primer palabra  
El primer vocablo  
Las cimas del silencio  
La mentira de los orígenes  
La inocencia de la creación  
Los límites  
La recepción o la inconveniencia del lugar  
La repetición o el porvenir del relato  
La letra

*El pequeño libro de la subversión fuera de sospecha*

La puerta, I  
La puerta, II  
El techo, I  
El techo, II  
El muro, I  
El muro, II  
El lugar  
La duración  
El cuerpo  
El libro o los cuatro tiempos de un nacimiento  
Del humor  
Lo indetectable

Nacida viable  
El pensamiento muerto  
De la blancura, I  
De la blancura, II  
De la blancura, III  
El libro extraviado  
Aquí, el fin

*El Desierto*

Libro o viento del desierto  
El ante-desierto  
El tras-desierto  
El segundo proceso

**III. *Lo Inadvertido Lo Imborrable* (1980)**

*En búsqueda del Umbral*

Las criaturas preferidas de Dios  
El pasaje La figura  
La última aventura

*Antes del ante-umbral*

De una parte y de otra de la pared

*El ante-umbral*

Permitir el libro

*El umbral*

Preexistencia del último libro

De la distracción De la blancura

El método

Lectura y tuteo

Pregunta de la errancia en la legitimidad del libro

*Solo*

Los tres exilios de Dios

El libro del muerto

El libro de la narración oculta

El apoyo del abismo

El imposible proceso

## ÍNDICE DE *DEL DESIERTO AL LIBRO* (1981)<sup>613</sup>

Del desierto...

...al libro

El núcleo de una ruptura

El dédalo de la pregunta

Una lectura prioritaria

Escrito, relato

El más allá de la palabra

Lo ilegible

*El Extranjero*<sup>614</sup>

---

<sup>613</sup> Sobre el carácter particular de la escritura de este libro (entrevista respondida exclusivamente por escrito, aunque corregida en común por los *dialogantes*), véase las palabras de Marcel Cohen (Cf. «Prólogo»).

<sup>614</sup> Este último apartado no aparece en la edición original de 1981 (año inmediatamente posterior al cierre del ciclo que aquí estudiamos): es un adenda a la reedición del libro que tuvo lugar en 1991 (y en la que Edmond Jabès y Marcel Cohen trabajaron desde 1989); adenda que, sin embargo, quedó interrumpida por la muerte de Jabès.

### ANEXO III

El presente apartado no pretende brindar un catálogo exhaustivo de las formas que podemos encontrar en el ciclo que estudiamos; tan sólo pretende brindar una guía que nos permita percibir sus formas más *básicas*. Pues, tal y como puede observarse en el ciclo mismo, cualquiera de estas formas puede contener a otras o encontrarse variada por las *cursivas*, las *comillas*, los *paréntesis* o la *disposición sobre la página*.

#### *-Diálogo*

Puesto de relieve por la reflexión explícita de esta obra sobre sí misma,<sup>615</sup> y por el título de varios de sus apartados (Cf. *Anexo II*), el *diálogo* es –con toda seguridad– la forma más presente y característica del ciclo que estudiamos. A continuación reproducimos el inicio del *diálogo* que abre *El Libro de las Preguntas*:

- ¿Qué ocurre detrás de esa puerta?
- Están hojeando un libro
- ¿Cuál es la historia de ese libro?
- La toma de conciencia de un grito.
- Pero he visto entrar rabinos.
- Vienen, en pequeños grupos, para transmitir sus reflexiones de lectores privilegiados.
- ¿Han leído el libro?
- Lo están leyendo.
- ¿Intervienen de antemano por placer?
- Tenían el presentimiento del libro. Se han preparado para afrontarlo.<sup>616</sup>

---

<sup>615</sup> (Cf. *El Libro de las Semejanzas*, 27-28)

<sup>616</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 22)

## **-Comentario**

Aunque se lo encuentre mencionado tan sólo una vez en el título de uno de sus apartados (Cf. *Anexo II*), el *comentario* es –luego del *diálogo*– la forma más presente en el ciclo que estudiamos: gran número de veces se convocan en esta obra los *comentarios* de un grupo de rabinos ante la *cita* de otro, o ante una anécdota por interpretar, que abre la reunión de *voces*. A continuación reproducimos el principio de una de estas reuniones (la única que pone de relieve esta forma desde el título):

### **LOS COMENTARIOS DE LOS RABINOS AB, TEN, ZAM, ELAR, DABER, ELATI Y LAS SEGUNDAS PALABRAS DE YUKEL**

*«No descuides el eco; porque vives de ecos.»*

Reb Prato

#### *Comentarios de Reb Ab:*

«La vida de un escritor cobra sentido a través de lo que enuncia, escribe y puede ser transmitido de generación en generación.

Y lo que queda se resume, a veces, en una frase, un verso.

Ahí está la verdad.

Pero ¿qué verdad?

Si una frase, un verso, sobreviven a la obra, no es el autor quien les ha dado ese destino particular a expensas de otros, es el lector.

Ahí está la mentira.

El escritor se borra ante la obra y la obra es tributaria del lector.

Y así, en el tiempo, la verdad es esta absurda y fecunda búsqueda de la mentira que pagamos con nuestras lágrimas y nuestra sangre.»<sup>617</sup>

---

<sup>617</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 55)

## –Relato

Aunque muy poco presente en los títulos de sus apartados (Cf. *Anexo II*), el *relato* es una forma muy característica del ciclo que estudiamos. De hecho, como ocurre con la *canción*, esta obra se designa a veces a ella misma como un *relato* (o, incluso, como una *novela*).<sup>618</sup> Esta forma, sin embargo (ya sea que describa la historia del amor entre Sara y Yukel; ya sea que describa la historia de Yael, de Elya, de Aely, o la de alguno de los múltiples rabinos que podemos encontrar en esta obra; y ya sea que la narre cualquiera de estos personajes o, como ocurre gran número de veces, un narrador omnisciente en multiplicidad de tiempos verbales, épocas y lugares), se encuentra constantemente interrumpida por la presencia de otras formas.<sup>619</sup> A continuación reproducimos el inicio del *relato* de la deportación de Sara y Yukel (el inicio del *relato* de su «amor destruido»):

¿Cómo pudiste olvidar, Sara, la risa del hombre que rozaste, en la calle, al pasar, en el momento de tu arresto y aquélla, más ruidosa, de esos escolares distraídos que te señalaban, impertinentes, con el dedo?

Yukel no estaba lejos, apresado, como tú, en la redada, y cambiasteis una mirada tan desprovista de esperanza, que sus risas tentaculares –como si, a pesar suyo, ellos hubieran anegado en vuestros ojos húmedos, en vuestras lágrimas contenidas– parecían, de golpe, sin que los rientes lo supieran, relucir, como pulpos heridos, blandidos, por pescadores fortuitos, fuera del mar.

Había, sin embargo, en la vereda de enfrente, un adolescente de vuestra edad –o apenas más joven– que os fijaba la vista; su rostro revelaba el sufrimiento y la revuelta.<sup>620</sup>

---

<sup>618</sup> (Cf. *Ibid.*, 42; *El Libro de las Semejanzas*, 25)

<sup>619</sup> Así lo afirma Jabès en su entrevista con Auster: «Hay una historia, pero se ofrece en pequeños párrafos [...]. Por otra parte, no hay un escenario, la acción no se sitúa en ningún lugar concreto, pues los personajes vienen de distintas épocas» («El libro de los muertos», 204).

<sup>620</sup> (*El Libro de las Semejanzas*, 75)

### –Aforismo

Poblando, sobre todo, apartados como los diarios (Cf. *Anexo II*), el *aforismo* brota en esta obra para romper contra formas tan bastas como la del *relato*. Así, por ejemplo:

Nada es verdadero, todo podría serlo.<sup>621</sup>

### –Canción

Aunque aparece pocas veces en el ciclo que estudiamos, la *canción* se torna importante en esta obra cuando notamos que toda ella se designa, varias veces en una página crucial de *El Libro de las Semejanzas* (crucial porque reflexiona sobre el inicio del ciclo), como *canto* (o a veces como *poema*).<sup>622</sup> Podemos reconocerla puntualmente por su distribución estrófica (aunque variada) y por la presencia de un título que la designa como tal. Así, por ejemplo:

#### Canción

Al borde del camino hay unas hojas tan cansadas de ser  
Hojas que han caído secas.

Al borde del camino hay unos judíos tan cansados de ser  
Judíos que han caído al suelo.

Barran las hojas. Barran los judíos.

¿Vuelven a crecer las mismas hojas en primavera?

¿Hay una primavera para los judíos pisoteados?<sup>623</sup>

---

<sup>621</sup> (*Ibid.*, 54)

<sup>622</sup> (Cf. *Ibid.*, 26, 317)

<sup>623</sup> (*El Libro de las Preguntas a*, 328)

## -Carta

Aunque no muy notoria a primera vista, la *carta* es mencionada en el título de cuatro de los apartados del ciclo que estudiamos (Cf. *Anexo II*), y puede darse como inserción de un escrito no ficcional (así, por ejemplo, nos topamos con una *carta* a Gabriel Bounoure, una a Jacques Derrida, una *carta* de Alain o, aunque no se lo mencione en el título del apartado, con los fragmentos de una *carta* a Roger Caillois).<sup>624</sup> Ahora bien, los fragmentos mismos del *relato* del «amor destruido» entre Sarah y Yukel se presentan, a veces, como *cartas* o fragmentos de éstas (que pueden aparecer, por ejemplo, en el «Cuaderno de notas de Yukel» o en el diario de alguno de los dos jóvenes amantes) (Cf. *Anexo II*). A continuación reproducimos un fragmento de una de estas *cartas* (pocas veces tituladas como tales pero que, cuando aparecen de este modo, subrayan siempre su *destinatario*):

### Carta de Sarah a Yukel

Yukel, voy a morir, es necesario, en este libro que no tendremos el placer de acabar de escribir.

Muero en mí para este libro inacabado.

¡Cuántas páginas intactas ante nosotros!

No obstante, ¿carecen de arrugas y están tan vacías como lo suponemos?<sup>625</sup>

---

<sup>624</sup> A propósito de esta carta el mismo Edmond Jabès comentará años luego (al hablar de la «Agrupación de Amistades Francesas»): «Nuestro fin era mantener viva la cultura francesa de la que estábamos apartados debido a la guerra. Varios escritores fueron, de este modo, recibidos en El Cairo. La amistad me unió con algunos de ellos [...] sobre todo con Roger Caillois, que me había impresionado por su saber enciclopédico pero cuyos libros, en su mayoría, me dejaban indiferente en aquel momento. Sería preciso esperar la publicación, varios años después, de *Cases d'un échiquier* (Casillas de un tablero de ajedrez), para que yo comprendiese toda esa angustia que da origen a su investigación. Se lo escribí y él insistió para que yo publicase los fragmentos de mi carta que se pueden leer en [el primer volumen de *El Libro de los Márgenes*] *Ça suit son cours* (Esto sigue su curso)» (*Del desierto al libro*, 38) (Cf. *El Libro de los Márgenes I*, 32-34).

<sup>625</sup> (*Ibid.*, 101-102)

ANEXO IV<sup>626</sup>

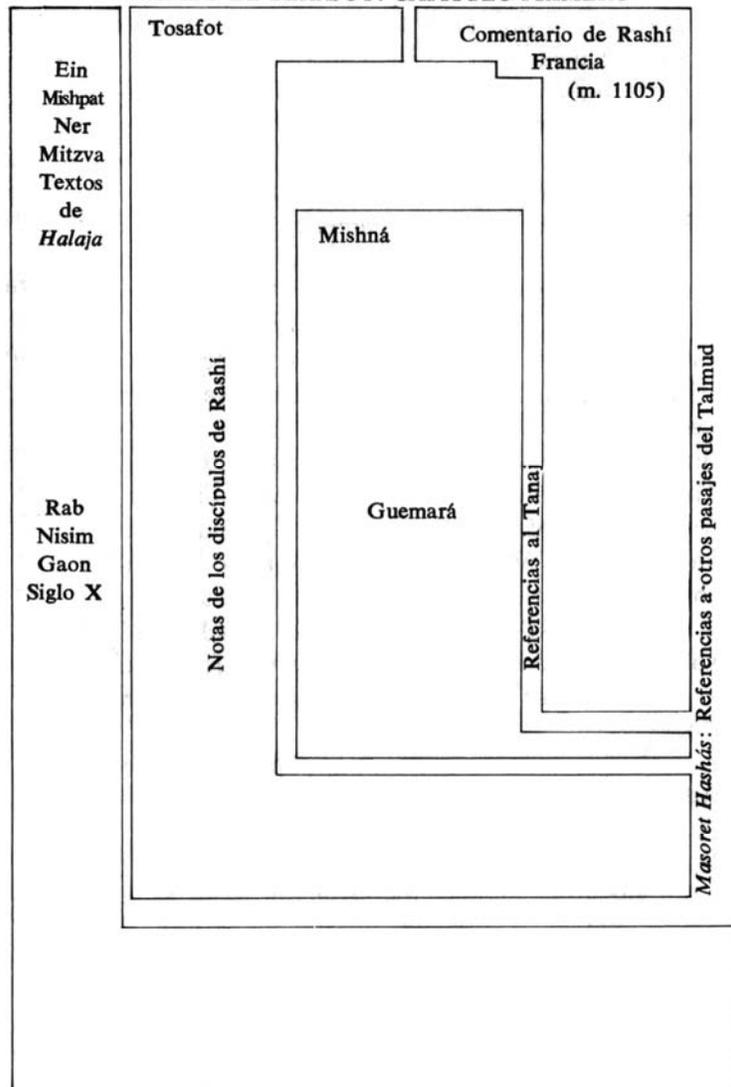
ESQUEMA DE UNA PAGINA  
DEL TALMUD DE BABILONIA

*T. B. Berajot 2a*

Primera Edición Daniel Bomberg, Venecia, 1520

Hoja 2 Página a

TRATADO DE BERAJOT: CAPITULO PRIMERO



*Guilyón Hashás*: Referencias a otros pasajes  
en el Talmud, Rashí o Tosafot.

<sup>626</sup> Esquema tomado, junto con la página a la cual pertenece, de *Fuentes judías* (Cf. *Fuentes judías*, 22-23).

## ANEXO V

De modo similar a como opera la relación de esta obra con el Talmud (mediante una gran cantidad de *alusiones* a la figura del *rabino*; y mediante una gran cantidad de *alusiones*, por semejanza en el modo escritural, al *diálogo talmúdico*), la relación mantenida por esta obra con la Cábala debe ser estudiada interrogando parámetros distintos a los de la *cita*.<sup>627</sup> En efecto, esta relación debe ser puesta de relieve, sin dejarnos engañar por la presencia de una mención negativa,<sup>628</sup> subrayando la increíble riqueza de *alusiones* a (o juegos semejantes a los empleados en) la Cábala que podemos encontrar en esta obra. Para ello no sólo debemos tener en cuenta aquello que une, desde su fundamento mismo, al Talmud y la Cábala (nos referimos a lo que, desde una perspectiva no ortodoxa –como es, precisamente, la empleada por Edmond Jabès–, podemos explicitar como su *lógica de la invención*), sino, sobre todo, la *radical diferencia* que los separa (lo que hace a esta *lógica de la invención* más evidente en la tradición de la Cábala que en el Talmud). Sólo de este modo podremos estudiar, en un segundo momento, aquello que caracteriza la relación de esta obra con la Cábala (y lo que la diferencia de su relación con el Talmud).

En efecto, si el origen del Talmud (en tanto Ley Oral) se remonta al momento mismo en el que, alejado por segunda y definitiva vez de su Templo (70 d. C.), el pueblo judío se vuelca sobre la estructura consonántica de la Ley Escrita (sobre la estructura consonántica de la Torá) para extraer de ella (mediante la interpretación) los más mínimos detalles sobre

---

<sup>627</sup> Un examen que sólo tuviera en cuenta las *citas* que esta obra hace de la Cábala menospreciaría gravemente dicha relación. Pues, tal y como lo señalamos en nuestra introducción, esta obra *cita* la Cábala en tan sólo *dos* ocasiones (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 783; *El libro de los Márgenes I*, 44).

<sup>628</sup> En el único relato extenso cuya acción transcurre propiamente en un gueto (un «libro cerrado»), podemos encontrar una afirmación sobre Nathan Seichell que, tal y como lo veremos, puede aplicarse a este hermano en concreto mas *no* al ciclo completo de la obra de Jabès que aquí estudiamos (*El Libro de las Preguntas*, 94):

Aterrorador algunas veces, como lo eran los cabalistas.

–Pero él no les debe nada.

la manera como debía conducir su vida al haber quedado destruido el «sistema salvífico» exigido por Dios (sistema que «giraba en torno a los sacrificios expiatorios realizados en el Templo; arrasado éste, al menos en teoría, no existía la posibilidad de recibir el perdón divino»);<sup>629</sup> ningún otro es el origen de aquello que se conocerá (con especial énfasis a partir del siglo XII) con el nombre de Cábala. Escuchemos a Gerschom Scholem:

“Cábala” es el término tradicional y el que más habitualmente se emplea para las enseñanzas esotéricas del judaísmo y la mística judía, en especial para las formas que adoptó en la Edad Media desde el siglo XII en adelante. En su sentido más amplio significa todos los sucesivos movimientos esotéricos que se fueron desarrollando en el judaísmo *a partir del final del periodo del Segundo Templo* y que llegarían a ser factores activos dentro de la historia judía.<sup>630</sup>

Ciertamente, producidos sobre un fondo común (la necesidad de comprensión de la Torá), la Cábala y el Talmud no se revelan como otra cosa que como comportamientos o métodos de *interpretación* de las Escrituras, cada uno de los cuales sustentó su trabajo, en diversos círculos, como *revelado*: como simple puesta por escrito de una *manera correcta* de leer la Ley Escrita (de una *manera correcta* de leer esa estructura consonántica) que Dios le habría revelado a Moisés en forma de Ley Oral en el Monte Sinaí, y que habría sido transmitida de generación en generación (hasta empezar a ser codificadas a partir del 70 d. C.).<sup>631</sup>

---

<sup>629</sup> (Cf. *El Talmud*, 11)

<sup>630</sup> (*Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, 11) Los subrayados son nuestros.

<sup>631</sup> Así lo afirma César Vidal a propósito del Talmud: «El hecho de que esta obra contenga no la visión teológica de todo el judaísmo del Segundo Templo, sino más bien la de un sector de los fariseos, tuvo, entre otras consecuencias, la necesidad de legitimar como única la transmisión de una visión interpretativa que se retrotraía hasta Moisés y que [...] llegaba hasta la codificación por escrito de la denominada Ley o Torah oral» (*El Talmud*, 11-12); y Gerschom Scholem a propósito de la Cábala: «Muchos cabalistas negaban la existencia de cualquier tipo de desarrollo histórico de la Cábala. La veían como una especie de revelación primordial [...]. Se llegó a aceptar generalmente que la cábala era la parte esotérica de la Ley Oral dada a Moisés en el Sinaí» (*Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, 13).

Ahora bien, puesto que de lo que aquí se trata es de un «cierto judaísmo» (de un judaísmo no estricto ni ortodoxo), lo que se nos revela aquí, ante todo, a propósito de estos métodos o comportamientos de lectura (a propósito de la Cábala y del Talmud), no es otra cosa que la capacidad *inventiva* que los provoca (la capacidad de *trabajo* que los conforma). Pues, en efecto, si no pensamos al interior de la ortodoxia (si no pensamos al interior de aquella idea según la cual hubo una manera correcta de interpretar la Ley Escrita que le fue revelada a Moisés, en forma de Ley Oral, en el Monte Sinaí),<sup>632</sup> de aquí no se deriva otra cosa, tal y como lo afirma Gerschom Scholem, que la *puesta en evidencia* de las «fuerzas creativas» que originaron la Cábala (luego del Segundo Templo);<sup>633</sup> «fuerzas creativas» semejantes a aquellos «dotes de invención» (a los que ya nos referimos) que Emmanuel Levinas señala como origen del Talmud,<sup>634</sup> y cuya relación con esta obra debemos poner al descubierto.

En efecto, si esta obra se relaciona con el Talmud a través de múltiples *alusiones* al modo escritural del *diálogo* (y al *rabino* como figura fundamental de este modo interpretativo), su relación con la Cábala debe poder subrayarse (marcando lo que la diferencia de su relación con el Talmud) mostrando cómo actuarían en ella dichas «fuerzas creativas» cabalísticas; «fuerzas» que Edmond Jabès parece privilegiar sobre los «dotes de invención» del Talmud:

---

<sup>632</sup> Así lo hace César Vidal al estudiar el Talmud: «El hecho de que esta obra contenga no la visión teológica de todo el judaísmo del Segundo Templo, sino más bien la de un sector de los fariseos, tuvo, entre otras consecuencias, la necesidad de legitimar como única la transmisión de una visión interpretativa que se retrotraía hasta Moisés y que, supuestamente, llegaba hasta la codificación por escrito de la denominada Ley o Torah oral. En términos históricos –otra cuestión es desde la perspectiva dogmática del judaísmo– sabemos que tal cadena de transmisión no existió» (*El Talmud*, 11-12); y Gerschom Scholem al estudiar la Cábala: «Muchos cabalistas negaban la existencia de cualquier tipo de desarrollo histórico de la Cábala. La veían como una especie de revelación primordial [...]. Se llegó a aceptar generalmente que la cábala era la parte esotérica de la Ley Oral dada a Moisés en el Sinaí. Varias de las genealogías de la tradición que aparecen en la literatura cabalística, que tenían como finalidad apoyar la idea de la continuidad de la tradición secreta, son en sí mismas defectuosas y mal concebidas, desprovistas de todo valor histórico» (*Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, 13).

<sup>633</sup> (Cf. *Ibid.*, 14)

<sup>634</sup> (Cf. *De lo Sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, 10)

–Creo haber recobrado cierta tradición en la medida en que me sumergí ampliamente en la Cábala y el Talmud. También he leído mucho en torno a estos libros pues son, evidentemente, obras que no se pueden, de entrada, abordar solo. Además he leído, traducidos naturalmente, a la mayor parte de los maestros espirituales judíos.

Al no ser ni místico ni agnóstico, evidentemente, no ha sido la letra de estos textos la que me ha marcado sino el modelo de pensamiento, su espíritu profundo, la lógica tan particular y *la invención* –pienso aquí en la Cábala. Estas lecturas coincidían totalmente con mis inquietudes de escritor. Parecían no solo excitar mi propia interrogación sino prolongarla en un pasado inmemorial.<sup>635</sup>

En efecto, lo que ahora debemos hacer es observar cómo dicha *lógica de invención* actúa en la Cábala (cómo la Cábala muestra sus «fuerzas creativas»), para poder señalar, en un momento posterior, la manera como dicha *lógica* (y dichas «fuerzas creativas»), se muestra (se muestran) en el ciclo de la obra que aquí estudiamos. Para ello debemos tener en cuenta, más detalladamente, lo que caracteriza la interpretación cabalística (de la Torá) y lo que nos permite diferenciarla, radicalmente, de la interpretación rabínica (de la misma) tal y como podemos encontrarla en el Talmud.

Así, pues, lo primero que debemos tener en cuenta es que la Cábala es, ante todo, una *tradición* (tradición que, como tal, atraviesa y está presente en *diversos libros*),<sup>636</sup> mientras que el Talmud es, ante todo (y por muy voluminoso que pueda ser), un *único libro*,<sup>637</sup> diferencia ésta que, por banal que pueda parecer, nos permite pensar ya, de hecho, un punto esencial de esta obra: aquel carácter por el cual, así como ella demuestra relacionarse con el Talmud (con un libro que contiene *multiplicidad de autores*) para escapar de la *unidad de autor* (del *libro absoluto*), del mismo modo parece relacionarse con la Cábala (con una

---

<sup>635</sup> (*Del desierto al libro*, 72) Los subrayados son nuestros.

<sup>636</sup> (Cf. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, 17-112)

<sup>637</sup> (Cf. *El Talmud*, 9)

tradicción que comprende «más de 1500 años» y que, por tanto, abarca *cientos de autores y libros distintos*)<sup>638</sup> para romper con la unidad y el absolutismo del *libro único* (de la que aún sería víctima, desde la *pluralidad esencial* que aquí requerimos, el Talmud). En efecto, de este modo podemos interpretar las razones por las cuales, para ser fiel a esa *pluralidad* (y alejarse de cualquier rasgo de *unidad* o *absolutismo*) esta obra parece requerir no sólo la multiplicidad de autores sino, también, la multiplicidad de libros;<sup>639</sup> cosa que confirma en esta radical sentencia (que trata la necesidad de abandonar toda *unidad* y todo *absolutismo*): «Te doy a leer el libro que está dentro del libro y la palabra que está dentro de la palabra. Sabrás entonces que una vez escritos, no hay libro que no sea *libros*, ni palabra que no sea *palabras*».<sup>640</sup>

Ahora bien, aparte de estas consideraciones (hasta cierto punto sólo formales), otro tipo de rasgos diferencian los modos interpretativos (de aproximarse a la Torá) empleados por la *tradicción* de la Cábala de los empleados en el *libro sagrado* del Talmud: aquello que puede definirse como las preocupaciones estrictamente legales de éste,<sup>641</sup> claramente distintas de

---

<sup>638</sup> (Cf. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, 15)

<sup>639</sup> La observación no sólo es válida para la obvia división en volúmenes de cada una de las partes del ciclo (así los siete volúmenes de *El Libro de las Preguntas*, y los tres de *El Libro de las Semejanzas*), sino, sobre todo, para las divisiones internas de cada uno de estos volúmenes (divisiones que *insisten* en nombrar como *libros* algunos de sus apartados). De este modo podemos encontrar, por ejemplo, en el primer volumen de *El Libro de las Preguntas*, los apartados «El libro del ausente» y «El Libro del viviente», en el cuarto volumen el apartado «El libro», en el quinto volumen varios apartados titulados «El traslibro», uno titulado «El libro que hay en el libro» y otro «El libro», y en el sexto tres titulados «El antelibro» y uno titulado «El libro»; y en el primer volumen de *El Libro de las Semejanzas* uno titulado «El... de... o el libro ausente» y otro «Libro de Él», en el segundo los apartados «El libro o los cuatro tiempos de un nacimiento», «El libro extraviado» y «Libro o viento del desierto», y en el tercero «El libro del muerto» y «El libro de la narración oculta» (Cf. *Anexo II*).

<sup>640</sup> (*Del desierto al libro*, 123)

<sup>641</sup> Recordemos que el Talmud es, ante todo, un libro tanto «jurídico» como «religioso» (Cf. *El Talmud*, 23), pues su propósito no es otro que el de «establecer legalmente las relaciones entre el hombre y su Creador, entre el hombre y su comunidad, entre el hombre y su prójimo, y en los deberes consigo mismo, como judío» (*Fuentes judías. Leyendas del Talmud y del Midrash*, 13).

las preocupaciones esotéricas de aquélla.<sup>642</sup> En efecto, la Cábala no se preocupó tanto por el *marco legal* en el que (según la interpretación *halájica* de la Torá) podía moverse el pueblo judío, como por lo que la Torá podía revelar, mediante símbolos que había que descifrar, del misterio de la creación y del *poder divino*;<sup>643</sup> razón por la cual, antes que como el sostén de la *presencia* (o la expresión) de un *sentido*, la Torá se entendía como la revelación de la potencia creadora misma de ese *poder divino*:

Hablando estrictamente, la Torah no significa tanto algo específico, aunque de hecho significa muchas cosas distintas en muchos planos distintos, puesto que recoge todo un universo óntico. Dios se revela a sí mismo en ella como Él es más que como un medio de comunicación en el sentido humano limitado. Ese significado limitado, humano, de la Torah es sólo su aspecto más externo. La verdadera esencia de la Torah, en cambio, se define en la cábala de acuerdo con tres principios básicos: la Torah es el nombre místico de Dios completo; la Torah es un organismo vivo; y la palabra divina tiene infinitos sentidos y ninguna palabra humana finita puede agotarlos nunca.<sup>644</sup>

Y, en efecto, es con estos principios (y, más exactamente, con el primero y el tercero) con los que juega (a los que *alude*) el ciclo de la obra que estudiamos. De este modo, siguiendo el primer principio (de acuerdo al cual el verdadero orden de la Torá –un orden mágico–

---

<sup>642</sup> «Desde el comienzo de su desarrollo, la cábala adoptó un carácter esotérico muy afín al espíritu de la Gnosis, que no se limitaba a ser una instrucción sobre la vía mística, sino que incluía también ideas sobre cosmología, angelología y magia» (*Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, 13).

<sup>643</sup> «La base principal de la actitud cabalística respecto a la Torah es [...] la creencia cabalística fundamental en la correspondencia entre creación y revelación. [...] el proceso de creación puede simbolizarse como palabra de Dios, como el desarrollo de los fundamentos de la palabra divina, y como tal no es esencialmente distinta de los procesos divinos que se recogen en la Torah, cuyo interior revela las mismas leyes supremas que determinan la jerarquía de la creación. En esencia, la Torah contiene en forma concentrada todo lo que se permitiría desarrollarse de manera más expansiva en la propia creación» (*Ibid.*, 206).

<sup>644</sup> (*Ibidem.*)

habría sido alterado al corporeizarse sus letras,<sup>645</sup> pero de acuerdo al cual, al recibir la Torá, «Moisés recibió otra forma de leerla compuesta de nombres santos que poseían significado mágico», nombres cuya reunión compone «el gran Nombre del propio Dios» que no es otra cosa que el tejido alrededor de su «Nombre inefable», alrededor del «alma de sus letras», de sus consonantes),<sup>646</sup> podemos encontrar en esta obra, como lo indicábamos en nuestra introducción, dos apartados dedicados a esta reflexión,<sup>647</sup> y multiplicidad de *alusiones* a ella a lo largo de todo el ciclo (sobre todo en *El Libro de las Semejanzas*).<sup>648</sup> Así, por ejemplo:

«El impronunciable nombre de Dios, decía, en otra parte, ¿no es también el nombre borrado de lo impensado, contra el que todo pensamiento choca y se quiebra?». <sup>649</sup>

Ahora bien, a pesar de que esta reflexión dependa del carácter consonántico de la lengua hebrea (carácter que esta obra acepta como *ajeno*),<sup>650</sup> ella emprende, desde su propia lengua (el francés), algunas combinaciones de letras (□o□mat ha-□eruf),<sup>651</sup> y ello no sólo desde el título de tres de los volúmenes de *El Libro de las Preguntas* (combinaciones de letras de un mismo nombre hebreo: Yael, Elya, Aely), sino, además, de manera cuantiosa (y en diversas

---

<sup>645</sup> Edmond Jabès *alude* a esto no sólo cuando afirma que «el orden del Libro divino es defectuoso» (*El Libro de las Semejanzas*, 140), sino, además, cuando afirma (a propósito del trabajo del escritor) que: «Todo sucede como si para él se tratase de reescribir indefinidamente un libro olvidado en su orden inicial» (*Del desierto al libro*, 120).

<sup>646</sup> (Cf. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, 207-208)

<sup>647</sup> (Cf. «Quinto acercamiento al libro (Y.H.W.H. o el nombre impronunciable)» en *El Libro de las Preguntas*; y «El sobrenombre» en *El Libro de las Semejanzas*)

<sup>648</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 41, 61, 94-95, 111, 302, 303, 349, 389, 410; *El Libro de las Semejanzas*, 33, 52, 54, 60, 74, 79, 82-83, 85, 98, 111-114, 126, 139, 140, 146)

<sup>649</sup> (*Ibid.*, 74)

<sup>650</sup> (Cf. *Del desierto al libro*, 72, 108).

<sup>651</sup> (Cf. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, 13)

palabras) a lo largo de todo el ciclo (con especial énfasis en el último volumen de *El Libro de las Preguntas*),<sup>652</sup> e incluso algunas veces mediante gráficos.<sup>653</sup> Así, por ejemplo:

Debo hacerme a esta situación.

Nadie en pro –también *o* está donde la preposición, igual que en el nombre. ¿En pro o en contra de dónde?, ¿pero dónde?; nadie, decía yo en torno mío que me facilite la letra. En *en torno a* [autour] –el *horno* [four] crematorio disfraza acá su inicial–, también hallamos *o*. Nadie me defenderá ese día.<sup>654</sup>

Además de juegos con esta reflexión, *alusiones* al tercer principio señalado por Gerschom Scholem (principio de acuerdo al cual la palabra divina tiene infinitos sentidos)<sup>655</sup> pueden encontrarse cada vez que se habla en esta obra de la *soledad esencial* del judío (pues, dado que el despliegue de esta «Letra»-«Judío» se ha fundado sobre el abandono de *toda* repetición y *todo* absolutismo, ¿cómo podría un hermano pretender imponerle su propia experiencia del texto –su propio sentido de éste– a otro?),<sup>656</sup> así, por ejemplo:

¿Cómo asociarte  
a mi aventura

---

<sup>652</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 783, 787, 788, 791, 801, 802, 809, 813, 817, 832, 833, 837, 846, 848, 851, 856, 861, 869, 882, 887, 893; *El Libro de las Semejanzas*, 31, 32, 33, 72; *Del desierto al libro*, 122)

<sup>653</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 819, 835, 840, 853, 857)

<sup>654</sup> (*Ibid.*, 809)

<sup>655</sup> «Las cuatro categorías convencionales por las que se decía que la Torah podía interpretarse, la literal (*pěšat*), la alegórica (*remez*), la hermenéutica u homilética (*děraš*) y la mística (*sod*), servían sólo de marco general para una multiplicidad de lecturas concretas, tesis que a partir del siglo XVI se expresaba en la creencia difundida de que el número de posibles lecturas de la Torah era el mismo de los 600.000 israelitas que estaban presentes junto al Monte Sinaí, en otras palabras, que cada judío se acercaba a la Torah por un camino que sólo él podía seguir» (Cf. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, 209).

<sup>656</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 57, 89, 90-91, 137, 211, 225, 339, 354, 359, 400, 414; *El Libro de las Semejanzas*, 105, 138, 141)

si es confesión de mi soledad  
y del camino?<sup>657</sup>

Ahora bien, otra relación del ciclo de la obra de Edmond Jabès que aquí estudiamos con esta tradición puede encontrarse en la *alusión* a aquella creencia cabalística «según la cual antes de la creación del mundo toda la Torá estaba escrita con fuego negro sobre fuego blanco»;<sup>658</sup> creencia de la cual se desprende esa otra de acuerdo a la cual «en realidad el fuego blanco incluía el verdadero texto de la Torah, mientras que el texto que aparecía en fuego negro era sólo la Ley Oral mística. De ahí se sigue que la verdadera Ley Escrita se hizo por completo invisible a la percepción humana y en la actualidad está oculta en el pergamino blanco del rollo de la Torah, cuyas letras negras no son sino un comentario de ese texto no visible»;<sup>659</sup> «texto no visible» o espacio blanco (que es el que en verdad debe ser leído) al que se refiere esta obra no sólo en los títulos de varios de sus apartados,<sup>660</sup> sino, además, varias veces a lo largo del ciclo que estudiamos.<sup>661</sup> Así, por ejemplo, cuando Yukel empieza a hablar de la impresionante lectura que Leje Mayor logró efectuar:

Y Yukel dijo:

Les hablaré de Leje Mayor que alcanzó a rasguñar el espacio blanco.<sup>662</sup>

Una *cita* referida a la creencia cabalística en la Torá (primordial) como «fuego negro sobre fuego blanco» puede encontrarse, además, en la «Carta a Jacques Derrida»; «Carta» en la que, al entablar un *diálogo* sobre la «deconstrucción», Jabès se permite interpretarla

---

<sup>657</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 57)

<sup>658</sup> (*Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, 211).

<sup>659</sup> (*Ibidem.*)

<sup>660</sup> Así el apartado «El espacio blanco» (en el segundo volumen de *El Libro de las Preguntas*), tres apartados titulados «De la blancura» (en el segundo volumen de *El Libro de las Semejanzas*) y uno titulado «De la distracción De la blancura» (en el tercer volumen de *El Libro de las Semejanzas*) (Cf. *Anexo II*).

<sup>661</sup> (Cf. *El Libro de las Preguntas*, 57, 99, 127, 157-158, 210, 225, 238, 366, 378, 394; *El Libro de las Semejanzas*, 20, 54, 95, 128, 131, 149, 150)

<sup>662</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 238)

(de manera cabalística) como «fuego» que nos permite percibir el camino de la *escritura* (y tengamos en cuenta que, para hacer evidente su no pertenencia estricta a la tradición de la Cábala, Jabès subraya que está apartando la *cita* que hace de ella «de su sentido místico originario»):

Pensando en usted, en sus enfoques cuestionantes y cuestionados del libro, en sus caminos que no son más que el mismo camino, aunque marcado por idas y venidas significativas, como si tan sólo se pudiera avanzar aceptando previamente volver a su punto de partida que pretende ser el punto de todas las partidas y planteándome, al mismo tiempo, la siguiente pregunta candente: ¿Qué es el libro? – encuentro, ofrecida a las preguntas más pertinentes y acuciantes, esta respuesta propuesta por un rabino cabalista – que sabía, se lo puedo asegurar, más de lo que se imagina acerca de lo que hoy llamamos escritura, o que quizás no supiera nada, preocupado sobre todo de simbolismo, pero, ¿qué importancia puede tener? – y que, *apartado de su sentido místico originario* someto literalmente a su reflexión; el Libro sería lo «grabado con lo negro del fuego sobre lo blanco del fuego.» Fuego negro sobre fuego blanco. Consumación sin fin del sagrado pergamino, del pliego profano consagrados a los signos, como si lo que estuviera confirmado –co-firmado– escrito, no fuera más que el juego perpetuo de las llamas, fuegos de fuegos, «fuegos de palabras», decía usted hace poco en una entrevista reciente. Confianza en lo que muere purificado para renacer del deseo de una muerte purificadora gracias a la cual el vocablo añade a su legibilidad, la legibilidad de un tiempo elevado a la lectura «diferida» de la que ya no ignoramos que es lectura de toda lectura; tiempo por siempre preservado en el tiempo abolido.

¿Acaso todo le sucedería al escritor en un antelibro del cual no vería el final, del cual el libro sería el final? Pero no sucede nada que no haya sucedido ya. El libro está en el umbral. Es lo que nos confirma también el proyecto que usted ama, el trayecto que toma y que podrían parecernos, por

su ambición, paradójicos porque consisten, para usted, en minar el camino y, simultáneamente, en alargarlo como si sólo pudiera existir dentro y gracias a sus alargamientos sucesivos.

Su «deconstrucción» no sería aquí más que la propagación de innumerables hogueras a cuya extensión contribuyen sus filósofos, sus pensadores, sus escritores favoritos devueltos a sus escritos. «Valéry nos recuerda que la filosofía se escribe.» Platón, para quien la escritura es, al mismo tiempo, «medicina» y «veneno», «remedio-veneno», la considera sospechosa, pero dicha sospecha se escribe.<sup>663</sup>

Por último podemos señalar que, así como algunos de los rabinos de esta obra esconden en sus nombres referencias puntuales a títulos, prácticas o figuras del judaísmo rabínico (en lo que toca al Talmud) como lo hacen, por ejemplo, Reb Midrasch, Reb Idrash, Reb Imrash, Reb Gaon, Reb Abbani o Reb Abbadie (como lo señalamos en su momento), los nombres de algunos rabinos parecen esconder, también, referencias puntuales a figuras relacionadas con la tradición cabalística. De este modo podemos leer, por ejemplo, en el nombre de Reb Chemtob,<sup>664</sup> una posible referencia a Šem □o□ ben Šem □o□, autor del *Sefer ha-’ěmunot* (c. 1400);<sup>665</sup> o, en el nombre de Reb Gabay,<sup>666</sup> una posible referencia a Meir ben Gabbay, autor de la *’Ā□odat ha-qodeš* (1567).<sup>667</sup> Para ahondar sobre la relación de esta obra con la Cábala remitimos al estudio de Matthew Del Nevo.<sup>668</sup>

---

<sup>663</sup> (*El Libro de los Márgenes I*, 44-45) Los subrayados son nuestros.

<sup>664</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 102)

<sup>665</sup> (Cf. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, 13)

<sup>666</sup> (*El Libro de las Preguntas*, 292)

<sup>667</sup> (Cf. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, 13)

<sup>668</sup> (Cf. «Edmond Jabès and Kabbalism after God»)

## ANEXO VI<sup>669</sup>



---

<sup>669</sup> Fotografia tomada de [http://4.bp.blogspot.com/\\_ybNUB8i5Mzw/Rg2FOPkM74I/AAAAAAAAABEA/N2ThL1VnPu4/s400/Magritte.jpg](http://4.bp.blogspot.com/_ybNUB8i5Mzw/Rg2FOPkM74I/AAAAAAAAABEA/N2ThL1VnPu4/s400/Magritte.jpg)

## BIBLIOGRAFÍA

### BIBLIOGRAFÍA DEL AUTOR EN FRANCÉS

JABÈS, Edmond. *Le Livre des Questions*. París: Gallimard, 1963.

— —. *Le Livre des Marges I. Ca suit son cours*. París: Fata Morgana, 1975.

— —. *Le Livre des Ressemblances*. París: Gallimard, 1991.

### BIBLIOGRAFÍA DEL AUTOR EN ESPAÑOL

JABÈS, Edmond. *El Libro de las Preguntas (vol. I)*. Madrid: Siruela, 1990. Versión de José Martín Arancibia y Julia Escobar.

— —. *El Libro de las Preguntas (vol. II)*. Madrid: Siruela, 1991. Versión de José Martín Arancibia.

— —. «El infierno de Dante», en *Nombres*, no. 3, año 3 (sin lugar: septiembre 1993). No se refiere el traductor.

— —. «Eso tuvo lugar», en *Revista Prometeo*, no. 42 (Medellín: 1996). Versión de Carlos Vásquez.

— —. [Selección bilingüe], en *Poesía francesa contemporánea 1940-1997* Buenos Aires: Libros de Tierra Firme, 1997. Versiones y notas de Jorge Fonderbrider.

— —. «Lo que me pertenece», en *Revista Escogieron treinta poetas* (Bogotá: 1998). Versión de Nelly Figueroa y Antonio Cusas Aragón.

— —. «Relato», en *DesHora. Revista de poesía*, no. 3 (Medellín: abril 1999). Versión de Carlos Vásquez.

— —. «Fragmentos», en *Cuaderno de versiones*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2000. Versión de José Ángel Valente.

— —. *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*. Madrid: Trotta, 2000. Versión de Ana Carrazón Atienza y Carmen Dominique Sánchez.

— —. *El Libro de las Semejanzas*. Madrid: Alfaguara, 2001. Versión de Saúl Yurkievich.

- —. [Selección bilingüe], en *País secreto*, no. 2 (Quito: octubre 2001). Versiones de Norman González y Cristina Burreo.
- —. *El Libro de la Hospitalidad*. México: Aldus, 2002. Versión de François Roy.
- —. *El Libro de los Márgenes I. Eso sigue su curso*. Madrid: Arena Libros, 2004. Versión de David Villanueva.
- —. *El Libro de las Preguntas*. Madrid: Siruela, 2006. Versión de José Martín Arancibia y Julia Escobar.
- —. *El Libro de los Márgenes III (borrador). Construir en el día a día*. Madrid: Arena Libros, 2006. Versión de Begoña Díaz Zearsolo.
- —. *El Libro de los Límites I. El pequeño libro de la subversión fuera de sospecha*. Madrid: Trotta, 2008. Versión de Sarah Martín.
- —. «La memoria y la mano», en *El paseante*, no. 17 (sin lugar ni fecha). No se refiere el traductor.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA SOBRE EL AUTOR

- AUSTER, Paul. «El libro de los muertos», en *Pista de despegue*. Madrid: Anagrama, 1998.
- BLANCHOT, Maurice. «La interrupción», en *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila, 1970.
- —. «Rastros», en *La amistad*. Madrid: Trotta, 2007.
- BLOCK DE BEHAR, Lisa. «Edmond Jabès: una poética del vacío», recuperado el 16 de enero de 2007 en <http://www.liccom.edu.uy/docencia/lisa/articulos/jabes.htm>
- CACCIARI, Massimo. «Edmond Jabès en el judaísmo contemporáneo: una huella», en *Confines*, no. 2, año 1 (noviembre 1995).
- COHEN, Marcel. «Prólogo», en *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*. Madrid: Trotta, 2000.
- DEL NEVO, Matthew. «Edmond Jabès and Kabbalism after God», en *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 65, no. 2 (verano 1997).

DERRIDA, Jacques. «Edmond Jabès y la cuestión del libro», en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

— —. «Elipsis», en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

— —. «Carta a Didier Cahen», en *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia: Pre-textos, 2005.

FONDERBRIDER, Jorge. «Edmond Jabès», en *Poesía francesa contemporánea 1940-1997*. Buenos Aires: Libros de Tierra Firme, 1997.

GUGLIELMI, Joseph. «Edmond Jabès et la question du livre», en *SubStance (Contemporary French Poetry)*, vol. 2, no. 5/6, (diciembre 1972).

JARAUTA, Francisco. «Jabès: la ausencia del libro», en *El libro de las preguntas*. Madrid: Siruela, 2006.

MARTÍN, Sarah. «Presentación», en *El Libro de los Límites I. El pequeño libro de la subversión fuera de sospecha*. Madrid: Trotta, 2008.

PADRÓN ESTARRIOL, Carlos. «Presentación», en *Del desierto al libro. Entrevista con Marcel Cohen*. Madrid: Trotta, 2000.

PETIT DEMANGE, Guy. «Le Livre des Ressemblances», en *Etudes* (noviembre 1976).

VALENTE, José Ángel. «La memoria del fuego», en *Variaciones sobre el pájaro y la red: precedido de la piedra y el centro*. Barcelona: Tusquets, 2000.

— —. «Jabès o la inminencia», en *La experiencia abisal*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2004.

— —. «Edmond Jabès: judaísmo e incertidumbre», en *La experiencia abisal*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2004.

— —. «Sobre la unidad de la palabra escindida», en *La experiencia abisal*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2004.

VITIELLO, Vincenzo. «Desierto, *ethos*, abandono: Contribución a una topología de lo religioso», en *La religión*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1997.

WEISS, Jason. «Una entrevista con Edmond Jabès», en *Revista Atlántica*, no. 4 (1996).

## BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

- AAVV. *Teoría de conjunto*. Barcelona: Seix Barral, 1971.
- —. *El proceso de la escritura*. Buenos Aires: Caldén, 1974.
- —. *Para una crítica del fetichismo literario*. Madrid: Akal, 1975.
- —. *Literatura, política y cambio*. Buenos Aires: Caldén, 1976.
- —. *Travesía de los signos*. Buenos Aires: La Aurora, 1985.
- —. *La lingüística de la escritura*. Madrid: Visor, 1989.
- —. *La religión*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1997.
- —. *Maurice Blanchot: la escritura del silencio*. Barcelona: Anthropos, 2001.
- ANTELME, Robert. *La especie humana*. Madrid: Arena Libros, 2001.
- ARTAUD, Antonin. *El Pesa-nervios*. Madrid: Visor, 1992.
- ASSENSI PÉREZ, Manuel. *Los años salvajes de la teoría: Ph. Sollers, Tel Quel y la génesis del pensamiento post-estructural francés*. Valencia: Tirant lo blanc, 2006.
- BARTHES, Roland. *El grado cero de la escritura seguido de Nuevos ensayos críticos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- —. *El placer del texto y Lección inaugural*. México: Siglo XXI, 1986.
- —. *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1987.
- —. *Crítica y verdad*. México: Siglo XXI, 1989.
- —. *Ensayos críticos*. Buenos Aires: Seix Barral, 2003.
- —. *La preparación de la novela*. México: Siglo XXI, 2005.
- BATAILLE, Georges. *Obras escogidas*. Barcelona: Barral, 1974.
- —. *Teoría de la Religión*. Madrid: Taurus, 1981.
- —. *La experiencia interior*. Madrid: Taurus, 1981.
- —. *La literatura como lujo*. Madrid: Versal, 1993.
- —. *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós, 1996.
- —. *Poemas*. Valencia: Pre-textos, 1997.
- —. *Lo imposible*. Madrid: Arena Libros, 2001.
- —. *La conjuración sagrada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003.
- —. *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008

- BÉGUIN, Albert. «El encuentro con los libros», en *Creación y destino I*. México: F.C.E., 1987.
- BEUCHOT, Mauricio. *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México: F.C.E., 2004.
- —. *Historia de la filosofía del lenguaje*. México: F.C.E., 2005.
- BLANCHOT, Maurice. *Sade y Lautréamont*. Buenos Aires: Ediciones del Mediodía, 1967.
- —. *El espacio literario*. Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1969.
- —. «La ausencia de libro», en *La ausencia del libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria*. Buenos Aires: Caldén, 1973.
- —. *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila, 1974.
- —. *La risa de los dioses*. Madrid: Taurus, 1976.
- —. *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Ávila, 1990.
- —. *El instante de mi muerte. La locura de la luz*. Madrid: Tecnos, 2004.
- —. *El libro por venir*. Madrid: Trotta, 2005.
- —. *La amistad*. Madrid: Trotta, 2007.
- BLOOM, Harold. *La cábala y la crítica*. Caracas: Monte Ávila, 1979.
- BÜRGER, Peter. *Teoría de la vanguardia*. Barcelona: Península, 1987.
- CELAN, Paul. *Obras completas*. Madrid: Trotta, 1999.
- CHAR, René. *Antología*. Buenos Aires: Ediciones del Mediodía, 1968.
- —. «Aromas cazadores», en *ECO*, no. 176 (junio 1975).
- —. *El desnudo perdido*. Madrid: Hiperión, 1995.
- —. *Indagación de la base y de la cima*. Madrid: Árdora, 1999.
- —. *Poesía esencial*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2005.
- COHN-SHERBOK, Dan. *Judaísmo*. Madrid: Akal, 2001.
- CURTIUS, Ernst Robert. «El libro como símbolo», en *Literatura europea y edad media latina I*. México: F.C.E., 1975.
- DELEUZE, Gilles. «¿En qué se reconoce el estructuralismo?», en CHATELET, François. *Historia de la filosofía: ideas y doctrinas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1976.
- —. *Conversaciones (1972-1990)*. Valencia: Pre-textos, 1996.

- DE PERETTI, Cristina. «Deconstrucción», en AAVV. *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.
- —. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 1975.
- —. *Posiciones*. Valencia: Pre-textos, 1977.
- —. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- —. «El libro por venir. Introducción a una discusión que tuvo lugar en la Biblioteca Nacional de Francia con Roger Chartier y Bernard Stiegler el 20 de marzo de 1997», recuperado el 16 de enero de 2007 en [http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/libro\\_por\\_venir.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/libro_por_venir.htm)
- —. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998.
- —. *Las muertes de Roland Barthes*. México: Taurus, 1999.
- DESNOS, Robert. *A la misteriosa. Las tinieblas*. Madrid: Hiperión, 1996.
- DOSSE, François. *Historia del estructuralismo. Tomo I: el campo del signo, 1945-1966*. Madrid: Akal, 2004.
- DUCROT, Oswald y Tzvetan Todorov. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. México: Siglo XXI, 1981.
- DUQUE, Félix. *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*. Madrid: Akal, 1997.
- EAGLETON, Terry. *Una introducción a la teoría literaria*. Bogotá: F.C.E., 1998.
- FOUCAULT, Michel. «Theatrum Philosophicum», en AAVV. *Theatrum Philosophicum. Repetición y diferencia*. Barcelona: Anagrama, 1981.
- —. *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Paidós, 1996.
- —. *Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Paidós, 1999.
- —. «Cómo nace un libro experiencia», en *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La Marca, 2003.
- FFRENCH, Patrick. *The Time of Theory. A History of Tel Quel (1960-1983)*. New York: Clarendon, 1995.
- GASQUET, Axel. «La heredad del silencio», en *Quimera*, no. 162 (octubre 1997).

- GENETTE, Gerard. *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus, 1989.
- GONZALEZ, Javier. *El cuerpo y la letra. La cosmología poética de Octavio Paz*. Madrid: F.C.E., 1990.
- HALKIN, Simon. *Literatura hebrea moderna*. México: F.C.E., 1981.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. Madrid: Alianza, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. Barcelona: Serbal, 1987.
- —. «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- —. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.
- —. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza, 2005.
- —. «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2006.
- KRISTEVA, Julia. «La productividad llamada texto», en *Comunicaciones 11. Lo verosímil*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970.
- —. «Ideología del discurso sobre la literatura», en *Comunicación 18. Literatura e ideologías*. Madrid: Alberto Corazón, 1972.
- —. *Semiótica I*. Madrid: Fundamentos, 1981.
- LAUTRÉAMONT, Conde de. *Obras completas: los Cantos de Maldoror, Poesías, Cartas*. Buenos Aires: Boa, 1964.
- LEVINAS, Emmanuel. *Cuatro lecturas talmúdicas*. Barcelona: Riopiedras, 1997.
- —. *De lo Sagrado a los Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Barcelona: Riopiedras, 1997.
- —. *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*. Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- LEYTE, Arturo. *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2005.
- LOPERA MOLANO, Ángela María. *El imaginador: literatura y video en la novela El Don de Juan de Rodrigo Parra Sandoval*. Tesis (Profesional en Estudios Literarios).

Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Sociales. Carrera de Estudios Literarios. Bogotá: 2007.

MALLARMÉ, Stéphane. *Divagaciones. Seguido de Prosa diversa/Correspondencia. Stéphane Mallarmé en castellano III*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

— —. *Fragmentos sobre el libro*. Valencia: La Caixa, 2002.

MASCOLO, Dionys. *En torno a un esfuerzo de memoria*. Madrid: Arena Libros, 2005.

MÉNARD, René. «Poesía y nueva alianza: René Char», en CHAR, René. *Antología*. Buenos Aires: Ediciones del Mediodía, 1968.

MICHAUX, Henri. *Adversidades, exorcismos*. Madrid: Cátedra, 1988.

MILLER, J. Hillis. «El crítico como anfitrión», en *Teoría literaria y deconstrucción*. Madrid: Arco/Libros, 1990.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensayos*. Madrid: Cátedra, 1985.

MOSHÉ, Shifra Bat. *Fuentes judías. Leyendas del Talmud y del Midrash*. Jerusalem: O. S. M., 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. *Poemas*. Madrid: Hiperión, 1998.

OLARTE ÁVILA, Camilo Andrés. *Paul Celan: meridiano de resistencia*. Tesis (Profesional en Estudios Literarios). Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Sociales. Carrera de Estudios Literarios. Bogotá: 2006.

PÉREZ LOZANO, Sonia Patricia. *Libro de experiencias-experimentos (que han sido divididas en dos). Método experimental para experimentar experimentalmente*. Tesis (Maestra en Artes Visuales). Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Artes. Carrera de Artes Visuales. Bogotá: 2009.

PLATÓN. *Protágoras. Gorgias*. Madrid: Planeta DeAgostini, 1998.

PLEYNET, Marcelin. *Lautréamont*. Valencia: Pre-textos, 1977.

RATTEY, Beatrice K. *Los hebreos*. México: F.C.E., 2005.

REALE, Giovanni. *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona: Herder, 2003.

RIECHMANN, Jorge. *Canciones allende lo humano*. Madrid: Hiperión, 1998.

RIMBAUD, Arthur. *Iluminaciones y otros poemas*. Buenos Aires: Assandri, 1960.

ROBERT, Marthe. *Lo viejo y lo nuevo: de Don Quijote a Franz Kafka*. Caracas: Monte Ávila, 1993.

- ROUBAUD, Jacques. *Cuarenta poemas*. Madrid: Hiperión, 1998.
- SCHOLEM, Gerschom. *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*. Barcelona: Riopiedras, 1994.
- SHANI, Anat y Abraham Shani. *Nuevo diccionario español-hebreo hebreo-español*. Jerusalén: Zack, 1991.
- SIMON, John K. *La moderna crítica literaria francesa. De Proust y Valéry al estructuralismo*. México: F.C.E., 1984.
- SOLLERS, Philippe. «Un paso sobre la luna», en *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.
- —. *La escritura y la experiencia de los límites*. Caracas: Monte Ávila, 1992.
- —. *Sade*. Madrid: Páginas de espuma, 2007.
- STEINER, Jean-François. *Treblinka*. Barcelona: Círculo de lectores, 1969.
- TIZIO, Hebe. «La interpretación de la interpretación», en *Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis*, no. 42 (primavera 1995).
- TODOROV, Tzvetan. *Crítica de la crítica*. Caracas: Monte Ávila, 1991.
- —. *Los géneros del discurso*. Caracas: Monte Ávila, 1996.
- TRÍAS, Eugenio. *La Dispersión*. Madrid: Taurus, 1971.
- TREBOLLE, Julio. *La experiencia de Israel: profetismo y utopía*. Madrid: Akal, 1996.
- VIDAL, César. *El Talmud*. Madrid: Alianza, 2001.
- WEISSMAN, Moshe (Rabino). *El Midrash dice. El libro de Bereshit -Génesis-*. Buenos Aires: Bnei Sholem, 2004.