

Abraham, el otro¹

Jacques Derrida

“Yo podría, para mí, pensar otro Abraham”.

Esta es una cita. “Yo podría, para mí, pensar otro Abraham”. “Pensar” se puede sustituir por “imaginar” o “concebir”, y traducir un poco diferente esta frase. “*Ich könnte mir einen anderen Abraham denken*”: “Yo podría, para mí, aparte de mí, en cuanto a mí, imaginar, concebir, la ficción de otro Abraham”.

La frase nos viene de una pequeña parábola de Kafka, de dos pequeñas páginas. Ella no lleva por título más que un nombre, *Abraham*², justamente. “*Ich könnte mir einen anderen Abraham denken*” y más adelante: “*Aber ein anderer Abraham*”: “Pero aún otro Abraham”.

Habría pues, quizá, quizá, más de un Abraham. He aquí aquello en lo que se trataría de *pensar* (*denken*). *Quizá*.

Hace algunas semanas, en Nueva York, la ciudad judía más grande del mundo, más poblada de Judíos, como se dice a veces, que Israel misma, Avital Ronell, una amiga y colega americana, ella misma de origen europeo e israelí, llamó mi atención sobre esta apología de Kafka que yo me dispongo a interpretar ahora a mi manera, de otro modo aún, y oblicuamente, elípticamente. Por muy breve que sea, esta ficción pone en escena no solamente otro Abraham (*ein anderen Abraham*), sino más de otro Abraham, al menos dos otros. Como si la multiplicidad serial del “más de uno” viniera a inscribirse en el mismo nombre de Abraham. Ya que después de haber dicho “yo podría, en cuanto a mí, concebir otro Abraham”

¹ Publicado en Cohen, J., y Zagury-Orly, R. (comp.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2003, pp. 11-42.

² Kafka, F., “Abraham”, en *Parábolas y Paradojas*, trad. Beatriz Stilman, Buenos Aires, Editorial Errepar Longseller, 2000.

y después de haber evocado un primer otro, un primer segundo Abraham para decir “no veo el salto” que él habría tenido que hacer para mostrarse listo para obedecer a Dios sobre el Monte Moriah, la palabra “salto” marca bien que Kafka, como se dice en otro lado, había leído bien a Kierkegaard, el narrador agrega: “Pero otro Abraham”. Este otro otro Abraham estaba dispuesto, él, a responder al llamado o a la prueba de la elección, pero no estaba seguro de haber sido, él, llamado. Él, él mismo y no otro. Él no estaba seguro que él había sido él el elegido y no otro. Él tenía miedo de ser ridículo, como alguien que, entendiendo mal, viniera a responder “sí”, “heme aquí”, sin haber sido llamado, sin haber sido designado él mismo, o incluso se precipitara por responder al llamado dirigido a otro, como por ejemplo, un mal alumno que, desde el fondo de la clase, nota Kafka, creyera entender su nombre propio mientras que el maestro hubiera distinguido a otro y hubiera querido solamente honrar o elegir al primero de la clase. Es verdad que el fin de la parábola deja abierta otra posibilidad: el maestro hizo expreso, quizá, el hecho de poner en escena la prueba de la confusión entre los dos nombres o los dos elegidos para castigar al mal alumno.

Dejemos esperar aquí, en exergo, a esos otros Abraham. Yo esbozaré más tarde una de las interpretaciones que más me tienta, pero todo lo que yo arriesgue de ahora en más podrá ser entendido como una respuesta indirecta a esta locura de Kafka, y un post-scriptum a otra lectura que yo propuse en otro lado, en *Dar la muerte*, de la ligadura de Isaac y de más de un Abraham. De los Abraham múltiples y a veces ficticios, de Kierkegaard y de Levinas.

Ahora debo comenzar a exponerme sin resguardarme detrás de estas ficciones.

¿Es esto posible?

Yo no creo, en todo caso, que sea posible o justificable por mí, en mí, discernir hoy entre dos historias a fin de cuentas. Yo digo bien “a fin de cuentas”, dos historias, a fin de cuentas, donde la cuenta analítica sería difícil y quizá interminable.

¿Cuáles historias? ¿Cómo contarlas o rendir cuenta de ellas, o mejor, cómo hacerlas contables? ¿Cómo y con qué derecho distinguir, por ejem-

plo, entre aquello que, desde mi experiencia toca, *por un lado*, a mi “ser judío”, el más íntimo o el más oscuro, el más ilegible (de cualquier manera que se lo entienda y yo complicaría la apuesta de esta expresión “ser judío”, más tarde —no se puede hacer todo a la vez) y aquello que, *por otro lado*, decimos, parece pertenecer, de manera más legible, a mi trabajo, a un trabajo público de buen o mal alumno que no porta necesariamente ni siempre las marcas visibles de mi “ser judío”, que se trata de escritura o de enseñanza, de ética, de derecho o de política, de comportamiento cívico, que se trata de la filosofía o de literatura.

Y, por tanto, durante mucho tiempo esta noche, haré como si estos dos órdenes estuvieran separados, para buscar después, más tarde, aquí o en otro lugar a determinar, al menos a título de hipótesis discutible, la regla de aquello que pasa entre los dos, de aquello que *se* pasa del uno al otro, y de lo que me haría necesario, en suma, responder.

Pues sí, se trataría, entonces, todavía una vez, de responder. Y *sí*, de responder “sí”.

Incluso sin nombrar a Abraham, antes de osar citar a comparecer a la inmensa figura del patriarca considerado a responder a la llamada de su nombre “sí, heme aquí”, “yo estoy aquí”, “estoy dispuesto”, es necesario saber y es la primera enseñanza abrahámica, antes de cualquier otra, que si todo para nosotros comienza por la respuesta, si todo comienza por el “sí” implicado en toda respuesta (“sí, yo respondo”, “sí, heme aquí”, incluso si la respuesta es “no”), entonces en toda respuesta, incluso en la más modesta, en la más cotidiana, permanece el consentimiento dado a cualquier presentación de sí. Incluso si, en el curso de la respuesta, en el contenido determinado de una réplica, yo dijera “no”, mismo si yo declaro, “no, no y no, yo no estoy aquí, yo no vendré, yo me voy, yo me retiro, yo deserto, yo me voy al desierto, yo no soy de los vuestros ni estoy enfrente de ustedes” o “no, yo niego, yo reniego, yo denego, desapruero, etc.”, entonces este “no” habrá dicho “sí”, “sí, estoy aquí para hablarles, me dirijo a ustedes para responder “no”, heme aquí para negar, desaprobado o denegar”.

De esta paradoja y de esta preponderancia del “sí” originario, de esta presencia que hace del “sí” una vigilia innegable, la herencia de un lugar

inextirpable de este “sí” que transita todos los “no” de la tierra y sobrevive a través de todas las modalidades negativas de la desaprobación (¿pero qué quiere decir “desaprobar”?), esta será quizás mi última pregunta), a través de todas las negatividades de la interrogación, de la duda, del escepticismo, de la crítica y, a veces, de una cierta interpretación prematura de la deconstrucción, se puede bien trazar las consecuencias. Yo lo he hecho más de una vez en muchas ocasiones y en muchos lugares. Sin duda habré de reafirmarlo en el curso de estos días.

Se trataría, pues, una vez más, de responder. De responder uno mismo, en su nombre o de su nombre. De responder *a* (¿a quién? A alguien siempre: a algunos, a todos, a todas, a ustedes), de responder *delante*, pues, y de responder *de* (de sus gestos y discursos, de sí, de su nombre, por ejemplo, de su ser judío o no, etc.), en breve, de tomar aquellas responsabilidades que sabemos de entrada que son por esencia desmesuradas. ¿Cómo responder? Y, en principio, ¿cómo responder a estas preguntas, por ejemplo, a aquellas “preguntas” anunciadas, y a mí consignadas, sobre el tópico que Joseph Cohen y Ráphael Zagury-Orly han nombrado tan prudente y audazmente, en plural, las judeidades? Las judeidades que de este modo permanecerían desde el principio en cuestión.

Mucho tiempo y tempranamente he temblado, yo tiemblo todavía delante del título de estas jornadas (¡preguntas dirigidas a mí!, ¡en cuanto a las judeidades!) y jamás el privilegio de un coloquio aparentemente dirigido a mí ha dejado en este punto de intimidarme, inquietarme, desconcertarme e incluso nunca ha dejado de libramme al sentimiento de que un grave malentendido amenazaba hacer olvidar cómo me siento y me sentiré siempre, mal posicionado para hablar en ese lugar, mal posicionado, desplazado, descentrado, muy lejos de aquello que podría parecerse a la cosa misma o al centro de dichas preguntas, de las preguntas múltiples en dirección de las judeidades plurales —las que sobreentiende esta palabra “judeidades” en plural, sobre la cual volveré después. ¿Está bien que a mí en el fondo de la clase me sean destinadas o dirigidas tales preguntas? Se tratan de judeidad o de judaísmo, la insuficiencia, la inadecuación, la falla, las mías, pues, de las que yo no he terminado de hablar, son mucho más graves y, me temo, mucho más significativas que una simple incompetencia, incompe-

tencia e incultura que reconozco también en otros lados al mismo tiempo. Pero deberé explicarme. Sobre todas estas carencias debo al menos responder, justamente, lo debo, se lo debo a ustedes, debo responder y respondiendo a ustedes delante de ustedes todos y todas que están aquí, delante de aquellos y aquellas que me hacen el insigne honor de participar en esta experiencia y de asumir su sentido con coraje y generosidad, allí donde sólo, yo no habría jamás imaginado por mucho la posibilidad. Responder, en verdad, debo en principio a nuestros huéspedes en este lugar, en particular a M. Elalouf y M. Marciano, para darles mi gratitud inquieta, a Joseph Cohen y a Raphael Zagury-Orly que han hecho tanto, consiguiendo vencer mis dudas y mi escepticismo, para brindar a este encuentro todas sus chances, es decir, todos sus riesgos. Y hablaré sin duda más de riesgos que de chances, incluso si no creyera en la posibilidad de disociar a los dos, el riesgo corrido y la oportunidad dada, no quisiera disociarlos más aquí que en ningún otro lado, no más de lo que no se puede disociar, la oportunidad del riesgo, por ejemplo, en una negociación de paz, si al menos queremos verdaderamente la paz. Por ejemplo, en Israel y en Palestina.

Ahora bien, es sobre una disociación que yo querría comenzar a decir unas palabras. Estas disociaciones en las que pienso, no son necesariamente amenazas al lazo social o comunitario porque una cierta ruptura, una cierta partida [*départ*], una cierta separación, una interrupción del lazo, una cierta desligadura radical permanece [*demeure*] también, creo yo, en la condición del lazo social como tal. Quiero decir, del amor. Del amor vivo y del amor a la vida de la vida, de la afirmación viva de la vida. Del mismo modo que el mal, el riesgo, pero también la chance, no se deben ni a la disociación ni a su contrario, sino a la experiencia de una disociación a la vez posible, necesaria e imposible. De una alternativa a la vez prometida y rehusada.

Algunas de las figuras de esta alternativa, de esta disociación necesaria pero imposible ya se anuncian. Tres al menos.

En primer lugar, una disociación entre las *personas*, las marcas gramaticales de la persona y lo que éstas denotan en aquello que llamábamos ayer o antes de ayer todavía el “sujeto”, palabra a la cual quisiera poder mantener su valor puramente gramatical. Yo designo así la disociación entre las primeras, segundas y terceras personas del singular y del plural,

del masculino y del femenino (yo, tú, él/ella, nosotros, vosotros, ellos/ellas): yo soy judío, tú eres judío/a, nosotros somos judíos/as, vosotros/as sois judíos/as, ellos/as son judíos/as, etc. ¿Cómo traducir estas personas la una en la otra? ¿Es esto posible? ¿Puede uno estar autorizado a pasar de un “tú eres judío o judía” a un “pues yo lo soy”?

En segundo lugar, la disociación y, pues, la alternativa entre *autenticidad* e *inautenticidad* (yo no digo la verdad y la no-verdad): Judío³ auténtico/Judío inauténtico. ¿Se puede confiar en esta distinción de la cual yo recordaré el uso célebre, y en mi opinión embarazoso, que Sartre hizo de ella en la posguerra inmediata?

En tercer lugar, la disociación entre *judeidad* (palabra que figura en el título de este encuentro, en plural: “las judeidades”) y el *judáismo*. ¿Puede uno tranquilizarse en esta alternativa (*jewishness/judaism*) respecto de la cual yo recordaría las credenciales [*lettres de noblesse*] que Yerushalmi le confiere en su libro *El Moisés de Freud*⁴?

Pero antes de que yo sostenga algunos argumentos, mis dudas sobre la fiabilidad de estas *tres* distinciones (yo/tú, yo/nosotros, nosotros/vosotros, yo-nosotros/ellos-ellas, etc., auténtico-inaauténtico, judeidad-judáismo), permítanme murmurar esto con el tono de una confidencia más o menos inocente. Yo oso apenas, yo osaba apenas, todavía ayer, lo reconozco, tomar aquí, como se dice, la palabra. Y sin duda no lo haré sino para confiarles a ustedes esto que siento desde hace tiempo en mí, en un lugar de este tipo, en un lugar así definido, delante de un tema así formulado, delante de la cosa “judía”, a la vez, justamente, *confiado* y *condenado* al mutismo. Sí, tan confiado como condenado. En primer lugar, al mutismo, en el sentido en que se dice “confiado al cuidado”, confiado al silencio que cuida [*garde*], tanto como se lo guarda [*garde*]⁵. Un poco como una

³ Dado que en el texto se distinguen diferentes usos del vocablo “judío”, hemos respetado el uso de las mayúsculas de los gentilicios para no borrar esta distinción, aún cuando en el castellano los gentilicios se escriben en minúsculas. (N. de T.)

⁴ Yerushalmi, Y.H., *El Moisés de Freud. Judáismo terminable e interminable*, trad. al castellano de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

⁵ Las siguientes líneas del texto ofrecen un complejo entrecruzamiento entre los diferentes significados del vocablo francés “garde”, que significa tanto cuidado como guarda. (N.T.)

cierta manera de callar o de callarse, como si un cierto secreto hubiera sido representado, desde siempre, en cuanto al judaísmo, en cuanto a la judeidad, en cuanto a la condición o la situación de ser *judío*, en cuanto a aquella llamada que yo apenas me atrevo a declarar como la mía, como si tal silencio, un silencio determinado, y no importa cual (pues yo no he disimulado nunca en absoluto mi filiación judía y siempre la he reivindicado con honor), como si, por tanto, tal reserva obstinada hubiera sido representada por una suerte de guarda [*garde*], de salvaguarda [*sauvergarde*]: un silencio que se protege y que protege, un secreto que quizá cuide *del* judaísmo, pero también que cuide de una cierta judeidad en sí—aquí, en mí. Es conocido el lazo profundo, y que no es solamente etimológico, que puede descubrirse entre el cuidado y la verdad. Como si, paradoja que no cesaré de desplegar y que resume todo el tormento de mi vida, me hubiera hecho necesario cuidarme del judaísmo para guardar en mí aquella cosa que yo llamo provisoriamente la judeidad. La frase, la inyunción contradictoria que habría así ordenado mi vida, ella, me habría dicho en francés: *guárdate del judaísmo —o incluso, de la judeidad. Cuídate de ello para cuidarlo [garde-t'en pour en garder], cuídate siempre un poco de ello, cuídate de ser judío para guardarte judío o para guardar el Judío en tí. Vigila al judío en tí [prends garde au Juif en toi]. Mira bien, sé vigilante, sé observador y no seas judío a ningún precio. Incluso si estás sólo y eres el último judío a ese precio, observa allí dos veces antes de declarar una solidaridad comunitaria, incluso nacional y sobre todo estado-nacional y antes de hablar, de tomar partido, de tomar posición en tanto que Judío.*

¿Es auténtico todo esto? Volveré a través del fondo abisal de esta palabra, *auténtico*, que es todo salvo inocente.

Guardar el silencio que me cuida, tal sería la *orden* —que yo siento cerca del sentido religioso de una comunidad o más bien de una no-comunidad, de una solicitud de retirada fuera del mundo—, la orden a la cual habría sido desde siempre, *casi* desde siempre confiado, un poco como se confía un huérfano, el pupilo de ya no sé cuál nación, y menos aún qué Estado-nación, un niño perdido, pero que todavía cede quizás a la debilidad oscura de sentirse como un poco elegido a este estar en perdición. Llamado al riesgo de un terrorífico malentendido sobre el nombre propio.

Este guardar el secreto al que yo habría sido confiado, o esta guarda del secreto confiada, un secreto tanto más grande y más grave que yo, que es como si hubiera recibido la misión de serle fiel tanto que una palabra justa sobre ese tema no me sería dada o ordenada, una palabra que yo debería inventar, tanto como descubrir, reencontrar en mí, fuera de mí —y defender a cualquier precio. Yo no creo, no estoy seguro, lejos de ello, que el momento haya venido. Y sé que si viniera un día, la decisión no me volvería, y la certeza no estaría jamás asegurada. Una llamada digna de este nombre, una llamada del nombre digna de ese nombre, no debe dar lugar a ninguna certeza, del lado del destinatario. Sin la cual eso no es una llamada.

Mutismo, silencio testarudo, decía yo, al cual tan confiado como había sido, había sido yo también condenado. ¿Para quién? ¿Para qué? ¿Dónde? ¿Cómo? He aquí mis preguntas. Pues si la confianza, la confidencia de haber-sido-confiado, por una suerte de elección secreta, pero por esencia incierta, siempre dispuesta a un malentendido apocalíptico o irrisorio, una elección que no sería sobre todo la de un pueblo —una contra-elección, pues, el contra-ejemplo de la elección—; si pues, aquello que me ha consagrado, dedicado, entregado a la ley de un silencio tal, yo lo he sentido siempre, casi siempre, como la oportunidad prometida de un saludo sin saludo, venido yo no sé de dónde, bien, no queda sino que yo me haya sentido, simultáneamente, indisociablemente, confinado, incluso denunciado, condenado, maldito por la misma consciencia oscura de elección, de elección fatal por la cual un poder trascendente y sin figura me conducía al silencio, me hería de mutismo, como hiere una debilidad, una herida, desde el nacimiento o *casi* de nacimiento. El silencio del que yo hablo habrá sido y permanece todavía a la vez decidido y no-decidedo, indecidiblemente decidido por mí sin mí, por el otro en mí. Al riesgo sin fin del trágico o risible malentendido.

Ser condenado o maldecido, es tener que pagar una pena, reparar un daño (*damnum*), una lesión, una falta, un equívoco cometido o un equívoco del cual se nos ha, *a priori*, acusado (*charged*, como se dice en inglés). ¿Qué falta? ¿Qué lesión? ¿Qué daño? ¿Qué herida? Quizás sea la pregunta abierta, la pregunta que no se cierra más que una cicatriz y que,

desde siempre, casi siempre, asedia mi mutismo, me corta el habla, empuja, rebrota y detiene mis palabras al borde de todo lenguaje. Y aquí mismo, yo me dejaría guiar, al borde de aquello que estoy tentado a decir, por una pregunta sobre esta pregunta: ¿Por qué el gran enigma, la temática cuasi universal y ontológica de una culpabilidad o de una responsabilidad *a priori*, de una deuda originaria, de un equívoco congénito (que se encuentra en todas partes, y notablemente en los pensadores así llamados cristianos, anticristianos o ateos, como Heidegger y Kierkegaard), por qué la argumentación universal de aquella singular acusación viene a mí desde siempre, *casi* siempre, oscuramente, a unirse a la cuestión de mi pertenencia sin pertenencia a la judeidad o al judaísmo (todavía una vez, yo dejo para más tarde mis preguntas al tema de esta distinción)?

Esta noche, yo siento que me sería necesario confesar y negar ese “no sé qué” que me consagra, me confía o me condena, desde casi siempre a “callarse”. Yo deberé al menos fingir que rompo el silencio, no sería lo que por decir una vez más, yo no lo diré jamás bastante, mi reconocimiento ansioso a aquello que quienes han tomado la iniciativa de inventar un encuentro tan peligroso y que permanece aún un poco inimaginable. Por supuesto, yo mentiría si alegara que hoy es la primera vez que hablo públicamente de mi ser o *cuasi*-ser-judío o de mi increíble pertenencia al judaísmo. Yo me he aventurado a menudo allí, sobre todo durante el curso de los últimos diez años, en numerosos lugares que no he de enumerar. Y, por tanto, cada vez que lo he hecho, solamente he *aparentado* hacerlo. Yo he evitado, en verdad, alrededor de astucias más o menos calculadas, de elipsis en general deliberadas y que se pretenden eruditas, por un juego de suspenso fenomenológico, de comillas o de paréntesis, hacer plenamente aquello que entonces hacía, de desfimar lo que firmaba [*signais*] ¿Acaso hay una categoría para pensar y formalizar ese gesto que consiste en evitar sin evitar, negar la confesión misma? Yo no lo sé. ¿Se la llamará denegación, inautenticidad (vengo hace un instante de esa palabra), doble juego? Mi sentimiento es que no sólo ninguna de estas palabras es conveniente para dominar el ejemplo o el caso “judío” del que hablo, sino que esta problemática debe ser repensada a partir de este caso o del abismo en el cual predomina el valor de la ejemplaridad.

Durante todo el tiempo que ha precedido a este encuentro, y ayer aún, yo me preguntaba si debía tener aquí discursos eruditos, filosóficos, exegéticos, “deconstructivos” sobre todas estas cuestiones. Sin renunciar a hacerlo más tarde aquí, por ejemplo en el curso de las discusiones, y como yo lo he hecho en otro lugar, me parece preferible exponerme de manera más cruda, por ejemplo, preguntándome, tratando de recordar, de recordar simplemente y para esto de recordarme a mí mismo, a mí-mismo, cómo la palabra “judío” (antes que “judaísmo” y sobre todo “judeidad”) me ha arribado como un arribante, si no como un primer arribante, en la lengua de mi infancia, desembarcando en la lengua francesa de Argelia de mis primeras frases. Yo no esperaré esta noche, la escena no se presta para ello, a esta anamnesis de la llegada del “judío” en mi lengua, de ese vocablo que permanece inaudito, más profundo en mí que mi propio nombre, más elemental y más imborrable que ningún otro del mundo, que el “sí” mismo del cual yo partí y el cual yo he dicho que es imposible abandonar, del cual todo en verdad procede, que está más cerca de mi propio cuerpo que una vestimenta y que mi mismo cuerpo propio.

Pero nosotros sabemos que interrogarnos sobre una palabra, sobre la historia de una palabra, sobre nuestra ligazón con un vocabulario, con la vocación o la convocación de un vocablo, la tentación, el deseo imposible, es situar, una *primera vez*, la ocurrencia sin precedente de una llamada tan nueva y entonces única que ella se parece a la aparición de un nombre propio. ¿Cuál fue tal epifanía de la palabra “judío” para mí, en mi infancia argelina?

A este género de preguntas, la respuesta es más fácil, aunque no siempre posible, cuando se trata de verdaderos nombres propios que identifican a personas. Una referencia entonces nos guía, nosotros sabemos a *quien* la llamada llama, el malentendido sobre la persona es improbable. Nosotros creemos siempre saber cuándo tal apellido o nombre de pila de una persona ha aparecido por primera vez, las más de las veces con su referente. Es mucho más difícil, para mí en verdad imposible, desde que se trata de palabras –nombres o no– que son, como se dice, *comunes*: adjetivos o nombres comunes.

Ahora bien, hay dos denominaciones de las cuales nunca he llegado a

saber, a saber lo que sabe, y, sobretodo, no he llegado a saber cómo ellas me habrían arribado ni si ellas formaban nombres, nombres comunes o nombres propios. Y son, según mi conocimiento, las dos únicas palabras me he encarnizado en buscar, en las tinieblas de mi memoria, dónde y cuándo y cómo su epifanía vive el día para mí, da el día por mí, en cuanto a mí.

Estas dos denominaciones, estos dos vocablos, estas dos palabras que no son ni comunes ni propias, no son Papa y Mamá, sino *Dios* – y *Judío*. A la amnesia inquieta que rodea la primer epifanía de la palabra “Dios” (en francés, pues es en francés de una palabra francesa de lo que yo hablo siempre), he hecho al menos una alusión en “Circonfesion”. No volveré hablar de ello directamente, no más de lo que me he arriesgado a escribir, en un modo menos autobiográfico, del nombre de Dios en numerosos textos. Pero la palabra “judío” no creo haberla escuchado en mi familia, para comenzar, ni jamás como una designación neutra destinada a clasificar, aún menos a identificar, la pertenencia a una comunidad social, étnica o religiosa. Yo creo haberla escuchado en la escuela de El Biar y ya cargada de aquello que se podría denominar en latín una *injure*, *injuria*, en inglés *injury*, a la vez un insulto, una herida y una injusticia, una denegación de derecho antes que la pertenencia a un grupo legítimo. Antes de comprender aquí qué sea, he recibido esta palabra como un golpe, como una denuncia, como una deslegitimación antes de todo derecho. Un golpe producido contra mí pero un golpe que yo deberé de ahora en más, yo, llevar, incluir para siempre en la esencia misma de mi comportamiento más singularmente marcado [*signé*], asignada [*assigné*]. Como si yo tuviera que refrendar el golpe así portado antes incluso de toda memoria posible. Esta palabra, este dirigirse [*adresse*] performativo (“Judío”, es decir, casi infaltablemente, como si todo hubiera sido comprendido “¡inmundo judío!”), ese apóstrofe fue, permanece y lleva, más viejo que lo constatado, más arcaico que todo constatativo, la figura de una flecha hiriente, de un arma o de un proyectil venido de una vez por todas y para siempre a plantarse inextirpablemente en vuestro cuerpo al cual se adhiere y tira a sí del interior, como si fuera un anzuelo o un arpón plantado en ustedes, por el cuerpo cortante y húmedo a la vez que cada una de esas letras j.u.i.f. Podemos, luego,

asumir esta palabra, tratarla de miles de maneras, tener el honor de suscribirla, de asumirla, de firmarla [*signer*] o de refrendarla [*contresigner*], ella guarda, en todo caso para mí, la marca de esta asignación, de este develamiento denunciante, incluso de esta acusación original, en esta culpabilidad o responsabilidad disimétricamente *atribuida* antes de toda falta y todo acto. Y para hablar dignamente de esa palabra, *judío*, dignamente, yo quiero decir, comparando a aquel que es digno de ese nombre o de ese adjetivo en las formas sonoras y visibles de la sílaba, en la vida turbulenta de cada una de sus letras, en el movimiento tumultuoso de esa pronunciación oral y de su diseño gráfico —la “j” y los “sí” [*oui*] de “judío” [*juif*], entre el “soy” [*suis*] de “yo soy”, “yo soy judío”, “el justo” de “yo soy justo en tanto que Judío”, o “yo soy justo un judío” o “justo un justo [*juste*]”, “nadie más justo que un Judío justo”, o “sí, justo un judío que disfruta [*jouit*] de ser justo y más justo que la justicia o que el derecho, sí, yo soy justo un judío de oídas que piensa ser justo un judío justo, más justo que la justicia, y que debe exigir para el Judío ser más justo que la justicia, que se sea con él y que él sea con los otros más justo, sí, que el derecho y la justicia, etc.”⁶, sería necesario apelar a una fuerza de invención y de memoria poéticas, a una potencia de invención *como* temeridad de la anamnesis, sería necesario el arte o el genio de una arqueología del fantasma, un coraje de la infancia también del cual no me siento capaz aquí esta noche, y al cual, yo lo temo, ni la escena, ni el tiempo, ni el espacio nos serían de todas formas dados en un coloquio y según las leyes de su género.

Dos breves observaciones aquí, donde serían requeridos discursos interminables.

1. *Por un lado*, cada vez que he tratado seriamente, de otro modo, en la historia de la filosofía o de la onto-teología, por ejemplo en Nietzsche, Heidegger o Levinas, y también en tantos otros, el tema de una culpabilización o de una incriminación originarias, de una culpabilidad o de una responsabilidad (*Schuldigsein*, como el alemán tiene la chance de poder decir en una sola palabra), el tema de una deuda, de un endeudamiento, de

⁶ Lamentablemente, el juego de palabras presente en esta extensa frase es imperceptible en castellano. Derrida juega aquí con las similitudes tanto de escritura como de significantes de las palabras “judío” (*juif*), “soy” (*suis*), “sí” (*oui*), “disfruta” (*jouit*) y “justo” (*juste*). (N. de T.)

un ser-endeudado originarios, antes de todo contrato, antes de haber contratado nada, y bien, cada vez que yo me involucraba con esta gran problemática filosófica, veía volver desde el fondo sin fondo de la memoria esta experiencia de la asignación disimétrica del ser-judío, inmediatamente conectada con aquello que ha llegado a ser para mí el inmenso recurso, y el más sospechoso, el más problemático, delante del cual quienquiera y pues el Judío entre otros, yo no osaría decir justamente el Judío por excelencia, debe permanecer vigilante, sobre sus guardias, justamente, el recurso astuto del *ejemplarismo* –del cual sin duda hablaré aquí. Aquí, el ejemplarismo consistiría en reconocer, o en pretender identificar, en aquello que denominamos Judío, la figura ejemplar de una estructura universal del viviente humano, a saber, este ser originariamente endeudado, responsable, culpable. Como si la elección o la contra-elección consistiera en haber sido elegido como guardián de una verdad, de una ley, de una esencia, en verdad aquí de una responsabilidad universal. Cuanto más Judío es el judío, más representaría la universalidad de una responsabilidad humana, para el hombre, y más aún él tendría que responder. Este ejemplarismo es una tentación temible –ante muchos han cedido, incluyendo a Celan; ella está operando en todo nacionalismo moderno, el nacionalismo no habría consistido jamás en reivindicar una particularidad o una diferencia irreductible sino una vocación a la ejemplaridad universal, entonces, a una responsabilidad sin límite, para y ante todo, los vivos y los muertos, una responsabilidad históricamente encarnada en esta diferencia (se podrían dar miles de ejemplos, yo no lo haré, dejando esta cuestión en reserva, y con ella la de un pensamiento de la elección, de un pueblo o de un individuo, allí donde ella se comunica con la inmensa, grave, dolorosa y terrible cuestión del Estado de Israel (ayer, hoy y mañana) cuestión que no pretendo ni evitar ni abordar precisamente aquí. Yo regresaré pues, y hablando sin duda con ustedes mañana y más aún después de mañana).

A título de la ejemplaridad, y sobre todo de aquello que yo llamo regularmente el contra-ejemplo, cuando juego sin jugar, en un carnet de 1976 citado en “Circonfesion” a apodarme “el último de los Judíos”⁷, yo me

⁷ Derrida, J., «Soy último de los Judíos», en “Circonfesión” en Bennington, G. y Derrida, J., *Jacques Derrida*, trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994.

presento a la vez como el menos judío, el Judío más indigno, el último que merece el título de Judío auténtico, y al mismo tiempo, a causa de ello, a razón de una fuerza de ruptura que desarraiga y universaliza con el lugar, con lo local, lo familiar, lo comunitario, lo nacional, etc. aquel que juega a jugar el rol del más judío de todos, el último y por tanto el único sobreviviente destinado a asumir la herencia de las generaciones, salvar la respuesta o la responsabilidad ante la asignación o ante la elección, al riesgo siempre de tomarse por otro, aquel que posee la esencia de una experiencia de la elección; como si el menos pudiera el más, y como si (ustedes ya han notado que yo recurro con frecuencia al “como si” y lo hago con intención y sin jugar, sin facilidad, pues yo creo que un cierto *quizás del como si*, lo poético o lo literario en suma, late en el corazón de aquello que yo querría confiarles aquí), *como si* fuera aquel que niega más, el que parece traicionar los dogmas de la pertenencia comunitaria, religiosa, incluso la del pueblo, de la nación y del Estado, etc., *como si* éste sólo representase la exigencia última, la petición hiperbólica de ella incluso si éste pareciera traicionar perjurando. De donde esta ley que viene sobre mí, una ley de apariencia antinómica que, de forma precoz, oscura, en una suerte de luz de rayas inflexibles, me dictaba la fórmula hiperformalizada de un destino consagrado al secreto —y es por ello que yo juego seriamente y cada vez más con la figura del marrano: cuanto menos te muestres judío, más y mejor judío serás. Más radicalmente tu romperás con un cierto dogmatismo del lugar o del lazo (comunitario, nacional, estatal, religioso), más fiel serás a la exigencia hiperbólica, desmesurada, a la *hybris* quizás de una responsabilidad universal y desproporcionada ante la singularidad de todo otro (“Todo otro es cualquier otro”⁸, yo le respondí un día a Levinas y yo diré quizás más tarde las apuestas poco dominables de esta fórmula poco traducible y quizás perversa). Yo me hablo, pues, yo me dirijo a mí un apóstrofe que parece venirme desde el lugar de una responsabilidad sin límite, es decir, hiperética, hiperpolítica, hiperfilosófica, de una responsabilidad cuyo germen, tú lo has comprendido rápidamente, me dije, arde en el fondo más irredento de aquello que se dice “judío”. Por lo

⁸ “Tout autre est tout autre”.

tanto, sería necesario acordar con la consecuencia terrorífica de esta antinomia superlativa: el menos es el más, el menos es la condición paradójal del más, una cierta experiencia del perjurio es la resistencia dolorosa y originaria de la fidelidad (yo me he explicado mejor en *Adiós a Emmanuel Levinas* y en otros sitios, siendo el tema del perjurio uno de los temas a los cuales yo permanecí en el fondo más fiel, y debería aquí, como lo hice un día intitulando así una meditación común sobre los amigos árabes y musulmanes en Rabat, hablar de una “fidelidad a más de uno”, la fidelidad a más de uno en que permanece esta chance imposible y necesaria que habría que “merecer heredar”). Esta experiencia es más cruel aún, pues yo me pregunto, y me lo pregunto siempre, si no debo depender también de una complacencia narcisista desagradable y de aquel resto de ejemplarismo que me dejaría creer en alguna ley de la hipérbole, en esta inversión de la hipérbole que, al fin, para el último, hace de “el menos” un “el más...”, a esta *hybris* de la ley que sería aún ejemplarmente judía y pasaría por el cuerpo, incluso el cuerpo circuncidado del hombre judío, por la memoria del viejo Abraham, todavía otro, cuando la alianza lo renombra para hacerlo padre de las naciones. Esta tentación narcisista y ejemplarista, esta interpretación sutil, retorcida y egocéntrica de la elección —que puede conducir, se dice también, al estado-nacionalismo en sus formas más violentas, incluso militaristas y colonialistas—, era necesario también franquearlas por el desarraigo, incluso oponerse, justamente en nombre de la misma exigencia de justicia universal e hiperbólica, de una justicia que atravesase pero también que exceda al derecho.

Mañana, de un modo más narrativo, y sin duda después de mañana, más allá del relato, intentaré quizás describir los efectos paradójales de tales experiencias de mi infancia argelina. Ya he hablado de ello en otro lugar: el antisemitismo permanente, general y virulento, de la Argelia colonial, sus agravios y la sobrepuja que, durante la guerra, que fue el principio y mucho más de la política vichyista, la pérdida de la ciudadanía francesa, el estatuto del judío indigente, la exclusión de todos los niños y de todos los maestros judíos de los establecimientos escolares sin un murmullo de protesta de los otros maestros —al menos del lado de los Franceses de Argelia, pues los argelinos mostraban a veces más solidaridad con

los Judíos en esta prueba, etc. Todo eso no era, a pesar de la dolorosa gravedad de la cosa, nada comparable con la tragedia de los judíos de Europa e incluso de los judíos de Francia, tragedia monstruosa que ignorábamos y por la cual, más tarde, por esa misma razón, mi compasión y mi indignación horrorizada fueron y permanecen tales que debieran conmover una consciencia universal más bien que la de un Judío afectado en sí. En el fondo, este es el efecto paradójal que yo quería describir esquemáticamente, mi sufrimiento de joven Judío perseguido (bastante común en suma e incomparable con el de aquellos que tuvieron que soportar en Europa, y ello se añade a todos los pudores que me retienen de hablar), este sufrimiento sin dudas ha matado en mí una confianza elemental en toda comunidad, en todo gregarismo fusionista, de cualquier naturaleza que sea, comenzando por supuesto por el agrupamiento antisemita que alega raíces étnicas, religiosas, nacionales, y a los cuales mi vigilancia ejercitada sabe reconocer los signos y descifrar los síntomas con una prontitud que yo osaría llamar terrorífica (y a veces yo me pregunto si el desciframiento del síntoma antisemita y de todo el sistema de connotaciones que lo acompañan indisociablemente no es el primer corpus que yo he aprendido a interpretar, como si no supiera leer, y otros dirían “deconstruir”, sino para haber tenido que aprender a leer, incluso a deconstruir el antisemitismo, en primer lugar). Incluso el mismo sufrimiento y la misma compulsión a descifrar el síntoma me han alertado también, paradójal y simultáneamente, contra la comunidad y el comunitarismo en general, comenzado por la solidaridad reactiva, también fusional y a veces no menos gregaria de aquella que constituía mi entorno judío. Desde los diez años de edad (eso fue la expulsión del colegio y el apogeo del antisemitismo oficial y autorizado en Argelia) se forma en mí un oscuro sentimiento, primero inculto, pero cada vez más razonado, de pertenencia interrumpida o contrariada *de ambos lados*, del lado del enemigo declarado, por supuesto, el antisemita, pero también del lado de los “míos”, si se me permite decirlo. Yo diré más tarde cuáles han podido ser las consecuencias, para mí, y para una suerte de filosofía política que comienza por tanto a elaborarse salvajemente en mí, que continúa haciéndolo, con respecto a toda comunidad, incluso de toda cultura judía, sefaradí y sobre

todo askenazi, respecto a la familia, al pueblo y al sentimiento comunitario, incluso nacional o estado-nacional. Bien entendida, esta vigilancia inquieta propia del extranjero del interior, este recelo insomne, no ha cesado de ejercerse en dirección al fenómeno, en este aspecto aún ejemplar del Estado de Israel, de todas las violencias que marcaron su joven historia, del principio mismo y de las condiciones de su fundación, así como también de las políticas que, de forma más o menos continua, orientaron el destino —y aún lo hacen. La infancia y la adolescencia que yo estaba evocando coincidieron en el tiempo con las primicias y luego con la creación de este Estado a la vez, tan singular y parecido al mismo tiempo, y el llamado sionista resonaba fuertemente en Argelia después de la guerra. Con o sin razón, yo nunca he creído deber, jamás pude o supe responder a esa llamada, pero intentaré decir aún, de manera también justa y compleja y prudente, pero también lo más franca posible, las razones que me dí y que aún me doy en mis juicios inquietos y sin complacencia con respecto al Estado de Israel. Ayer, antes de ayer y hoy. Juicios inquietos, en efecto, transidos de angustia y compasión, pero juicios que se querrían sin complacencia y en cuanto a la justicia que yo creo debida a Israel y a su supervivencia, eso va de suyo, y en cuanto a la justicia que se espera de él, y que un judío, más y menos que cualquier otro, incluso ante todo otro, estaría en derecho de esperar de parte de Israel. Antes de ayer y mañana.

Aquello que yo solamente quiero subrayar por un instante, este atrincheramiento del cual hablo, un atrincheramiento, una cesura que parece decidirse, recortarse en la herida misma, en la herida no cicatrizable que deja en mí el antisemitismo, pero un atrincheramiento fuera de toda comunidad, comprendida aquí aquella que llamamos la mía, un atrincheramiento despiadado que ya he experimentado, y que siento siempre *a la vez, al mismo tiempo*, como menos judío y más judío que el Judío, tan poco judío y también todo lo superlativamente judío posible, más que Judío, ejemplarmente Judío pero también hiperbólicamente Judío, allí donde aguzaba la cultura hasta fiarme incluso de la tentación *ejemplarista*, por no hablar el lenguaje todavía más difícil y problemático de la *elección*. Esta sobrepuja del exceso tras la que se corre, se persigue, donde el más deviene incomparablemente el menos, o el otro, un superlativo más

que un comparativo, yo la he encontrado en todas partes, y ella me ha encontrado en todas partes y miles de signos de ello se descubrirían en los escritos o enseñanzas, en los argumentos que no considero, ni en apariencia ni en realidad, hacia el tema de cualquier cuestión judía. Yo daré, quizás, algunos ejemplos en las discusiones que van a seguir.

2. *Por otro lado*, la herida y el atrincheramiento del que acabo de hablar y cuyo primer evento es situado en la experiencia de la violencia antisemita en los años de 1940 en la Argelia francesa, alguna cosa en mí los vivía como un traumatismo a la vez decisivo, determinante, inaugural y ya secundario, quiero decir ya segundo, ya consecutivo y asignado por una ley, es decir, por una repetición inmemorable o inmemorial. Yo no diré nada aquí, en particular por falta de tiempo, pero si lo hiciera, hablaría de lo que el atrincheramiento tendría que ver o no con la memoria sin memoria de la circuncisión. Los textos que he publicado desde 1960, y no solamente aquellos en los que hablo de ello expresamente, como *Glas*, *La carta postal*, *Schibboleth* o “Circonfesion”, todos consignan una vigilia indefinidamente insomne junto al evento llamado “circuncisión”, *mi* circuncisión, la que tuvo lugar solamente una vez pero de la cual yo he intentado demostrar que ella inscribe la repetición desde su primer acto. (Una amiga me preguntó si yo creía, como alguna vez le había confesado, que este coloquio correría el riesgo de ser para mí una segunda circuncisión, y yo le he respondido tanto con firmeza como con imprudencia, “no”, con un “no” que yo los dejo interpretar. ¿Significa esto que una circuncisión digna de ese nombre no debe ni puede tener lugar más de una vez, o bien que yo decidí que no recomenzase más? ¿O bien que una circuncisión tiene lugar más de una vez a partir de la primera vez?)

Para quedarme en el esqueleto lógico de este destino o de esta destinnancia, como me arriba decir, remarco solamente que la disociación, el atrincheramiento y la hipérbole de esta sobrepuja (el más que = menos y otro que), esta axiomática del “yo soy el último de los Judíos”, lejos de tranquilizarme en las distinciones u oposiciones no han hecho más que volver las distinciones y oposiciones imposibles e ilegítimas. Por el contrario, esta experiencia ha afinado mi recelo razonado con respecto a las fronteras y las distinciones oposicionales (conceptuales o no) y, pues, for-

zado a elaborar una deconstrucción, pero también una ética de la decisión o de la responsabilidad expuesta a la resistencia de lo indecible, a la ley de *mi* decisión como *decisión del otro*, consagrada, condenada a la aporía, al no-poder o al no-deber fiarse de una frontera oposicional entre dos, por ejemplo, entre dos conceptos en apariencia disociables. La primera paradoja o la aporía principal se debe al hecho de que la experiencia de la disociación o de la heterogeneidad diseminal es la misma que prohíbe la disociación de fijarse o apaciguarse en distinción oposicional, en frontera decidible y en diferencia tranquilizadora.

Llegamos, de este modo, a las *tres distinciones o alternativas* anunciadas (Judío/judío, auténtico/inauténtico, judeidad/judaísmo), que ustedes presienten ya que las tengo por insostenibles.

1. *En primer lugar*, antes incluso de aproximarme a la palabra “judeidad”, a su plural y a las diferencias que aquí se anuncian, no habré sido el único en advertir que hay judío y Judío. “Judío”, ¿es este un adjetivo? ¿Un nombre? Se puede *convertir*, es decir, traducir sin resto una frase tal como “yo soy judío”, proposición en la cual el adjetivo “judío” es un atributivo así *atribuido* (¿Pero atribuido por quién, en primer lugar? ¿Y quién dice aquí “yo”?) ¿Se puede convertir inocentemente un “yo soy judío” en cualquier otra frase, “yo soy un Judío”, el atributo atribuido deviene un nombre asumido, y que exige esta vez una mayúscula del francés? Advertimos en el pasaje que estas cuestiones, en su forma gramatical, son sobretudo perturbadoras en francés donde el adjetivo y el nombre “judío” son homófonos, si no homónimos. Esto no es verdadero ni en el inglés ni en el alemán. Será necesario volver ahora sobre la cuestión del “Judío francés”. Sin contar que el atributo así atribuido, “judío”, sea adjetivo o nombre, puede designar aquello que en la filosofía cartesiana o post-cartesiana se llama atributo esencial o principal, por un lado, atributo secundario o modo, por el otro.

Antes de cualquier otra especie de conversión —de este tipo o de cualquier otro—, hay una, de apariencia también gramatical, que yo he encontrado, y tengo todo para suponer que cualquier otro Judío lo habrá encontrado *problemático*, como yo, incluso imposible. Se trata de la conversión que retornaría simétricamente la proposición “tú eres J/judío”, “ustedes

son J/judíos” o “J/judía(s)” (nombre o adjetivo, en singular o plural, en masculino o femenino) en la proposición, aparentemente recíproca, “pues yo soy J/judío, por tanto, nosotros somos J/judíos o J/judía(s)”.

No he hablado todavía más que de las primeras y segundas personas, pero las terceras personas están sin duda *ya* inmiscuidas en la escena o en la sala de espera y nosotros intentamos no perder nada por hacerlos esperar un poco.

Esta conversión recíproca del *tú* o del *ustedes* en “yo” o en “nosotros” es problemática, incluso imposible. No es suficiente que se me diga o se me asigne un “tú eres (un)- judío” para que yo suscriba y diga, “sí, pues, ya que tú me lo dices, yo soy (un)-judío, *ergo* *Judaeus sum-* o *Judea sum*, y el Judío o la Judía que tú dices o crees que yo soy”. Decir eso, no es necesariamente, no es sobre todo seguir, a pesar de la tentación, las *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Sartre⁹, un libro que contó mucho para mí en los años 1950, como nosotros sabemos que continúa haciéndolo para los jóvenes judíos de la generación siguiente, un libro a la vez, como siempre, tan inteligente y tan ingenuo, un libro bien intencionado, generoso, que es necesario leer, aunque se lo lea menos que antes, es necesario releerlo en su “situación” de entonces y cuya lógica, que es justamente una lógica a la que Sartre denomina también la “situación”, no tarda en girar alrededor de esta proposición:

El judío es un hombre [mi edición comporta una extraña e insignificante errata: *una* hombre: el Judío es una hombre] que los otros hombres tienen por Judío: he aquí la verdad simple de la cual es necesario partir.¹⁰

Verdad un poco simple, en efecto. Como si hubiera bastado que el otro me dijese “tú eres judío o un Judío” para que yo naciese a mi supuesta identidad de Judío, a aquello que Sartre llama pues mi *situación* de Judío:

Así el Judío es en situación de Judío porque él vive en una colectividad que lo tiene por Judío.¹¹

⁹ Sartre, J.P., *Reflexion sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 83-84.

¹¹ *Ibid.*, p. 88.

O inclusive:

¿Qué es pues lo que hace conservar una apariencia de unidad en la comunidad judía? Para responder a esta pregunta es necesario regresar a la idea de situación. No es ni su pasado, ni su religión, ni su suelo, lo que une a los hijos de Israel. Pero ellos tienen un lazo común, si ellos merecen todos el nombre de Judío, ellos tienen una situación común de Judío, es decir, que viven en el seno de una comunidad que los tiene por Judíos.¹²

Y un poco más adelante:

En este sentido, el demócrata tiene razón contra el antisemita: es el antisemitismo el que *hace* al Judío.¹³

No es que el axioma de Sartre no tenga ninguna verdad en cuanto a aquello que se denomina “situación” (y como otros, adolescente, en la primera lectura de este libro, yo había creído reconocer ahí justamente con reconocimiento mi experiencia de dicha situación, ya preguntándome por qué, pregunta de sentido común, por qué era que la sociedad tan arbitrariamente hacía Judíos a estos antes que aquellos), pero antes de decir un poco más sobre aquello que encuentro un poco simple, en efecto, en un análisis de por lo demás, tan necesario, yo relevaría aquí aquello que atañe a la tercera persona. Sartre habla siempre de los Judíos en tercera persona y evoca, nosotros vamos a oírlo, el surgimiento de la tercera persona para el niño judío mismo.

Ahora bien, lo que tendrá de infinitamente complicado, mientras dure mi lectura de este libro tan francés, a partir del comienzo de los años 1950, no es solamente el recurso a una distinción entonces tan confiada, y venida de Heidegger, entre autenticidad e inautenticidad (judío auténtico y judío inauténtico). Y comienzo así la segunda frontera anunciada, la alternativa alegada entre lo auténtico y lo inauténtico.

2. *En segundo lugar*, lo que tendrá, pues, de inquieta y, en verdad, de

¹² *Ibid.*, p. 81.

¹³ *Ibid.*, p. 84.

descorazonada mi lectura confiada de estas *Reflexiones sobre la cuestión judía*, es en primer lugar el hecho de que Sartre determina y delimita con confianza su propósito precisando que limitará su análisis a los Judíos de Francia, al Judío francés. Esta limitación procede, lógicamente, del concepto de “situación” que es el hilo conductor y el concepto organizador de todo este discurso. Sartre escribe:

Si yo quiero saber *quién* es el Judío, yo debo, puesto que es un ser en situación, interrogar primero su situación sobre él. Prevengo que limitaré mi descripción a los Judíos de Francia pues es el problema del Judío francés aquel que es *nuestro* problema. (p. 73)

(Algunas páginas de este libro están datadas en octubre de 1944¹⁴, antes del descubrimiento de Auschwitz, y habría mucho que decir sobre la percepción que Sartre tenía entonces de aquello que acababa de pasar en Europa – pero dejémoslo). Ahora bien, he aquí que no sólo son excluidos del análisis los Judíos no-franceses, según una frontera metodológica y situacional bastante claramente decidible, pero terriblemente, y tan artificial, convencionalmente restrictiva, injustificable, en verdad, en un caso tan singular. Se encuentran igualmente fuera del campo, si se me permite decirlo, todos aquellos Judíos extranjeros no-extranjeros que, como yo, como los Judíos de Argelia, si me atrevo a decir, como los Judíos de Argelia de mi generación, no eran, de mil maneras, indecidiblemente, ni franceses ni no-franceses. Y esta indecisión de la frontera no tenía que ver solamente con la ciudadanía, ni con el hecho de que “nosotros” habíamos perdido, después retomado, entre 1940 y 1944, una ciudadanía joven que había sido concedida menos de un siglo antes, por el decreto Crémieux de 1870. Esta turbulencia en cuanto a la ciudadanía francesa se complicaba, de manera abisal, por aquello que se llamará durante la guerra y una buena parte de mi adolescencia los “Judíos nativos” de Argelia (he explicado un poco de esto en *El monolingüismo del otro* y en “Circonfesión”) en lo que se refiere a la religión, la lengua, la cultura, la secuencia muy singular de

¹⁴ *Ibid.*, p. 86.

una historia colonial cuyo tipo fue, he intentado demostrarlo, único en el mundo, etc. Yo soy de los que se sienten a la vez franceses, muy franceses, de pies a cabeza (sin estar seguro de poder decir, me he explicado en otra parte, como Hannah Arendt lo dice de la lengua alemana, “la lengua francesa es mi única patria”, incluso si la lengua, el francés, en el irredentismo de su idioma más intraducible, sea en el fondo el cuerpo pasional de todas mis pasiones, incluso si ese cuerpo se confina con frecuencia al silencio), francés de pies a cabeza, pero al mismo tiempo, es necesario arreglárselas con ello, es necesario tratar bien esta disociación, radicalmente erradicada, que cultiva el desarraigo, sí puedo decir, pero sin ningún deseo de hacer reposar estas raíces en otra parte, en alguna comunidad o Estado-nación identificable. Espero decirlo mejor más tarde, pero es seguro que yo sin esta experiencia no habría tenido el mismo acceso, ni quizás ningún acceso en general, a los motivos ético-políticos que desde hace mucho tiempo me han retenido alrededor de aquello que yo llamé una “nueva internacional”, o más allá incluso del cosmopolitismo (es decir, de la ciudadanía del mundo, contra la cual no tengo nada, por supuesto, por el contrario, excepto que ella implica todavía, en tanto ciudadanía, el arraigo de lo político y de la democracia en el territorio y en el Estado), o alrededor de lo que yo apodé el desierto en el desierto, la *khôra* o la mesianicidad sin mesianismo, o lo im-posible como el sólo acontecimiento posible, por ejemplo, en la incondicionalidad del don, del perdón, del testimonio, de la hospitalidad, etc. Todos estos motivos son, espero, consecuentes, con afinidad, en todo caso, a la experiencia que permanece singularmente la mía, y con un destino sellado desde la infancia de un pequeño Judío francés a la par de un pequeño Judío nativo de Argelia, de una Argelia mal nombrada [*mal-nommée*] o apodada [*surnommée*] Argelia francesa, que lo fue cada vez menos, y que el niño apenas conoció, en suma, sino en tiempos de guerra, de una guerra otra.

Me dispongo, pues, a precisar cómo Sartre, hablando él mismo de los Judíos en tercera persona, describía también el surgimiento de la tercera persona en el pequeño judío francés, en el origen de la consciencia del niño judío francés. No me precipitaría aún hacia la gran cuestión universal del tercero, que será más tarde para mí un lugar esencial de lectura, de

interpretación y de debate con Levinas, al que no quiero tardar en saludar aquí, por miles de razones demasiado evidentes, en el pensamiento y en la memoria. Sin insistir sobre lo que la descripción de Sartre puede hacerme recordar, como a tantos otros, de mi propia infancia, para sostener otra cuestión, aquella sobre la distinción entre Judío auténtico y Judío inauténtico que citaré de un pasaje de *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Sartre escribe allí en itálicas la expresión “nombre especial”. El nombre Judío es un nombre especial. Por mi parte, yo subrayaría, sin más comentarios, y la tercera persona, y la lógica trans-generacional o genealógica, y las palabras “sospechoso” e “inquietante” o “perturbador” que señalan en dirección a aquello que Freud o Heidegger tematizando sobre el nombre de *Unheimlichkeit* (extranjería familiar de aquello que es *a la vez* en sí y fuera de sí, íntimo y extraño, doméstico y extranjero, como si *unheimlich* quisiera en suma decir “judío” –y para los antisemitas o para los filosemitas, y en primer lugar o finalmente para los así llamados Judíos judíos: pero ¿qué es un *así llamado Judío?* he aquí, quizás, finalmente, mi única pregunta). Yo acentuaría, en fin, aquello que Sartre evoca ligeramente, como de pasada, como si se tratase de una figura pedagógica, destinada a hacer comprender mejor, a saber, la alusión a la violencia sexual de una escena primitiva, cuando el niño, más bien un muchacho, un “pequeño judío”, más que una pequeña Judía, ve a sus padres hacer el amor. Es a parir de esta experiencia precoz que Sartre llama sucesivamente “verdad”, “descubrimiento”, “revelación” que los niños judíos sienten, éstas son todavía las palabras más o menos calculadas de Sartre, “separadas” [*séparés*], “suprimidas” [*retranchés*]. He aquí, pues, una suerte de escena primitiva en el curso de la cual la revelación de una verdad seccionada y suprimida, no dejan más que huellas de confusión en la identidad, la distinción entre el adentro y el afuera, el “en su casa” [*chez-soi*] y el “fuera de su casa” [*hors de “chez-soi”*]:

[...] es necesario que ellos [los niños judíos] aprendan un día la *verdad*: algunas veces es por las sonrisas de la gente que los rodea, otras veces por un rumor o por insultos.

[Si se me permite interrumpir esta cita con una breve observación, precisaría que, en mi caso, que yo creo muy común al de muchos niños judíos, fue ante todo “por los insultos”, por los apóstrofes hirientes que me hicieron comprender que la vergüenza puede preceder a la falta y permanecer extraña a toda confesión o negación posibles. La injuria, antes de la injusticia calificada pero como una injusticia elemental, la herida infringida, *inyury*, era indisoluble de la palabra “judío” pronunciada en francés o en árabe, la misma palabra, nombre o adjetivo, el mismo atributo entonces incomprendible y conservando, quizás por siempre, algún núcleo de noche inteligible, entre “judío” y “justo”, antijudío e injusticia, el mismo vocablo “judío”, constituyendo, como lo he dicho, en la experiencia cortante y suprimida de la misma crueldad, el arma y la herida a la vez, la lámina del cuchillo y la llaga siempre abierta.]

Cuanto más tardío es el *descubrimiento*, más violenta es la sacudida, ellos perciben, de golpe, que los otros saben sobre ellos alguna cosa que ellos ignoraban; que se les aplicaba ese calificativo *sospechoso e inquietante* que no es empleado en la familia. Ellos se sienten separados, *suprimidos* de la sociedad de los niños normales que corren y juegan tranquilamente alrededor de ellos en la seguridad, y que no poseen un *nombre especial*. Ellos regresan entre ellos, miran a su padre y piensan: «¿Acaso él también es un Judío?» y el respeto que le tienen es envenenado. Cómo se quiere que ellos no cuiden toda su vida la marca de su primera *revelación*. Se han descrito cien veces las *perturbaciones* que se engendran en un niño cuando él *descubre* de golpe que sus padres tienen relaciones sexuales, cómo no tendría perturbaciones análogas el pequeño Judío que ve a sus padres a escondidas y piensa: «Son Judíos».¹⁵

Esto que Sartre analiza cómo sociólogo o como historiador de una situación particular, la de los así llamados o de los pretendidos Judíos descritos, nosotros podríamos fácilmente, yo no lo haré aquí, reconocer allí la trama ejemplar de una estructura universal. Yo desatenderé también, a falta de tiempo, el léxico del atrincheramiento (“Ellos se sienten separa-

¹⁵ Sartre subraya solamente la expresión “nombre especial”.

dos, *aislados*, de la sociedad de los niños normales”) y de la pedagogía del escenario edípico, siendo Edipo aquí, el que, por cierto, responde al nombre de hombre, como siempre, pero aquí de un hombre, diría Sartre, de una condición de hombre sin naturaleza humana: “un niño cuando *descubre* de golpe que sus padres tiene relaciones sexuales”, este comentario será relacionado más tarde con una referencia extraña a la hija de Edipo, la Antígona de Sófocles, y al consejo que a ella da la sabiduría griega, “modestia”, “silencio”, “paciencia” en el infortunio, virtudes que pueden conducir al Judío inauténtico, explica Sartre, al antisemitismo y al masoquismo¹⁶. Resalto solamente la disimetría constitutiva impuesta por la ley de aquello que anuncia al Judío su propia identidad o su relación consigo mismo. El “heme aquí”, “yo soy judío” resuenan en primer lugar como el acusativo de una respuesta heteronómica a la orden o a la inyunción del otro cuyo “yo” del “yo soy judío” es en primer lugar el rehén. “Yo” no es el primero en saber que “yo soy judío”. De allí a concluir que yo soy siempre el último, el último en saberlo, el camino está totalmente trazado. Pero ustedes habrán reconocido sin duda, en esta disimetría heteronómica del rehén que yo soy, los mismos trazos, los trazos *universales* que Levinas da a la ética en general como metafísica o filosofía primera —y contra la ontología. Allí todavía se plantea la gran cuestión de la tentación *ejemplarista*, y podríamos estar tentados de analizar aquí una configuración en suma bastante francesa —y generacional— de discursos, por cierto diferentes, pero análogos en la atención fijada en la heteronomía y el sujeción [*assujettissement*] del sujeto a la ley del otro, el discurso de Sartre (cuyas *Reflexiones sobre la cuestión judía* son ampliamente dependientes de esto que es dicho en el modo de una ontología fenomenológica universal, en *El ser y la nada*, de la mirada del otro sobre mí), los discursos de Levinas y de Lacan. La genealogía de esta configuración francesa haría un gran rizoma más que un árbol. Del lado de la cuestión judía se encontraría aquí Husserl, pero también un Freud reinterpretado a partir de las lecturas muy mediatizadas de Heidegger y Hegel, *vía* un cierto Kojève, pero dejémoslo. Si yo fuera fiel al hijo de la filiación y de la herencia, como al motivo

¹⁶ Sartre, J.P., *Réflexion sur la question juive*, op. cit., p. 132.

de la genealogía que siempre me ha inquietado más que calmado, sobre todo cuando adopta una forma precipitadamente edípica, podría conceder esto: yo pertenezco, por mi parte, a la generación de los nietos más o menos heréticos o bastardos de aquellos padres franceses y de esos abuelos extranjeros, la primera infidelidad del nieto que consiste dentro este paisaje familiar pero *unheimlich* de la gran familia, en tratar de una forma completamente diferente a la de dichos padres o abuelos a la mujer, la cuestión de la mujer, de la madre, de la hija y de la hermana, y pues del hermano –con y sobretodo sin Antígona.

Me atreveré a presumir, y no seré el primero en hacerlo, incluso si deseo hacerlo de otro modo esta noche, que la alternativa entre Judío auténtico y Judío inauténtico no resiste un segundo al análisis, aún cuando parece jugar un rol tan esencial en las *Reflexiones sobre la cuestión judía*, que la asegura como el nervio de una argumentación o la nervadura de una taxonomía, sin hablar del considerable resentimiento y del ensordecimiento actual de este libro en los años que siguieron a su publicación. Pero no sería necesario un gran esfuerzo para demostrar que Sartre mismo no llega aquí a creer en esta distinción auténtico/inauténtico. Él se encuentra constreñido, de buena o de mala fe, a desacreditar la alternativa en el gesto mismo donde pone todo sobre ella. Se podría sostener con una gran cantidad de argumentos para los cuales el tiempo no me ha sido dado. No me refiero aquí a las dificultades que encontró Sartre al publicar este libro. Él reconoció un día que algunos de sus amigos judíos le habían pedido suprimir las cincuenta páginas concernientes a la distinción entre Judíos auténticos y Judíos inauténticos; eso lo impulsó a publicar en forma separada y a dos tiempos “El retrato del antisemitismo”¹⁷ y “La situación de los Judíos en Francia”¹⁸.

Sartre mismo no podía tomarse en serio esta alternativa auténtico/inauténtico, pues ella debía apelar al menos a un principio de identidad, si se me permite decirlo, un ser-judío esencial e idéntico a sí-mismo, que parece incompatible con los conceptos de “condición” o de “situación”.

¹⁷ Sartre, J.P., “El retrato del antisemitismo”, en *Les temps modernes*, París, diciembre 1945.

¹⁸ Sartre, J.P., *La situación de los Judíos en Francia*, París, Paul Morihien, 1946.

“Auténtico” implica, en griego como en francés, la capacidad asegurada, el dominio de decirse y de ser sí-mismo, la ipseidad soberana del que está seguro de sí y de su poder ser sí. La autenticidad según Sartre consistiría así en *elegirse, elegirse a sí mismo*, libremente, *como judío*, allí donde el concepto de situación o de condición excluyó esa elección autónoma y que toca al ser del “yo soy”.

La autenticidad judía, escribe Sartre, consiste en elegirse *como judío* [subrayado por Sartre, observación de fenomenólogo ontologista apelando a la importancia del “como tal” que será también subrayada un poco más adelante], es decir, en realizar su condición de judío. El Judío auténtico abandona el mito del hombre universal [proposición que yo entiendo que habrá hecho sobresaltar a más de uno]: él se conoce y se quiere [en ese momento Sartre acababa de decir “elegirse” y esta consciencia voluntarista, reflexiva, esta confianza en la libertad de un *cogito* y en el “se” del “elegirse”, “conocerse”, “quererse” no ha hecho poco, desde entonces, como el increíble psicoanálisis existencial y la noción de proyecto originario, para distanciarme de esta simpática inteligencia] en la historia como creatura histórica y condenada; ha dejado de huir y de tener vergüenza de los suyos. Ha comprendido que la sociedad es malvada, cambia el monismo ingenuo del Judío inauténtico, por un pluralismo social; sabe que él es *parte*, intocable, deshonorado, proscripto y es *como tal* que él se reivindica.¹⁹

Sartre subraya todavía un *como tal*, que señala, como siempre, hacia la identidad a sí de un sentido, de una esencia, del sí-mismo, hacia una ipseidad en general. Hacia su autonomía. Como la palabra “auténtico” misma. Ahora bien, cuando él debe definir esta identidad a sí, esta identidad a sí del Judío, Sartre no puede evitar esta forma apofática, algunos han dicho esta retórica de “teología negativa”. Borrando todos los predicados posibles, hace del concepto de Judío un no-concepto, sin atributo que ningún Judío pueda atribuirse a sí mismo, es decir, asumir o reivindicar. Este gesto, hacer del Judío un no-concepto, podría ser interesante, podría dar a pensar, más allá del concepto, si, por otro lado, Sartre no hubiese querido

¹⁹ Sartre, J.P., *Réflexion sur la question juive*, op. cit., p. 166.

tanto convencer a los Judíos de devenir auténticamente aquello que ellos eran. Ahora bien, según él, un Judío, en suma, y un Judío auténtico, no puede siquiera hablar de sí en tanto que Judío, no puede definirse, presentarse, decir “heme aquí” sin malentendido, pues, cito nuevamente:

¿Qué es pues lo que hace conservar una apariencia de unidad en la comunidad judía? [Subrayo *apariencia*, como subrayaré en un momento la palabra *cuasi*]. Para responder a esta pregunta, es necesario volver a la idea de *situación*. No es ni su pasado, ni su religión, ni su suelo que une a los hijos de Israel. Pero si ellos tienen un lazo común, si ellos merecen todos el nombre de Judío, ellos tienen una situación común de Judío, es decir, que viven en el seno de una comunidad que los tiene por Judíos.²⁰

Como ellos no son judíos en la verdad de su ser sino solamente tenidos por tales en una “apariencia de unidad”, no se saldría de este círculo absurdo sino determinando por qué la comunidad en el seno de la cual ellos viven tienen por Judíos a éstos y no a otros. Ahora bien, Sartre no ofrece a esta pregunta ninguna respuesta, se priva de la posibilidad, incluso, del inicio de una respuesta a esta pregunta, ya que todas las razones que los no-Judíos tendrían para denominar judío a éste o a aquella son inaceptables y, a justo título, desacreditadas por Sartre.

A. *Algunas veces*, en efecto, éste hace un uso extraño de las palabras “raza judía”, en el es difícil decidir si las asume o no él mismo (por ejemplo, en el pasaje donde al nombre del humano, y protestando contra aquello que sería una medida inhumana, Sartre termina diciendo que el hombre no existe). Evocando una política de asimilación forzada, él precisa protestando:

[...] sería necesario aquí agregar una política de matrimonios mixtos y de prohibiciones rigurosas referidas a las prácticas de la religión, en particular la circuncisión. Lo digo rotundamente: esas medidas me parecen inhumanas [...]. Ninguna democracia puede aceptar realizar la integración de los Judíos al precio de esta coerción. Por otra parte, semejante proceden-

²⁰ *Ibíd.*, p. 81.

cia no puede ser preconizada sino por Judíos inauténticos presos de una crisis de antisemitismo; él no aspira sino a [yo supongo que Sartre quería decir “nada menos que”] liquidar la raza judía; él representa, llevada al extremo, la tendencia que hemos notamos en la demócrata, a suprimir pura y simplemente al Judío en provecho del *hombre*. Pero *el hombre* no existe: hay judíos, protestantes, católicos; hay Franceses, Ingleses, Alemanes, hay blancos, negros, amarillos...²¹

B. *Otras veces*, al contrario, para evitar afirmar y negar a la vez algún rasgo esencial y propio de la judeidad o al judaísmo, Sartre hace un llamamiento singular al valor del “como si” o del “cuasi” contra el cual no tengo nada, y que yo mismo he cultivado en otro lugar y con otros fines, pero del que, lo menos se puede decir es que echa a perder por adelantado el crédito que nos obliga a dar a la autenticidad y al concepto de autenticidad. ¿Cómo podría Sartre mismo creerlo aquí cuando hace uso dos veces de esa pequeña palabra terrible, “cuasi”?

[...] la comunidad judía no es ni nacional, ni internacional, ni religiosa, ni étnica, ni política: es una comunidad cuasi *histórica*. Lo que hace al Judío, es su situación concreta; lo que lo une a otros Judíos es la identidad de situación. Ese cuerpo cuasi histórico no podría ser considerado como un elemento extraño en la sociedad.²²

Incluso si, bajo otra lógica, que jamás fue la de Sartre, se tomara seriamente ese “cuasi”, a efectos de obtener muchas de sus consecuencias (he intentado hacerlo, en otro lugar desde otro punto de vista y sobre otros ejemplos que no evocaré para no detenerme demasiado en este propósito), pues bien, esta descripción sartreana del Judío y de la comunidad judía, de su “apariencia de unidad” y de su “cuasi” historicidad, permanece, diré mediante un eufemismo, ligera, y sobre todo por parte de un filósofo que se dice tan cuidadoso de la historia, de la situación y de la condición. El concepto de historia que orienta este libro es muy vagamente marxista y

²¹ *Ibid.*, pp. 174-175.

²² *Ibid.*, p. 176.

revolucionario, deja fuera de juego todo otro acercamiento a la historicidad (interna y externa) de, digámoslo para ser prudentes, la memoria y la ley judías. Sartre parece haber reconocido, al final de su vida, la ignorancia, por no decir el mal conocimiento de la tradición, de las tradiciones judías, que testimonia su libro apenas terminada la guerra.

Al mismo tiempo, el Judío llamado a devenir auténtico, auténticamente histórico, sólo tiene que resignarse a una *cuasi-autenticidad*. Y, por otra parte, la definición del Judío inauténtico, esta vez, da motivo para vociferar a todos los Judíos del mundo, auténticos o inauténticos, y algunos otros también, en el momento en que Sartre, con el tono condescendiente de la concesión, se manifiesta dispuesto a aceptar a ese Judío inauténtico “como tal”, en aquello que él llama la “sociedad nacional”:

Hemos descrito objetivamente, quizás severamente, los rasgos del Judío inauténtico: no hay uno sólo de ellos que se oponga a su asimilación *como tal* [ahora subrayado por Sartre] en la sociedad nacional. Al contrario [y aquí la descripción del Judío inauténtico], su racionalismo, su espíritu crítico, su sueño de una sociedad contractual, de una fraternidad universal, su humanismo lo hacen un fermento indispensable de esta sociedad.²³

Esta silueta del Judío inauténtico (racionalismo, espíritu crítico, humanismo) en la cual tanto no-Judíos como Judíos querrían reconocerse, deja entender que los Judíos auténticos, ellos, son ajenos al racionalismo, al espíritu crítico y al humanismo. Es comprensible que muchos de ellos se hayan indignado.

No vayamos más lejos en esta construcción edificante. Mi intención no es, ustedes lo habrán comprendido bien, criticar aquí a Sartre. Brindándole el homenaje que él merece, y asociándome a los testimonios de reconocimiento que muchos Judíos le han dirigido, mi preocupación sería más bien mostrar la dificultad esencial que él puede aquí tener, ante una cierta lógica, una lógica poderosa, que es quizás la filosofía misma, al firmar [*signer*] (y eso que se exige de una firma [*signature*] responsable, es que ella sea original y auténtica), suscribir [*soussigner*] y refrendar [*contre-*

²³ *Ibid.*, pp. 176-177.

signer] a un enunciado del tipo: “Yo, yo soy judío” (auténtico o inauténtico – o cuasi auténtico), sabiendo y queriendo decir eso que parece decirse. Y es menos lo que quiero acusar al discurso de Sartre de esta dificultad esencial (aún cuando encuentro, en efecto, la lógica y la retórica de ese discurso muy frágiles), que ofrecer testimonio de ella. Decir “yo soy judío”, como yo lo digo, sabiendo y queriendo decir lo que se dice, es muy difícil y vertiginoso. Uno no puede intentar pensarlo sino después de haberlo dicho, en un sentido, sin saber aún eso que se hace allí, el *hacer* viene antes del *saber* y él permanece aquí, más que nunca, heterogéneo. Eso que *no hay que hacer*, y ese es el fondo de mi reproche limitado a la lógica sartreana, es fingir saber o adoptar la apariencia de creer saber aquello que se dice, allí donde no lo sabemos. Allí todavía, podría desplegar ese propósito en otro lenguaje, como lo hago en otra parte, pero el tiempo no me ha sido dado. Si bien Sartre reconoce implícitamente, prácticamente, que esta distinción (auténtico/inauténtico) está de entrada limitada en su pertinencia, y es incluso indefendible, lo que él no reconoce, sin embargo, es de dónde proviene y hacia dónde va la ruina de esta distinción, en todas partes donde ella parece tener curso, y en todo el discurso de la época, primero en el Heidegger de *Ser y Tiempo*, para quien la cuestión de la autenticidad es sin duda más originaria y más poderosa que la de la verdad. La ruina de esta distinción proviene de un fondo sin fondo. Y tiene consecuencias incalculables. Algunos, no yo, llamarían desastrosas, devastadoras a estas consecuencias: sobre la lógica de todos estos discursos, por supuesto, sobre su axiomática existencial, sobre la ética y la política que ellos parecen al menos apelar, pero en primer lugar sobre el sentido del “ser-judío”, sobre el alcance, la pragmática incluso de todo enunciado de auto-presentación del tipo: “yo afirmo que soy judío” o “heme aquí, yo soy un Judío de tal o cual tipo”; o inclusive: “No hay mal malentendido posible, he aquí por qué yo me llamo, soy llamado, yo, judío”.

¿Cuál sería entonces la oscilación indecidible, el “o bien esto o bien aquello” imposible que cuenta aquí para mí? ¿Cuál es la vacilación que sube a la cabeza y da vértigo, un vértigo que se puede amar o detestar, un vértigo a través del cual se puede amar u odiar? Esta es que el ser-judío, el “yo soy judío” el cual no se puede decidir jamás si es o no auténtico, se

puede o bien tenerlo por un caso, un ejemplo en medio de otros de una contaminación originaria de lo auténtico por lo inauténtico, o bien, inversamente, considerar que la experiencia de aquello que se llama el “ser-judío”, del lado del así llamado Judío o del otro, es lo que, ejemplarmente, deconstruye esta distinción, dilapida el crédito de esta oposición y con ella tantas otras, en verdad toda oposición conceptual. Y el ser-judío sería entonces más y otra cosa que la simple palanca estratégica o metodológica de una deconstrucción general, sería la experiencia misma, su oportunidad, su amenaza, su destino, su seísmo. Sería la experiencia hiper-ejemplar, última o escatológica o perversamente ejemplar, puesto que ella pondría en tela de juicio el crédito, o si ustedes prefieren, la fe que pondríamos en la ejemplaridad misma. Hiperejemplaridad, más que ejemplar, otro que ejemplar, ella amenazaría de un mismo golpe, con todas las consecuencias filosóficas y políticas que ustedes imaginan, su pretendida ejemplaridad misma, su responsabilidad universal encarnada en la singularidad de uno sólo o de un solo pueblo, y con ella todo lo que se consolida en el sentido de la palabra “judío” y en las promesas escatológicas o mesianistas (no digo mesiánicas, nosotros volveremos sin duda sobre esta distinción) de la alianza, de la elección, y consecuentemente del pueblo, de la nación, por no decir nada de la figura moderna y filosófica del Estado-nación armado de todos sus atributos del derecho internacional, incluso, bien armado simplemente. En este punto, lo que yo querría confiarles, simplemente y en mi nombre, si puedo decirlo todavía, es que yo tiendo a decir “yo soy judío” o “yo soy un Judío” sin sentirme jamás autorizado a precisar un judío “inauténtico”, ni sobre todo un Judío “auténtico”, ni en el sentido limitado y muy francés de Sartre, ni en el sentido que los Judíos más seguros de su pertenencia, de su memoria, de su esencia o de su elección podrían escuchar, esperar o exigir de mí. Sin querer ser o sin fingir ser ni un Judío auténtico ni un Judío inauténtico, ni un Judío cuasi auténtico, ni un Judío imaginario (aunque comparto mucho, no todo, la experiencia que Alain Finkielkraut analiza bajo este título²⁴), refiriéndome a una historia que no es la “cuasi-historia” de la que habla Sartre, ¿en nom-

²⁴ Finkielkraut, A., *El judío imaginario*, trad., Joaquín Jordá. Barcelona, Anagrama, 1982.

bre de qué y con qué derecho puedo yo decirme todavía judío? ¿Y por qué tiendo entonces a hacerlo, aún sin estar seguro de la llamada a la que así respondo, sin estar seguro de que ella esté dirigida a mí, sin estar seguro de lo que quiero decir, de aquello que quiero querer decir ahí, auténtico, inauténtico o cuasi-auténtico, más allá de toda identidad, de toda unidad o de toda comunidad? Y bien, sé que no lo sé, y sospecho de todos aquellos que creen saber no saberlo, incluso si ellos saben, en verdad, lo sé, mucho más que yo. Todo lo que puedo decir, es que, en el extremo de mi comportamiento público de ciudadano y más allá de la ciudadanía, en el extremo más agudo pero también más expuesto de mi trabajo de escritura, de pensamiento o de enseñanza (del que me dí por regla no hablar hasta aquí), la lógica de esta cuestión, de sus implicaciones o de sus consecuencias, podría demostrar que ella organiza más o menos todo. ¿Qué es lo que se pasa, lo que me arriba, de qué acontecimiento se trata, cuando, respondiendo a la llamada, yo tiendo a presentarme como Judío, a decir y decirme “yo soy judío”, ni auténtico ni inauténtico ni cuasi auténtico, allí donde no sé qué quiero decir, allí donde podría criticar, condenar, “deconstruir”, todo lo que yo podría querer decir, y allí donde sospecho de tantos Judíos más autorizados que yo de no saber todavía más sobre esto? ¿Qué es lo que se pasa en este caso entre *hacer* y *saber*, entre *fe* y *saber*? ¿Y qué sentido puede tener decir aquí, afirmar, firmar, mantener un “heme aquí”, yo, un Judío, más allá del sentido y del querer decir? ¿Y qué sentido puede tener decir “heme aquí” e insistir, allí donde sé que quizás no haya sido llamado, allí donde quizá –nunca lo sabré– no sea yo el que ha sido llamado? Todavía no. Quizás en el porvenir, pero todavía no. Pertenecer quizás a la experiencia de la llamada y de la respuesta responsable que toda certeza del sujeto de la destinación, y pues de la elección, permanece suspendida, amenazada por la duda, precaria, expuesta al advenir de una decisión de la cual no soy el sujeto amo y solitario –auténtico. Quienquiera que esté seguro, como no lo estaba, justamente, el otro, el segundo otro Abraham de Kafka, quienquiera que crea detentar la certeza de haber sido él, él solo, él primero, llamado como el primero de la clase, transforma y corrompe la terrible e indecible experiencia de la responsabilidad y de la elección en caricatura dogmática, con las más terribles

consecuencias que se puede imaginar en este siglo, las consecuencias políticas en particular.

Si hay aquí una experiencia de la indecibilidad entre lo auténtico, lo inauténtico, lo cuasi-auténtico, y bien, una vez más, como he intentado en otra parte, formular de manera también lo más formalizada posible al tema de la decisión y de la responsabilidad en general, esta experiencia aporética de la indecibilidad o de lo imposible, lejos de ser una neutralidad suspensiva y paralizante, yo la tengo por la condición misma, en verdad, el medio o el éter en el cual debe respirar la decisión como toda responsabilidad digna de ese nombre (y quizás digna del nombre o del atributo “judío”). Al lugar más afilado, al extremo de esta experiencia que regresa [*reviennent*], para aquí insistir, en todos los problemas que me han hostigado desde siempre, casi siempre. La distinción simétrica entre el “tú eres judío” y el “yo soy judío”, no es más dada o asegurada que la de lo auténtico y lo inauténtico, pero no llevo a acreditar todavía más la alternativa propuesta, la tercera, de la cual no diré más que una palabra antes de concluir: es la que supone separar, entorno de una frontera indivisible, el judaísmo y la judeidad. Sin poder profundizar aquí, como sería necesario sin duda, en una proliferación de distinciones propuestas entre judaísmo, judeidad, judeicidad [*judaïcité*] (Memmi), *Judentum*, *Yiddishkeit*, por no hablar de asquenazidad [*ashkénazité*] y de sefaradidad [*séfaradité*], sólo me atengo, habiendo sido dado el título de este coloquio “Judeidades” a aquella que pone en obra mi amigo Yerushalmi en *El Moisés de Freud*²⁵, un libro admirable que he discutido en otra parte desde otro punto de vista, en *Mal de archivo*. La distinción entre judaísmo y judeidad, en inglés *judaism* y *jewishness*, se ilustraría por ejemplo en aquello que Freud, hablando de su judaísmo *via negationis*, habría dicho, sea en privado, sea en su prefacio a la edición hebrea de *Totem y Tabú*. Reconociendo que él ignoraba la lengua de las santas escrituras, que él era extranjero a la religión de sus padres y a todo ideal nacional o nacionalista, Freud añade entonces más o menos esto: si se preguntara a ese Judío (es decir, a él mismo): “Ya que usted ha abandonado todos esos caracteres

²⁵ Yerushalmi, Y.H., *El Moisés de Freud*, *op. cit.*

comunes a vuestros compatriotas, ¿qué resta que sea judío?” Éste respondería: “Mucho y probablemente su esencia misma. Él no podría en el momento expresar esta esencia con la ayuda de las palabras. Pero un día no hay duda alguna que esa esencia será accesible a un espíritu científico.”²⁶ Yerushalmi cuenta él también con una distinción entre el *judaísmo* (*Judaism*: la cultura, la religión, la comunidad histórica, incluso nacional o “estado-nacional”, etc.) y, por otra parte, una *judeidad* (*Jewishness*), una esencia judía independiente del judaísmo, una identidad esencial del ser-judío que podría sobrevivir interminablemente en un judaísmo que permanecería, éste, finito y terminable (de ahí el subtítulo de su libro, *Judaísmo terminable e interminable*). Yerushalmi atribuye así a la judeidad mínimos rasgos respecto de los que me he preguntado en otra parte²⁷ con qué derecho serían de este modo reservados a los Judíos (como, por ejemplo, el culto a la memoria y la apertura a la esperanza o al porvenir). Imagino la doble objeción que se podría dirigírsele, desde dos lados, por arruinar el principio mismo de esta distinción o, en todo caso, por limitar su pertinencia, incluso si se le reconoce una, de pura comodidad contextual. O bien esos rasgos mínimos son universales y no hay aquí ninguna razón de hacerlos propios del Judío, salvo especular todavía sobre esta lógica inquietante de la ejemplaridad; o bien, con todo lo universales que ellos son, habrían sido anunciados de manera única y justamente ejemplar, por elección, en una revelación histórica; y ellos revelan entonces, la escritura, la memoria o la esperanza en eso que se llama judaísmo. En la lógica de las dos objeciones no es posible separar, con todo rigor, esos dos polos, la judeidad y el judaísmo. La memoria o la esperanza que constituirían la judeidad parecen poder liberarse, en efecto, de la tradición, de la promesa y de la elección propias del judaísmo. Ya sea que se deba o no, se podrá siempre volver a enraizar la idea misma y el movimiento de esta liberación, el deseo de esta liberación, en una donación del judaísmo, en la memoria de un acontecimiento que, por muy amenazado de amnesia que

²⁶ Freud, S., *Tótem v tabú*, vol. XIII de Obras completas, trad. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1980.

²⁷ Derrida, J., *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. Francisco Vidarte, Madrid, Trotta, 1997.

esté, seguiría siendo una historia del don de la ley y representaría el último guardián de la referencia a la cosa judía, al nombre o al atributo “judío” el cual se hereda aún en una judeidad pretendidamente sin judaísmo. Esta herencia es imborrable y marca [*signe*] hasta la experiencia del borramiento, de la emancipación, incluso de la negación.

Pero la oscilación y la indecibilidad continúan, y yo osaría decir, *deben* continuar marcando la oscura e incierta experiencia de la herencia. En todo caso, no sólo no he podido jamás detenerla en mí, y ella condicionó las decisiones y las responsabilidades que han sido impresas en mi vida, sino que ella estructura la lógica más formalizada, la más resistente, la más irreductible de todos los discursos que he creído deber firmar (no les impondré la demostración de ello esta noche) del tema de la escritura y de la huella, de las relaciones entre la ley, la justicia y el derecho, de aquel tema que yo he denominado la mesianicidad sin mesianismo, de tema de la internacional más allá del cosmopolitismo y de la soberanía estatal u onto-teológica, del tema de la democracia por venir más allá de la ciudadanía estado-nacional, del tema de la espectralidad más allá de la oposición vida/muerte o presencia/ausencia y, sobretudo, del tema de la *khôra*, como el lugar pre-histórico que dona (sin donar) lugar a todo acontecimiento de revelación antropto-teológica. En todas estas direcciones se podría, a la vez o sucesivamente, acreditar dos postulados contradictorios: por un lado, se encuentra allí (desde el punto de vista histórico, ético, político, etc.) la condición para liberarse de todo dogma de la revelación y de la elección; por otra parte, esa liberación puede ser interpretada como el contenido mismo de la revelación o de la elección, la idea misma. Por ejemplo, nada parece más extraño al Dios de los Judíos y a la historia de la ley que todo esto que interpreto, incluso en su porvenir político, bajo el nombre griego de *khôra*, el lugar, la localidad no-humana [*anhumaine*] y ateológica que abre el lugar incluso más allá de toda teología negativa. Y por tanto, esta manera de interpretar el lugar puede aún guardar una afinidad profunda con una cierta nominación del Dios de los Judíos. Él es también el Lugar.

Decir que todo aquello espera su interpretación, que esta interpretación no es solamente una hermenéutica o una exégesis, aun cuando que ellas

sean también necesarias, pero una escritura y una lectura performativas, y más allá de toda maestría performativa, una hospitalidad al acontecimiento y al arribar del arribante (una mesianicidad sin mesianismo), es decir por-venir. Lo por-venir, es decir, el otro, decidirá lo que “judío”, “judaísmo” o “judeidad” habrán de significar. Aun cuando este por-venir no sea la propiedad de nadie (ni sólo de los filósofos, de los exégetas, de los políticos, de los militares, etc.), dependerá necesariamente, en tanto que por-venir, de una experiencia de invención a la vez profética y poética. Los poetas-profetas no llevan siempre un nombre en las Escrituras y no son siempre los que escriben y los autores conocidos en el mundo de la religión o en la república de las letras. Ellos pueden ser no importa quiénes —y estar no importa dónde. Ellos pueden a veces ser investidos, en determinadas situaciones, con la misión del general de ejército. Hay generales geniales, generales-poetas, si no profetas, generales provocadores, provocadores de paz, y que lo pagan a veces con sus vidas. Nosotros conocemos uno. En oposición a los generales poetas y justos, inversamente a los generales provocadores de paz, hay también generales provocadores de guerra. Ellos hacen, hacen hacer o dejan hacer lo peor, sin ver, en su ceguera a menudo compartida, que un voluminoso apetito de ofensiva conquistadora puede disimular una pulsión de muerte y conducir, entre otros crímenes, al suicidio, al suyo y al de los suyos.

Es por ello que estaré siempre tentado de pensar que un Kafka, por ejemplo, hace surgir más por-venir que tantos otros, al golpear un peñasco de su escritura ficcional, y llamándonos a esta verdad, así al menos es como yo lo interpreto, que quienquiera que responda al llamado debe continuar dudando, preguntándose si ha escuchado bien, si no hay un malentendido originario, si su nombre ha sido el que ha resonado allí, si es él el único o el primer destinatario del llamado, si él no está por tomar el lugar violentamente del otro, si la ley de la sustitución, que es también la ley de la responsabilidad no llama a un aumento infinito de vigilancia e inquietud. Es posible que no haya sido llamado, yo, e incluso no está excluido que ninguno, ningún Uno [*aucun Un*], nadie, haya jamás hubiera llamado a ningún Uno, a ningún único, a nadie. La posibilidad del malentendido originario en la destinación no es un mal, es la estructura, quizás la voca-

ción misma de todo llamado digno de ese nombre, de toda nominación, de toda respuesta y de toda responsabilidad.

Habría, *quizás*, todavía otro Abraham, no solamente aquel que recibe otro nombre en su vejez y, a los 99 años, en el momento de su circuncisión, experimentó, de un golpe de letra [*d'un coup de lettre*], la letra *h*, en lo mejor de su nombre, no solamente aquel quien, más tarde, sobre el Monte Moriah, fue llamado por el ángel dos veces dos veces [*deux fois deux fois*], primero “Abraham, Abraham”, luego una segunda vez más, desde lo alto de los cielos, según nos dice la Escritura. Habría quizás no solamente Abram, además, Abraham, Abraham, dos veces.

Que hubiera todavía otro Abraham, he aquí pues el pensamiento judío más amenazado pero también el más vertiginosamente, el más últimamente judío que yo conozco en este día.

Pues ustedes me han entendido bien: cuando digo “el más judío”, entiendo también “más que judío”. Otros dirían quizás: “de otro modo judío” [*autrement juive*], incluso “otro que judío” [*autre que juive*].

Traducción: Gabriela Balcarce