

# Confesar – Lo imposible “Retornos”, arrepentimiento y reconciliación \*

JACQUES DERRIDA

École des Hautes Études des Sciences Sociales – Paris

**RESUMEN.** Ante las aporías y dilemas (éticos, políticos y religiosos) que plantea hoy la cuestión de “¿cómo vivir juntos?”, se propone aquí la hipótesis de que el primer mandamiento tendría que ser el de una cierta confesión, una confesión de algo inconfesable. El sentido de esa confesión se expone en relación con diversos contextos existenciales e históricos de la experiencia judía en el siglo, y en especial en relación con la fundación del Estado de Israel y el estatuto de Jerusalem. Esta explicación muestra la insuficiencia de los esquemas dualistas clásicos (como naturaleza, nacimiento, tierra, etc., frente a cultura, técnica, derecho, etc.), y hace ver los peligros de pensar y vivir la relación social con el otro en el marco de nociones como comunidad, o “conjunto”.

**ABSTRACT.** Facing the ethical, political and religious impasses and dilemmas that the question of “how to live together” propounds today, the hypothesis that the first commandment should be that of a certain confession, a confession of something unconfessable, is put forward here. The meaning of that confession is exposed in relation to diverse existential and historical contexts of the Jewish experience in the century, and especially in relation to the foundation of the State of Israel and the statute of Jerusalem. This explanation shows the shortcomings of the classical dualistic schemes (such as nature, birth, land, etc. vs. culture, technique, law, etc.) and allows us to see the dangers of thinking and living the social relationship with the other in the frame of such notions as “community” or “group”.

Gracias, sí, gracias.

Sí, antes incluso de empezar, voy a arriesgar estas dos palabras de gracias. Primera palabra, gracias, segunda palabra, gracia. Para dar testimonio de mi gratitud, desde luego, pero también para confesar, y para pedir gracia.

Así pues, querría daros las gracias, y pedir gracia.

Al tiempo que *do*y las gracias a quienes me han concedido el temible honor de concederme la palabra esta tarde, asignándome, como por el privilegio de una elección, una tarea ante la que me voy a sentir constantemente en

---

\* Ponencia presentada en el “Colloque des intellectuels juifs en langue française” (París) diciembre 1998.

Versión castellana de Patricio Peñalver.

desigualdad, también les *pediré* gracia, al igual que a todos vosotros. Al pedir que se me perdone eso de lo que inmediatamente voy a confesarme, me voy a permitir tomar pie en mi confesión para anticipar una proposición general, la hipótesis formal que someto a vuestra discusión.

¿Qué hipótesis?

Pues bien, hoy, y digo *hoy*, para los llamados contemporáneos, para quienes se piensa que *viven juntos*, en una supuesta sincronía, el ahora histórico de un tiempo dado, hoy, pues, en el mismo mundo, y ante las responsabilidades (éticas, políticas, jurídicas, religiosas, y otras) a las que apela eso que llamamos de manera tan oscura, en *nuestra* lengua, “vivir juntos”, digo que una *cierta* confesión se presentaría como el primer *mandamiento*.

No una confesión cualquiera, sino una confesión singular, inaudita, improbable, una confesión que, antes y más allá de toda falta determinada, declara ante el otro lo inconfesable. Pues confesar lo que parece fácil confesar, confesar lo confesable, reconozcámoslo, una cosa así no sería confesar. Confesémoslo. La confesión, si la hay, debe confesar lo *inconfesable*, y en consecuencia, *declararlo*. La confesión tendría que declarar, si fuese posible, lo inconfesable, es decir, lo injusto, lo injustificable, lo imperdonable, hasta la imposibilidad de confesar. Del mismo modo, perdonar sólo lo que es perdonable, venial, algo así no sería perdonar. La confesión, si la hay, tiene que confesar lo inconfesable, y el perdón, si lo hay, tiene que perdonar lo imperdonable, y en consecuencia, hacer lo imposible. Si tal confesar es la condición del “vivir juntos”, lo que esto requeriría es hacer algo imposible.

Declarar, manifestar, reconocer, confesar lo inconfesable: no sé todavía si esto supone ya el arrepentimiento o el retorno de cierta *teshouva*: inmenso enigma, sobre cuyo fondo se presenta hoy una mundialización de la escena de la confesión. Por todas partes se da el proceso teatral de un *retorno* al pasado, al más próximo como al más antiguo, a menudo con arrepentimiento y petición de perdón, proceso de reparación, de indemnización o de reconciliación. Sea cual sea la manera como se la interprete, esta mundialización de la confesión o del arrepentimiento afecta ya, o la significa, como un anuncio o como un síntoma, una cierta mutación del “vivir juntos”. Así resonaría, aunque fuese impracticable, el primer *mandamiento* dictado por todo “vivir juntos”.

No recurriré a la ligera a esta palabra, *mandamiento*.

Pero he aquí una primera confesión antes de empezar a justificar esta palabra, “mandamiento”, en relación con un “vivir juntos”, y no voy a hacer otra cosa, hasta el final, sino volver a empezar, pues no puede haber un “*vivir juntos*” que no esté vocado a ese re-torno, a volver sobre sí y sobre sus pasos, a repetir la inauguralidad. Sé que hubo aquí no hace mucho un gran coloquio sobre el perdón. ¿Qué ha cambiado en el mundo, en cuanto a la escena del

perdón, desde hace treinta años, o sea, en el tiempo de una generación? ¿Qué hay de nuevo en cuanto al perdón y en cuanto a lo que la escena del perdón implica de un “vivir juntos”? Desde que Jean Halperin me honró con esta invitación y me comunicó el tema de este encuentro, “cómo vivir juntos”, confieso que vivo de otro modo con esas palabras próximas y familiares, que dicen algo de los próximos, del prójimo, y de la *familiaridad* misma, incluso de la familia. ¿Qué es un prójimo, cuando se sabe que ninguna proximidad conocida, sobre todo no la del espacio y el tiempo, basta para definir a mis próximos, y todavía menos a mi prójimo? Mi prójimo puede ser un extranjero, cualquier otro viviente, muy lejos de mí en el espacio y en el tiempo. Esta verdad no ha tenido que esperar a la televisión y al teléfono móvil. Así, estas palabras, “vivir juntos”, y “cómo”, no han cesado de acompañarme, pero también de escapárseme a la vez, haciéndoseme, en su familiaridad misma, cada vez más extrañas, extranjeras, enigmáticas. “Vivir juntos”, sí, pero ¿qué quiere decir eso? ¿Antes incluso de saber “cómo”? ¿No es a la vez una evidencia fácil (¿cómo podría vivirse de otro modo?) y, al contrario, la promesa, siempre, de lo inaccesible? Suspendido en un título, y fuera de contexto, el tono de esta fórmula resulta muy inestable. Según las frases virtuales que lo inclinan de un lado o de otro, oscila entre el tono de la serenidad práctica y el acento del pathos trágico, entre la sabiduría filosófica y la angustia desesperada. El sabio nos enseña: desde el momento en que vivir es siempre “vivir juntos”, y que esto es necesario, limitémonos a aprender “cómo hay que vivir juntos”, determinemos unas reglas, unas normas, unas máximas, unos preceptos, incluso una jurisprudencia ética, jurídica, política. Pero la desesperación protesta y responde: “¿cómo?”, pero ¿cómo vivir juntos? No lo conseguiré, no lo conseguirás, el/ella no lo conseguirá, no lo conseguiremos, no lo conseguiréis, ellos/ellas no lo conseguirán jamás; y la variación de esas formas personales expresa además una paradoja más profunda de esa misma inquietud: ¿quién se dirige a quién para preguntar “cómo vivir juntos?”, o incluso, ¿no tiene lugar ya el “vivir juntos” desde el momento en que la inquietud de esta pregunta nos hace temblar en nuestra soledad y *confesar*, sí, declarar nuestra desesperación, y compartirla?

En una especie de meditación discreta y discontinua, estas dos palabras, “vivir juntos”, este par de palabras que van juntas, que van bien juntas aunque den lugar a pensar en el matrimonio imposible (a menudo se dice de las parejas de hecho: esos dos “viven juntos”), esas dos palabras me han acosado y abandonado, como dos palabras que van juntas *sin* encerrarse en un conjunto, y se anuncia ya un divorcio, en el que me voy a interesar, entre el adverbio “juntos” y el nombre “conjunto”. Obsesión intensa pero distraída a veces por el recuerdo que guardo de la única vez que asistí, sin participar en él, a un

coloquio como éste. ¿Es “vivir juntos” asistir sin participar? ¿Cómo “vivir juntos” con o para intelectuales llamados judíos de lengua francesa? Esa no es sólo una pregunta *mía*, y por lo demás remite a muchas otras. Así pues, asistí a este Coloquio, sin participar en él, hace mucho tiempo, seguramente en los años sesenta, probablemente en 1965. Cerca de Emmanuel Lévinas, a su lado, quizá junto con él. En verdad estaba allí gracias a él, vuelto hacia él. Sigo estándolo todavía hoy, de forma diferente. Es otra manera de recordar, al saludar el nombre del amigo admirado, que se puede “vivir juntos” con muertos. Esa va a ser enseguida mi conclusión cuando me refiera, al terminar, a Jerusalem, y les cuente mi primera visita al cementerio de esa ciudad, cuyo conjunto, cuyo estar-junto está por pensar. “Vivir juntos” con muertos no es un accidente, un milagro, o una historia extraordinaria, es una posibilidad esencial. Y ésta nos recuerda que en “vivir juntos” la idea de vida no es ni simple, ni dominante, aunque se mantiene irreductible. “Vivir juntos” con el pasado de aquellos que no están ya y no estarán ya presentes o vivos, o con el porvenir imprevisible de aquellos que no están todavía vivos en el presente, si eso constituye una posibilidad tan igualmente irrecusable del ser-consigo-mismo, de un “vivir juntos”-consigo-mismo, en un sí mismo de esta manera partido o dividido, enclavado, multiplicado o desgarrado, abierto también, en todo caso anacrónico en su mismo presente, aumentado a la vez y dislocado por el duelo o la promesa del otro en sí mismo, de otro más grande, más viejo o más joven que él, de otro fuera de sí mismo en sí mismo, entonces “vivir juntos” no tiene ya la simplicidad del “vivir” en el presente puro y simple, como tampoco la cohesión, la coincidencia consigo de un conjunto presente, presente vivo, presente a sí, en sincronía consigo, conjuntado con él mismo en una especie de totalidad. La alteridad de un pasado y de un futuro irreductibles sustraían el “vivir juntos” a la plenitud de una presencia a sí o de una identidad. Así, para intentar pensar lo que puede querer decir “vivir juntos” hay que tomar en consideración lo que le pasa a lo que se llama la proximidad del otro en el presente, y no sólo a causa de la técnica, desde la televisión a internet y al ordenador portátil, a la comunicación aérea o por satélite. La alteridad del pasado y del futuro, la experiencia irreductible de la memoria y de la promesa, del duelo y de la esperanza, supone alguna *ruptura*, la interrupción de esta identidad o de esta totalidad, de esa realización de la presencia en sí mismo, una apertura fracturadora en lo que se llama un “conjunto”, entendido como nombre, a distinguir aquí de la forma adverbial en la expresión “vivir en conjunto”, o “vivir juntos”. Eso tiene consecuencias de todo tipo, y no sólo éticas, jurídicas, o políticas, para lo que tendríamos que meditar *juntos*. El adverbio, en la expresión “vivir juntos”, parece que sólo encuentra su sentido y su dignidad allí donde excede, disloca, discute la autoridad del

nombre “conjunto”, esto es, el cierre de un conjunto, ya sea el conjunto de un ser vivo, de un sistema, de una totalidad, de una cohesión sin falla e idéntica a sí misma, de un elemento indivisible que se contiene a sí mismo en su inmanencia y simplemente mayor, como el todo, que cada una de sus partes. La autoridad del *conjunto* será siempre la primera amenaza para todo “vivir en conjunto”, para todo “vivir juntos”. Y a la inversa, todo “vivir juntos” será la primera protesta o discusión, el primer testimonio contra el conjunto.

Así, y antes de empezar todavía, quiero recordar lo que me dice aquel día Emmanuel Lévinas en un aparte, algo que evoqué el día de su muerte. Lo cuento en presente de indicativo, como hace a veces la retórica de los historiadores para representar las cosas de manera más sensible. Aquel día Lévinas dice algo que resuena de otro modo por lo que se refiere a qué puede querer decir “vivir juntos” *para judíos*, vivos o no. Está hablando André Neher, Lévinas me murmura al oído: “Ve Usted, él es el protestante, yo, el católico”. Esta ocurrencia requeriría un comentario infinito. De ahí destaco una pregunta: ¿qué tiene que ser un pensador judío para poder emplear ese lenguaje, con la profundidad de lo serio y la ligereza de la ironía que captamos en él? ¿Cómo pueden “vivir juntos” un judío sedicente católico (al margen de toda conversión, de toda canonización, y al margen de toda la gran escena eclesial del arrepentimiento de la que vamos a volver a hablar), con un judío supuesto protestante? ¿Cómo es posible eso para aquél, que sigue siendo un judío en conjunto con él mismo, y que se abre a otro judío, probable o improbable, en este caso yo, que nunca se ha sentido muy católico, y sobre todo nada protestante? Un judío, que viniendo como vengo de otra orilla del judaísmo, diferente de la de Neher como de la de Lévinas, una orilla mediterránea, advierte enseguida, en el abismo de esas parejas o en ese triángulo abrahámico judeo-católico-protestante, la ausencia de lo islámico-ibrahímico. Y un judío, del que sé perfectamente y desde muy cerca que nunca estuvo seguro de estar en conjunto con él mismo en cuanto judío, ni en conjunto con él mismo en cuanto a él mismo en general, un judío que no se atreve a detenerse en la hipótesis de que esa disociación consigo mismo lo hace *a la vez* tanto menos judío y tanto mejor judío, un judío, pues, partido o dividido de esta manera, ¿cómo podría recibir la observación de esa ausencia? ¿Cómo podría acogerla en su literalidad de acuerdo con el espíritu que innegablemente respiraba en ella, a saber, que ninguna de todas esas diferencias, disociaciones o indecisiones podía empañar la complicidad de un cierto “vivir juntos” que había decidido por *nosotros* antes que *nosotros*? Y designo así la amistad supuesta, la afinidad, la complicidad, si no la solidaridad compartible por judíos tan diferentes entre ellos, tan diferentes de ellos mismos en ellos mismos, y en el fondo de ellos mismos, estén o no confiados en una pertenencia estable y decidible al judaísmo. No

habría dejado hablar a mi memoria, a pesar del riesgo de parecer autocomplaciente, si, tras largos debates, no hubiese considerado irresponsable borrar, por simple urbanidad, mi firma, la firma de un intelectual judío para quien “vivir juntos”, en relación con un mundo no-judío, no ha sido un problema más grave o más urgente que el de “vivir juntos” en relación con todas las formas de lo que se llama comunidades judías en el mundo, y en primer término, para mi generación, la argelina, las argelinas –árabes y berberiscas–, la francesa de Argelia, la francesa de Francia, la israelí, las israelitas, y otras. Si confío en algo que se mantiene en mí como irrecusable e indenegable, a saber, un “soy judío”, no “soy *en primer lugar* judío”, sino “soy *ya y desde siempre* judío”, esa experiencia de lo irrevocable ha tolerado siempre, ha exigido incluso, una incertidumbre infinita acerca de qué puede querer decir e implicar un “vivir juntos” en una comunidad judía, y en primer lugar, un vivir en conjunto consigo mismo como judío y consigo en general. En medio de este tormento recuerdo aquella ocurrencia de Lévinas. En una biografía suya, se recuerda en un capítulo sobre la historia de los Coloquios de los Intelectuales Judíos de lengua francesa, la lista impresionante de los conferenciantes que se han sucedido aquí. Se puede leer ahí, y subrayo en la cita ese futuro: “pero, de entre los filósofos franceses de origen judío, nunca se verá en esos Coloquios a Jacques Derrida”. Como si yo estuviese muerto. O como si el Coloquio hubiera cerrado sus trabajos y hubiese puesto fin al desplazamiento de esta cabaña de la que nos habló ayer por la tarde Pierre Bouretz. Este futuro ficticio, con valor de futuro anterior, forma parte, sin duda, como mi presente de hace un momento, de la gramática sin equívoco del historiador del pasado; pero a través de su imprudencia, anuncia otra cosa, como mi presente de hace un momento. La ligereza de la predicción deja pensar algo sobre el tiempo, y sobre lo que puede “llegar” a pasar en cuanto al “vivir juntos”, sobre lo que le puede llegar a pasar al “vivir juntos”, y sobre una cierta relación entre la llegada, la venida o el acontecimiento, y el “vivir juntos”. De esa relación entre el acontecimiento y el “vivir juntos” querría hablarles. A propósito de esto, el acuerdo o la pertenencia inestables, la modalidad irresuelta, dividida, para tal judío, de su “vivir juntos” en relación con las comunidades judía y francesa, por no hablar todavía de la israelí, o pura y simplemente, la modalidad de su “vivir en conjunto” consigo mismo, es ésta una de las indecisiones o de las imposibilidades que querría confesar, para sacar de ahí algunas consecuencias.

Así, pues, y como decía, no empleo a la ligera la palabra “mandamiento”, ni por adaptarme al espíritu de lo que tendría que ser, según algunos, un encuentro de intelectuales judíos. No: en “cómo vivir juntos”, dicho así, en infinitivo y sin sujeto determinado, un verbo y un adverbio, lo que entendemos, en la brevedad de su eclipse sentenciosa, es la apelación imperiosa a lo que

sigue siendo una necesidad ineluctable, incluso una necesidad *vital*. *Hay que* “vivir juntos”. Junto con el adverbio “juntos”, el infinitivo “vivir” prescribe, al menos da a entender: hay que “vivir juntos”, realmente hay que “vivir juntos”. De cualquier manera, de todas las maneras, hay que “vivir juntos”, realmente hay que hacerlo.

Ese “hay que”, como el “realmente” del “realmente hay que”, puede modularse en todos los tonos. Si hacemos escalas en un instrumento musical para afinar sus cuerdas, para poner el oído en la nota justa, o en todo caso una nota que no sea demasiada falsa (a menos que la justa nota falsa sea de rigor cuando se trata de desentonar un poco para dejar pensar lo difícil que es el acuerdo, y lo raro, y siempre improbable, que es la armonía del “vivir juntos”), oiríamos los armónicos de esta expresión extraña (“vivir juntos”), que tiene equivalentes bastante estrictos, es cierto, en otras lenguas. De acuerdo con el idioma francés, que constituye, de hecho y de derecho, más todavía que el judaísmo, más incluso que el mismo sentimiento de pertenencia supuesta a la judeidad, el elemento de nuestro estar juntos aquí esta tarde, las connotaciones del “vivir juntos” se distribuyen desde lo mejor a lo peor, pasando por el mal menor, aquí un ideal inaccesible, allí una fatalidad que a su vez puede resentirse como buena, neutra, o infernal. Lo mejor del “vivir juntos” se asocia frecuentemente a la paz, concepto enigmático si los hay, y me habría gustado disponer del tiempo para una meditación paciente sobre la paz, desde Kant hasta Lévinas, una paz perpetua o una paz mesiánica cuya promesa forma parte del concepto mismo de paz, y basta para distinguirlo del armisticio, del alto el fuego, o incluso de todo “proceso de paz”. Los Palestinos y los Israelitas no vivirán verdaderamente juntos más que el día en que la paz (y no sólo el armisticio, el alto el fuego, o el proceso de paz) llegue a los cuerpos y los corazones, cuando se haya hecho lo necesario por parte de aquellos que tienen poder para eso, o simplemente que tienen el poder, el poder estatal, el poder económico o militar, nacional o internacional, de tomar la iniciativa de forma en primer lugar sabiamente unilateral. En el fondo, la cuestión de la que voy a hablar esta tarde podría resumirse en la de la iniciativa, en la confesión: ¿quién toma o debe tomar la iniciativa? ¿A quién corresponde la decisión unilateral, antes de todo intercambio y de toda reciprocidad por venir, en el acercamiento a la paz o a la reconciliación?

Pero otra connotación del “realmente vivir juntos”, la del mal menor, no espera la paz. Es la del “hay realmente que vivir juntos”, no cabe elección. Se trata siempre de una necesidad, ciertamente, y así, de una ley: no se puede no “vivir juntos”, incluso si no se sabe cómo ni con quién, con Dios, con los dioses, los hombres, los animales, con los suyos, con los próximos de uno, vecinos, familia o amigos, con sus conciudadanos o compatriotas, pero también con los extranjeros más lejanos, con sus enemigos, consigo mismo, con sus

contemporáneos, con aquellos que no lo son ya o que no lo serán nunca, otros tantos nombres que saco del lenguaje ordinario, sin que demos por supuesto que sabemos ya qué designan. Pero los regímenes de esta ley, del “hay que”, y así, del “realmente” del “hay que vivir juntos realmente”, notamos que pueden ser diferentes. Sabemos (y el ejemplo no os sorprenderá, pero podría aducir otros) que israelitas y palestinos, israelitas y árabes del Medio Oriente, tienen ya que “vivir juntos” realmente, tendrán que “vivir juntos” realmente. Igualmente, los israelitas, entre ellos mismos (lo cual no es siempre fácil, y supone a veces que se ha resuelto el otro problema), tienen realmente que vivir juntos, estén o no por la “paz ahora”, sean o no ortodoxos, como se dice de manera extraña; y lo mismo vale para los israelitas y para todos los judíos de la Diáspora (este nombre que los clasifica autoritariamente en un conjunto, quieran ellos o no, al menos bajo la categoría de la dispersión), sean creyentes o no, favorables o no a lo que se llama el “proceso de paz”, estén o no de acuerdo con aquellos que, aquí o allá, se las arreglan para sabotear con buena conciencia o cínicamente ese proceso, pues bien, todos ellos tienen que “vivir juntos” realmente.

Así, en las inflexiones de lo que declaramos aquí como nuestra lengua, esas instancias del “realmente hay que” del “realmente hay que vivir juntos”, pueden tener valores heterogéneos, y hasta incompatibles. Dos al menos.

*Por una parte*, el “realmente hay que” puede anunciar que realmente habrá que vivir malamente juntos, en el odio o en la guerra –que son también maneras de vivir, incluso de morir juntos, en el mismo espacio y en el mismo tiempo, en la desconfianza, la indiferencia o la resignación a la fatalidad–, como cuando se sugiere a veces que, a falta de una paz auténtica, Israel y los países del Medio Oriente tiene realmente que *coexistir*, *cohabitar*, *cooperar*, *colaborar*. La guerra, fría o no, incluso el apartheid, pero también la coexistencia pacífica, la cohabitación de los adversarios, entendida también en el sentido de la Quinta República, son formas del “realmente hay que vivir juntos”, aunque sea al precio de no entenderse realmente para “vivir juntos”. Y bajo la co-habitación en el sentido de la Quinta República, en este momento se presentan, de forma no fortuita, envites importantes y conflictivos que dividen la comunidad francesa en cuanto al “vivir juntos”: más allá de los mil problemas de Europa y de la justicia social, de forma todavía más aguda, hay tres cuestiones fundamentales, del “vivir juntos”, que ponen a prueba hoy en día esa cohabitación, unas cuestiones no solamente francesas, pero a las que los judíos son particularmente sensibles: la cuestión de la hospitalidad con los extranjeros, inmigrantes con o sin papeles, la cuestión del Pacs<sup>1</sup> y del matrimonio, la cuestión de la memoria

<sup>1</sup> Iniciales de Pacte civil de solidarité, que remite concretamente a la legalización de parejas “de hecho”, homosexuales y heterosexuales.

nacional, y en particular (porque podrían multiplicarse los ejemplos) la de la Primera Guerra Mundial, ya antes de los años treinta y cuarenta, cuando otra imagería de las trincheras del 14, y así, de tantos otros fantasmas estructuradores, vienen a inquietar los fundamentos más tranquilizadores y consensuados, pero fundamentos no naturales, contruidos y frágiles, del “vivir juntos” nacional.

Es verdad que incluso en esas hipótesis negativas del “realmente hay que vivir juntos”, los socios, incluso los enemigos, aceptan el valor común de un interés superior, a saber, que más vale vivir que morir (vivir, sobrevivir sería entonces, en esta hipótesis, el imperativo incondicional, por problemático que resulte). Incluso si esa cohabitación lo es por resignación, o está armada, o está organizada y a veces garantizada por un contrato, una constitución, y alguna jurisprudencia institucional, responde a un interés común, y así, superior. Este cálculo supone al menos tres axiomas a la vez potentes y frágiles.

1. No se puede no suponer que esa cohabitación razonada representa una situación provisional destinada a salvar la promesa de un provenir, y que el porvenir de ese porvenir conserva la figura de un “vivir juntos” libre de esos límites negativos, de esa vigilancia estatutaria. Una auténtica paz por venir, una paz sin fin o infinita sigue siendo el horizonte quasimesiánico de esta paz armada o de este armisticio. Lo que vale aquí para las comunidades, las naciones o los Estados puede valer también para familias o individuos.

2. No se puede no suponer algún consensus en cuanto a qué quiere decir “vivir”, y que eso es mejor que morir, cosa que está lejos de ser simplemente evidente, como tampoco es evidente que ciertas formas del “morir” no representen una cierta manera de “vivir juntos”. Morir juntos, en el *mismo* lugar y en el *mismo* momento, para aquellos que llamaba Montaigne los “comoribundos”: en eso pueden algunos ver la prueba suprema del “vivir juntos”. Qué quiere decir “mismo” en todas esas expresiones, es un enigma que por el momento no voy a considerar.

3. No puede no suponerse que cada uno de los miembros de esta pareja en coexistencia o de esta cohabitación es idéntico a él mismo, que forma con él una unidad, un conjunto, cosa que está lejos de ser simplemente evidente, ya se trate de la humanidad, de la nación o del Estado-nación, y así del ciudadano, ya se trate de cualquier comunidad o clase de la sociedad civil, ya se trate pura y simplemente de una familia, de cada uno y de eso que se llama extrañamente sus “próximos” o los “suyos”, de “mí”, de quienquiera que diga “yo” y pretenda en conciencia –quiero decir sin tener en cuenta alguna forma de inconciente– decidir y asumir una responsabilidad.

Pero *por otra parte*, el sintagma “hay que vivir juntos realmente” (“il faut bien vivre ensemble”) se puede acentuar de otro modo en *nuestra* lengua,

y hacer referencia a un “bien”, un “vivir juntos *bien*”, que no se limita a cualificar accesoriamente un “vivir juntos” fundamental o previo. “Vivir juntos” quiere decir entonces “vivir juntos” *bien*, de acuerdo con el bien: no sólo alguna euforia del vivir, del bien-vivir, del saber-vivir o de un arte de vivir, sino según un bien en el sentido de la confianza, del acuerdo o de la concordia. Ese “bien” intrínseco al “vivir juntos”, nadie pensará *razonablemente* (pero es justo eso “razonable” lo que vamos a poner en cuestión aquí) disociarlo de la paz, de la armonía, del acuerdo o de la concordia. Si “vivir juntos” quiere decir entonces “vivir juntos *bien*”, eso significa entenderse en la confianza, la buena fe, la fe, comprenderse, en una palabra, *concordar*. ¿Por qué hablar entonces de *concordar*? ¿Por qué ese lenguaje del corazón, del acuerdo, de la concordia, incluso de la misericordia y de la compasión que debe acercarnos más deprisa a la cuestión del “perdón”, con o sin *teshuva*? El lenguaje del corazón nos recuerda que esta paz del “vivir juntos”, incluso si es una paz de justicia y de equidad, no está necesariamente bajo la ley de la ley, al menos en el sentido de la legalidad, del derecho (nacional o internacional) o del contrato político; y como hago a menudo, distinguiré aquí, pero sin oponerlos, la justicia y el derecho. Tendamos una vez más el oído al idioma francés: se dice por ejemplo que los miembros de una pareja (hombre y mujer, hombre y hombre, mujer y mujer) “viven juntos” cuando, fuera de la ley o de las obligaciones instituidas del matrimonio, o de un Pacs, deciden libremente y de común acuerdo, compartir su vida, su tiempo, los lugares de vida, (tierra sobre la tierra) y a veces, con el tiempo y la tierra de su historia, con su memoria y el duelo, el porvenir de una generación, de los hijos engendrados o adoptados por ellos o ellas, etc. (De ahí mi alusión al Pacs y a los amotinados de la guerra del 14, anuncio de dos séismos cuyo estruendo resulta todavía discreto). No que el “vivir juntos” exija la ruptura con la normalidad del derecho o con el matrimonio (los esposos pueden realmente “vivir juntos”, y la legalidad no excluye el “vivir juntos realmente”, “vivir juntos bien”). Pero incluso en los casos de la normalidad jurídica más tranquilizadora (con o sin Pacs), no hay un “vivir juntos bien” más que en la medida en que algo que llamaré aquí elípticamente el corazón, el amor, o la paz del corazón, la confianza, el acuerdo, o la concordia, exceda el contrato garantizado por el derecho o la legislación de Estado. Así, pues, si alguna ética del “vivir juntos” parece estar implicada en el uso idiomático que de momento me limito a analizar, es una ética que supone el acuerdo más allá de toda condición estatutaria, no forzosamente en contradicción con ella, sino más allá y a través de la normalidad del lazo jurídico, político, estatal, entre dos o más de uno que no son sólo esposos, conciudadanos, compatriotas, congéneres o correligionarios, sino que siguen siendo extranjeros, otros, e incluso radicalmente otros. La paz del “vivir juntos” excede, pues, el derecho, incluso

lo político, en todo caso lo político determinado por lo estatal, por la soberanía del Estado. Este “vivir juntos”, allí incluso donde es irreductible al lazo estatutario o institucional (jurídico, político, estatal), abre otra dimensión en la misma necesidad, y por eso he hablado del otro, del extranjero, de una hospitalidad a lo completamente otro que desborda la convención estatutaria. El “bien” del “vivir juntos bien” supone la interrupción tanto de la relación *natural* como de la relación *convencional*; supone incluso esa pura y simple *interrupción* que se llama la soledad absoluta, la separación, el secreto inviolable. Esa separación (que fue también un gran tema de Lévinas) es justamente lo que inaugura, sin contradecirlos, todos los “hay que” de todos los “hay que vivir juntos realmente”. A través de las paradojas y las aporías, sobre las que inmediatamente llegaré a pretender que hay que confesarlas, no se dirá que las partes de un mismo conjunto natural, orgánico y vivo, *viven juntos*. El adverbio “juntos” en la expresión “vivir juntos” no remite ya a la totalidad de un conjunto natural, biológico o genético, a la cohesión de un organismo o de algún cuerpo social (familia, etnia, nación), una cohesión proporcionada a esa metáfora orgánica. “Vivir juntos” supone, pues, un exceso interruptor *tanto* con respecto a la convención estatutaria, dependiente del derecho, *como* respecto a la *simbiosis*, del vivir juntos simbiótico, gregario o fusional. Llegaré a decir, y la cosa me parece aquí lo bastante grave como para que se la acepte demasiado fácilmente, que todo “vivir juntos” que se limitara a lo simbiótico o que se ajustara a una figura de lo simbiótico o lo orgánico, es un primer incumplimiento del sentido y del “hay que” del “vivir juntos”. Hay en éste, pues, una doble y paradójica prescripción. Está inscrita en el idioma, es decir, ya en un modo del vivir-juntos. “Vivir juntos” no se reduce ni a la simbiosis orgánica ni al contrato jurídico-político. Ni a la “vida” según la naturaleza o el nacimiento, la sangre o la tierra, ni a la vida según la convención, el contrato o la institución. “Vivir juntos”, si fuese posible, sería poner a prueba la insuficiencia de esa vieja pareja de conceptos que condiciona en Occidente prácticamente toda metafísica, toda interpretación del lazo social, toda filosofía política o toda sociología del estar-juntos, la vieja pareja *physis/nomos*, *physis/thesis*, naturaleza/convención, vida biológica/derecho, derecho que distingo aquí, más que nunca, de la justicia y de la justicia del “vivir juntos”. No podrá pensarse el “vivir juntos”, y el “vivir” del “vivir juntos” y el “cómo juntos”, a no ser yendo más allá de todo lo que se funda en esa oposición, naturaleza/cultura. Es decir, más allá de todo, prácticamente todo. Este exceso tanto con respecto a las leyes de la naturaleza como con respecto a las leyes de la cultura, es siempre un exceso con respecto al conjunto, y no me tomo su dificultad a la ligera. Es casi impensable, al borde mismo de la imposibilidad, justamente. Este exceso no significa que la ley, una ley no legal o una justicia

no jurídica no siga rigiendo el sentido y el “hay que” del “hay que vivir juntos realmente”. ¿Qué ley? Y acaso el “declararse judío”, sea del modo que sea (y hay tantos), ¿puede dar un acceso privilegiado a esa justicia, a esa ley por encima de las leyes?

No tenemos tiempo para desplegar este argumento en el código de un análisis filosófico que se referiría a estructuras universales e impersonales y que recurriría a numerosos textos. A propósito del “declararse judío”, prefiero confiarles, y quizá confesar, que esas necesidades filosóficas se me han impuesto en primer término a través de la modesta experiencia de alguien que, antes de convertirse en lo que llaman ustedes un “intelectual judío de lengua francesa”, fue primero un joven judío de la Argelia francesa entre tres guerras (antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial, antes, durante y después de la llamada Guerra de Argelia). En un país en el que el número y la diversidad de comunidades históricas eran tan amplias como en Jerusalem, de Oeste a Este, este niño judío sólo podía soñar en una pacífica multipertenencia cultural, lingüística, nacional, incluso, a través de la experiencia de la no-pertenencia: separaciones, rechazos, rupturas, exclusiones. Si no me prohibiese a mí mismo todo discurso largo en primera persona (pero ¿puede haber un “vivir juntos” que no sea entre “primeras personas”), describiría el movimiento contradictorio que, en el momento del celo antisemita de las autoridades francesas en Argelia durante la guerra, ha empujado a un niño, expulsado del colegio sin comprender nada, a sublevarse, para siempre, contra dos maneras de “vivir juntos”: a la vez contra la gregaredad racista, y así, la segregación antisemita, pero también, más oscuramente, más inconfesablemente sin duda, contra el encierro de conservación, de autoprotección de una comunidad judía que, pretendiendo *naturalmente, legítimamente*, defenderse, constituir o reconstituir su conjunto frente a esos traumatismos, se replegaba sobre sí misma, afanándose en lo que yo resentía ya como una especie de comunitarismo exclusivo, incluso fusional. Creyendo empezar a comprender lo que podía querer decir “vivir juntos”, el niño del que hablo tuvo que romper entonces, de forma tanto irreflexiva como reflexiva, por los dos lados, con esos dos modos de pertenencia exclusivas, y en consecuencia excluyentes. La única pertenencia, el único “vivir juntos” que juzgaba entonces soportable y digno de ese nombre suponía ya la ruptura con la pertenencia identitaria totalizante, confiada en ella misma dentro de un conjunto homogéneo. De forma tanto reflexiva como irreflexiva, el niño sentía en el fondo de él dos cosas contradictorias en cuanto a lo que podía significar “vivir juntos”: por una parte, que corría el riesgo de traicionar a los suyos, a sus próximos, y al judaísmo, y que tenía que confesarlo en sí mismo, incluso ante los otros, incluso ante Dios, pero también, por otra parte, que por medio de esta separación, de esta ruptura, de ese paso a una especie

de universalidad más allá del comunitarismo simbiótico y de la fusión gregaria, más allá incluso de la ciudadanía, en esta separación incluso, pudiera muy bien resultar más fiel a una cierta vocación judía, llegando hasta el riesgo de seguir siendo el único y el último de los judíos, en el sentido más ambiguo de esta expresión con la que ha jugado seriamente, en otro lugar y cincuenta años más tarde, presentándose y ocultándose a veces también como una especie de marrano paradójico que corría el riesgo de perder hasta la cultura de su secreto o el secreto de su cultura. Pues en el fondo de esta soledad, este niño debió empezar a pensar, y sin duda no ha dejado nunca de pensar, que todo "vivir juntos" supone y conserva, como su condición misma, la posibilidad de esta separación singular, secreta, inviolable, sólo a partir de la cual se entiende, en la hospitalidad, un extranjero con un extranjero. Reconocer que no se vive juntos, y bien, a no ser con y como un extranjero, un extranjero "en propia casa", en todas las figuras del "en propia casa", y que hay un "vivir juntos" sólo allí donde el conjunto se conforma y no se cierra, allí donde el vivir *juntos* impugna la completitud, el cierre y la cohesión de un "conjunto", de un conjunto sustancial, cerrado, idéntico consigo mismo; reconocer que no hay "vivir juntos" sino allí donde éste, en nombre de la promesa y de la memoria, de lo mesiánico y del duelo sin trabajo y sin curación, acoge la disimetría, la anacronía, la no-reciprocidad con algún otro que sea mayor, a la vez más viejo y más joven que él, otro que viene o vendrá *quizá*, que ha venido *ya quizá*, he ahí la justicia de una ley por encima de las leyes, he ahí una paradoja que considero consecuente con lo que decíamos hace un momento a propósito de un "vivir juntos" que no se deja contener, agotar o regir ni por un conjunto natural u orgánico (genético o biológico), ni por un conjunto jurídico-institucional. Y esto, sea cual sea el nombre que se dé a esos conjuntos naturales o institucionales (organismo, familia, vecindad, nación, Estado-nación, con su espacio territorial o el tiempo de su historia). Ese vínculo, entre el universalismo judío y el respeto del extranjero, lo señalaba Lévinas aquí mismo, en su "Tratado del texto Yoma", en torno a la *Teshuva* (una lección que no voy a tener tiempo de considerar por mi parte con el cuidado que me habría gustado). "El respeto al extranjero y la santificación del nombre del Eterno forman una extraña ecuación. Y todo lo demás es letra muerta. Todo el resto es literatura (...). Se respeta mejor la imagen de Dios en la justicia que se hace al extranjero que en los símbolos. El universalismo (...) hace estallar la letra, ya que dormía, explosivo, en esta letra"<sup>2</sup>. Ese niño fiel del que estoy hablando, fiel a esa soledad y obligado a esa singular interrupción, creyó que no debía mitigar esas heridas al hacerse mayor. Si la memoria

<sup>2</sup> Emmanuel Lévinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona, 1996, p. 50-51.

de las persecuciones antisemitas, y más allá de aquellas que pudo sufrir él mismo, seguía siendo tan imborrable y estando tan presente en todo lo que pensó, dijo, o escribió, o enseñó, por contra una misma vigilancia le ponía en guardia, y le advierte hoy, frente a todos los riesgos del “vivir juntos” de los Judíos, ya sean del tipo simbiótico (naturalidad, nacimiento, tierra, sangre, nación) o convencional (jurídico-estatal, en el sentido moderno): un cierto comunitarismo, un cierto sionismo, un cierto nacionalismo, y todo lo que puede derivarse de ahí cuando los motivos de la filiación por la sangre, la apropiación del lugar, y el motivo de la elección corren el riesgo de quedar atrapados –y digo que corren el riesgo, puesto que no es algo fatal, ahí tiene lugar el momento de la responsabilidad– en esa tenaza de la naturaleza o de la convención. No tengo aquí tiempo para desplegar todos los análisis filosóficos y políticos que, para el niño llegado a adulto, han podido agudizar esta inquietud, pero tengo que declarar, o si quieren ustedes, tengo que confesar que esa inquietud la tuve y me sigue acompañando, sin complacencia y a veces sin piedad. Lo que impulsa al susodicho niño no sólo a oponerse, a veces públicamente, a la política del actual gobierno israelí, y a varios de los que le han precedido, sino también a seguir preguntándose, de la forma más insomne, acerca de las condiciones en las que se instaló el Estado moderno de Israel. Si hay un sitio donde no tengo derecho a disimularlo, realmente es aquí. Me apresuro a añadir inmediatamente al menos dos cosas: 1, que puede uno ser radicalmente crítico sin sacar de ahí ninguna consecuencia amenazante o irrespetuosa para el presente, el porvenir y la existencia de Israel, todo lo contrario. 2, que en mi último viaje a Israel, y a Palestina, pude percibir, con satisfacción, que estas cuestiones, estos “retornos” (reflexiones, arrepentimientos, tomas de consciencia) acerca de ciertas violencias fundadoras, son hoy en día más frecuentes y más declaradas por parte de ciertos israelitas, ciudadanos y patriotas auténticos, y por parte de nuevos historiadores del Estado de Israel, y que unos y otros están decididos, como también ciertos palestinos, a sacar consecuencias políticas de este retorno al pasado. El niño del que hablo y que me hace hablar, comprendió al hacerse mayor que toda fundación jurídico-política de un “vivir juntos” es esencialmente violenta, porque inaugura un derecho allí donde no lo había todavía. La fundación de un Estado o de una constitución, y así, de un “vivir juntos” de acuerdo con un estado de derecho, es siempre primeramente una violencia a-legal: no ilegal, sino a-legal, dicho de otro modo, *injustificable* con respecto a un derecho existente, puesto que el derecho es inexistente allí donde se trata de crearlo. Ningún Estado se ha fundado nunca sin esa violencia, sea cual sea la forma y el tiempo que haya podido tomar. Pero el niño del que hablo se preguntó si la fundación del Estado moderno de Israel –con todas las políticas que han venido después, y que lo han con-

firmado— podía ser simplemente un ejemplo entre otros de esa violencia originaria a la que ningún Estado escapa, o sí, puesto que ese Estado moderno no pretendía ser un Estado como los demás, tenía que comparecer ante una ley diferente y depender de una justicia diferente. Recuerdo aquí esta cuestión clásica porque dentro de un momento pretendo tomar en consideración una cierta mundialización del derecho y de las escenas de arrepentimiento o de petición de perdón cuando la instancia ante la que esta comparecencia se instituye no es ya nacional o estatal.

Si estoy dejando aquí que hable un niño judío, no es para conmovérselos fácilmente, ni por amparar tras una excusa alguna provocación. Más bien, para convencerles de que mis preguntas, mis reticencias, mis impacencias, mi indignación a veces (por ejemplo ante la política de casi todos los gobiernos israelitas y de las fuerzas que los sostienen, dentro y fuera), no me las inspira ni la hostilidad, ni la indiferencia de la lejanía. Al contrario, compartiéndolo con tantos israelitas, expuestos y concernidos de manera muy diferente de mí, y junto con tantos judíos en el mundo, este inocente cuidado de compasión (modo fundamental a mi entender del “vivir juntos”), de esta compasión de justicia y de equidad (*Rahamim*, quizá), por mi parte lo reivindicaría si no como la esencia del judaísmo, sí al menos como aquello que sigue siendo para mí siempre inseparable de la memoria sufriente y desarmada del niño judío, allí donde ha aprendido a designar la justicia y lo que en la justicia excede y reclama el derecho. Sin duda de esa fuente me viene todo, en lo que voy a decir, bajo el título “confesar-lo imposible”.

“Confesar-lo imposible” puede significar a la vez “hay que confesar, y en consecuencia, confesar lo inconfesable”, y esta confesión de lo inconfesable resulta quizá imposible, pero según una imposibilidad que hay que poner también de manifiesto, incluso y justamente si eso parece imposible. Dicho de otro modo, la verdad es que hay que hacer lo imposible, y lo imposible sería quizá la única medida de todo “hay que”.

¿Cómo y por qué conceder hoy un privilegio así a la confesión de lo inconfesable? Puesto que he *escogido* dirigirme a ustedes, modestamente, bajo el signo de la confesión, tienen todo el derecho de preguntarme por qué me apresto a hacerlo de manera tan paradójica como suspicaz, hasta el punto de declarar que el mandamiento de una confesión como esa es tan necesario como imposible.

Escoger este tema fue una elección, y así, una selección, y así, una exclusión que no podré justificar racionalmente, de la que sólo de forma económica y condicional podré dar cuenta, y esto también tengo que confesarlo. Económica y condicional, puesto que me he comprometido a tratar de un enigma infinito (“vivir juntos”) durante una hora y algunos minutos (acerca de un tema así,

ése viene a ser el tiempo de uno de esos telegramas que ya no se envían), y a hacerlo en un lenguaje compartido por todos nosotros que estamos aquí juntos (primera respuesta a alguno de los imperativos del “vivir juntos”), y en consecuencia en un lenguaje que resista a mis tentaciones, en primer lugar a aquella que consistiría en sacar partido de la doble y abismal memoria que se abre sobre la inmensa cuestión del “vivir juntos” multiplicando las alusiones por el lado de una memoria filosófica, de Aristóteles, Rousseau, Kant, Heidegger o Husserl, a Marx, Nietzsche o Lévinas, a la metafísica o la ontología del ser-con (*Mitsein*), al socius, a la intersubjetividad, a la constitución fenomenológica del *alter ego* trascendental, al vínculo social y a la disociación, a la relación sin relación con el otro, a la “comunidad inconfesable” de Blanchot o a la “comunidad ociosa” de Nancy, etc. ¿Y cómo tratar fielmente, en este ritmo, una tradición de pensamiento judío a propósito del “vivir juntos”, pero también a propósito del retorno, del arrepentimiento, del perdón, de la reconciliación y de la reparación (de la *Teshouva* o del *Tikkun*, en el tesoro de los textos canónicos o en su recuperación por parte de Léo Baeck, por ejemplo, Hermann Cohen o Emmanuel Lévinas)? Si he escogido el tema de la confesión, es en primer lugar a causa de lo que pasa hoy en el mundo, una especie de gran ensayo general, una escena, incluso una teatralización de la confesión, de la compensación y del arrepentimiento, que me parece que significa una mutación en curso, frágil, ciertamente, huidiza, difícil de interpretar, el momento de una ruptura irrecusable en la historia de lo político, de lo jurídico, de las relaciones entre las comunidades, la sociedad civil y el Estado, entre los Estados soberanos, el derecho internacional y las organizaciones no gubernamentales, entre lo ético, lo jurídico y lo político, entre lo público y lo privado, entre la ciudadanía nacional y una ciudadanía internacional o una meta-ciudadanía, en una palabra, a propósito de un vínculo social que sobrepasa las fronteras de esos conjuntos que se llaman la familia, la nación o el Estado. Acompañados a veces de lo que se denomina con razón o sin ella el arrepentimiento, precedidos o acompañados a veces de lo que se cree con razón o sin ella que tendría que ser su condición previa, a saber, la confesión expresa, el arrepentimiento, la petición de perdón, las escenas de confesión se multiplican y se aceleran incluso desde hace algunos años, meses o semanas, en realidad todos los días, en un espacio público transformado por las teletecnologías y por el capital mediático, por la velocidad y la extensión de la comunicación, pero también por los efectos múltiples de una tecnología, de una tecnopolítica y una tecnogenética que trastorna a la vez todas las condiciones: tanto las condiciones del estar-juntos (la supuesta proximidad, en el mismo instante, en un mismo lugar y un mismo territorio, como si la unicidad de un lugar sobre la tierra, de una tierra, se hiciese cada vez más, como se dice de un

teléfono, y a la medida de dicho teléfono, *portátil*), como las condiciones del ser vivo en su relación técnica con lo no vivo, con el hétéro-injerto o el homo-injerto, con la prótesis, con la inseminación artificial, con la clonación, etc. Como desbordan ampliamente el territorio del Estado o de la Nación, todas esas escenas de confesión y de nuevo examen de crímenes pasados apelan al testimonio, incluso al juicio de una comunidad, y así, de una modalidad del vivir-juntos, virtualmente universal, pero también virtualmente instituida en tribunal infinito o en confesonario mundial.

Podría recordar un gran número de ejemplos diferentes pero análogos, y yuxtaponer a posta los casos más heterogéneos, desde el gesto memorable de Willy Brandt ante el monumento al Gueto de Varsovia, la famosa declaración de los obispos de Polonia y de Alemania, en el 50 aniversario de la liberación de Auschwitz, la de la Iglesia francesa, la de corporaciones de médicos y de policías, hasta discursos de jefes de Estado como cuando Chirac ha declarado que Francia había cometido “lo irreparable”. En todos esos casos, se trata de crímenes contra la humanidad que no sufrieron sólo los judíos, pero éstos fueron víctimas de tales crímenes de manera masiva, y fueron nombrados siempre en esas declaraciones de culpabilidad. Por problemático que resulte, y sean cuales sean las elaboraciones que requiera todavía, el concepto de crimen contra la humanidad (creación, como saben ustedes, del Tribunal Internacional de Nuremberg en 1945) es el resorte jurídico de esta mundialización de la confesión. Este acontecimiento sin precedentes afecta en su raíz a una condición del “vivir juntos”; pero marca también el “después” de un momento de la historia de la humanidad que guarda la herida de la Shoah, incluso si no se resume en ella evidentemente. Este advenimiento de un nuevo concepto jurídico es la memoria misma de ese momento. Llegaré incluso a decir, al no poder citar tantos ejemplos análogos, que las promesas recientes del Vaticano a propósito de un examen de conciencia a propósito de la Inquisición es inseparable de las mismas premisas, quiero decir, del traumatismo sin fondo de la Shoah, de su memoria, ya sea asumida o denegada. Esta mundialización de la confesión no es, pues, pensable, en su aparición inaugural, al margen de lo que les ocurrió a los judíos de Europa en este siglo, al igual que no se la puede separar del reconocimiento internacional del Estado de Israel, legitimación que yo interpretaría también como uno de los primeros momentos de esa confesión y de esa mala conciencia mundial.

Estos actos de arrepentimiento público conciernen a crímenes contra los judíos, pero cabría también recordar unas declaraciones análogas a propósito de los Sudetes, del Primer Ministro Muruyama en su nombre personal y más recientemente en nombre del gobierno japonés en cuanto tal a propósito de Corea, lo que pasa en este momento entre chinos y japoneses; del presidente

Clinton, no sólo el del siniestro y significativo caso de *impeachment* en curso, sino en primer lugar el que tuvo que reconocer hace unos meses en África, aunque sin acto de contricción oficial, una responsabilidad americana en la historia de la trata de negros y la violencia infinita de la esclavitud –inseparable, como la violencia sobre los indios, de la fundación de los Estados Unidos. Pensamos sobre todo en esa Comisión extraordinaria, “Verdad y Reconciliación” en África del Sur, precedida ésta por instituciones análogas, si no idénticas, en Chile y en Argentina, concerniendo éstas a violencias y traumatismos que afectan a comunidades no tan diferentes entre ellas como en África del Sur. Estos acontecimientos no tienen, que yo sepa, ningún antecedente en la historia de la humanidad, en la historia de los Estados o de los Estados-naciones que se encuentra así que tienen que comparecer, de alguna manera, ante una instancia supra-estatal. Ahora bien, todas estas escenas tienen de común un rasgo a la vez doble e invisible. Por una parte, su premisa común ha sido la posibilidad, abierta después de la Segunda Guerra Mundial, de reconocer y juzgar, ante una instancia internacional, la violencia nazi, y en ésta, el proyecto de exterminio denominado “holocausto” y que afectaba expresamente y en primer lugar a los judíos, los gitanos, y los homosexuales. Por otra parte, y con vistas a hacer comparecer este proyecto de exterminio ante una jurisdicción universal, la creación del tribunal de Nuremberg y la institución, en el espacio de un derecho internacional, del nuevo concepto de “crimen contra la humanidad”, que Francia ha declarado en adelante “imprescriptible”. Por problemático e insuficientemente elaborado que siga siendo a mi parecer, ya lo he dicho, ese concepto anuncia un progreso irreversible. Progreso implicado en todas las escenas de arrepentimiento, de confesión y de petición de perdón. Por ejemplo, el combate mundial y local por la abolición del Apartheid, y luego la institución de esa Comisión *Verdad y Reconciliación*, los ha hecho posible el reconocimiento oficial, entre otros por la ONU, del Apartheid como crimen contra la humanidad. Este acto jurídico internacional es una referencia en la que se apoya la Comisión *Verdad y Reconciliación*. Esta lógica significa que todo racismo de Estado (eso fue esa manera de “vivir juntos” que se llamó el Apartheid), todo racismo o toda segregación fundada en el nacimiento, allí donde las leyes de un Estado la impulsan o la permiten, es un crimen contra la humanidad. Por imperfecto que siga siendo, este concepto está, pues, en el horizonte de todos los progresos del derecho internacional por venir, de la constitución difícil pero irresistible de tribunales internacionales así como de la aplicación en la práctica (ampliamente por venir si se tiene en cuenta las desigualdades inconmensurables en las condiciones de vida de los hombres) de toda declaración de los derechos del hombre, por no hablar de aquello que, en la vida de lo que se llama los animales, y, en el vivir-juntos con los

seres vivos a los que se llama de manera indiferenciada los animales –pues hay también un “nosotros”, un “vivir juntos” con los animales–, aquel concepto remite a tareas que exceden incluso el concepto de derecho y de deber, y tendría que obligarnos a volver a pensar la gran cuestión del sacrificio.

Me apresuro para concluir en las consecuencias que se siguen de todo esto, y bosquejo a grandes rasgos una serie de contradicciones que no sólo no prohíben el “vivir juntos”, sino que, bajo la condición de que se las declare o se las confiese, darían, por el contrario, la condición del “vivir juntos”, y la ocasión de una responsabilidad.

*Primera aporía.* Por una parte, la mundialización de la confesión, del arrepentimiento y del retorno a los crímenes pasados, con o sin petición de perdón, sabemos que puede ciertamente simular facilidades, excusas, estratagemas perversas, una instrumentalización, una comedia o un cálculo. Y que requiere así una vigilancia sin término. Pero que sin embargo se asemeja a esos acontecimientos en los que un pensador de las Luces (Kant en este caso) creyó reconocer el signo *al menos*, de la posibilidad *al menos*, de un progreso irreversible de la humanidad. Esa mundialización señala un más-allá del derecho nacional, incluso el más allá de una política a la medida de la simple soberanía del Estado-nación. Estados-naciones, instituciones (corporaciones, ejércitos, iglesias) deben comparecer, a veces antiguos jefes de Estado o comandantes son convocados, lo acepten o no, a rendir cuentas ante instancias en principio universales, ante un derecho internacional que no cesa de refinarse y consolidarse en nuevos poderes no gubernamentales, de obligar a los beligerantes a reconocer sus crímenes pasados y a negociar la paz de un nuevo “vivir juntos”, de juzgar de forma ejemplar a gobernantes (dictadores o no), sin olvidar los Estados, a veces los Estados extranjeros que los han sostenido o manipulado (la considerable señal que constituye el levantamiento de la inmunidad de un Pinochet tendría que ir ciertamente más allá de su persona e incluso de su país). Más en general, y aun con todas las cuestiones que dejan abiertas sus implicaciones, la llamada injerencia humanitaria no es el único espacio de esas nuevas intervenciones.

Pero *por otra parte*, si hay que saludar este progreso que dibuja un más allá de la soberanía estatal-nacional e incluso un más allá de lo político, en la medida en que éste permanece desde el alba *de hecho* co-extensivo a lo estatal y al ejercicio de la ciudadanía, también se ve que apuntan ahí perversiones posibles: no sólo un juridicismo que toma el relevo del politicismo, una reducción de la justicia al derecho, una apropiación subrepticia de los poderes jurídicos universales (no hay ejercicio del derecho sin fuerza de aplicación, nos recordaba el mismo Kant con buen sentido), una lógica de la excusa o del chivo expiatorio en la determinación de los sujetos acusados, una corrupción del derecho inter-

nacional por fuerzas y campos, por potencias económicas o incluso estatales-nacionales, que someterían este ejercicio del derecho e incluso una acción llamada humanitaria a estrategias injustas y a una política encubierta, ante las cuales el recurso a la soberanía del Estado-nación tendría que seguir siendo a veces un lugar de resistencia irreductible. Tanto más porque ese nuevo juridicismo, sostenido por recursos técnicos de investigación, de comunicación, de ubicuidad, de rapidez sin precedentes, corre el riesgo de reconstituir, bajo el pretexto de la transparencia, una nueva obsesión inquisitorial que transforma a todo el mundo en sujeto o en acusado intimado a “vivir juntos” *de acuerdo con el conjunto*, renunciando no sólo a lo que se llama según una vieja expresión “vida privada”, ejercicio invisible de la fe, etc., sino pura y simplemente a esa posibilidad del secreto, de la separación, de la soledad, del silencio y de la singularidad, de esta interrupción que sigue siendo, como veíamos, la condición inalienable del “vivir juntos”, de la responsabilidad y de la decisión. Si hubiese tenido tiempo, habría propuesto, para afilar la punta de esta aporía, una lectura, para hoy, de lo que pasó en el silencio y el secreto de un cierto Abraham en el monte Moriah desde este punto de vista.

Aunque estas dos exigencias y estos dos riesgos antinómicos son irrecusables, y tan graves, no hay normas cognoscibles y previas para regular nuestra respuesta. La responsabilidad de la decisión más justa debe inventarse cada vez de forma única, por parte de cada uno, en un lugar y un tiempo singulares. Por atenerme a la letra de nuestro tema, en fin, para el “vivir juntos” que propongo que pensemos más allá de todo “conjunto”, no hay un “cómo”, en todo caso no hay un “cómo” que pueda adoptar la forma de preceptos, de normas o de criterios previos y disponibles para un *saber*. El “cómo” debe inventarlo cada uno en cada instante. No habría ninguna responsabilidad singular si hubiera un “cómo” disponible por anticipado para un saber aplicar ciertas reglas. Mi intención es cualquier cosa antes que empirista o relativista; responde a lo que considero la más alta exigencia de la experiencia moral. Al menos hay que empezar declarando esa antinomia, reconociéndola, confesándose la uno y confesándola ante el otro, completamente otro, ante el extranjero, incluso ante el enemigo. Hasta allí donde parece inconfesable, y justo porque es inconfesable. Hay que reconocer esta división, este desgarramiento, esta escisión, esta disociación de sí mismo, esta dificultad para vivir junto consigo mismo, para concentrarse en un conjunto, en una totalidad de cohesión o de coherencia: el primer paso de un “vivir juntos” seguirá siendo siempre rebelde a la *totalización*.

*Otra aporía* corre el riesgo de paralizar este movimiento. La ética del “perdón”, creo que está profundamente dividida por dos motivos heterogéneos en la tradición abrahámica, judía, cristiana o islámica que nos la ha legado.

Sin poder reducir esas tres herencias a lo mismo, nada de eso, y sin poder entrar aquí en el tratamiento que merecería esa inmensa cuestión, ni siquiera detenerme en la cristianización profunda –en realidad “hegeliana”– que marca el lenguaje de esta mundialización de la confesión (se da en esto un efecto de lo que he llamado la mundialatinización en curso, y no sólo en el derecho), me fijo en una paradoja. El movimiento del perdón, los que somos sus herederos nos damos cuenta claramente de que está tensado entre dos lógicas, a la vez heterogéneas entre ellas, y sin embargo indisociables. *Por una parte*, no debería haber perdón sino bajo la forma del don gracioso, incondicional, libre, infinito y unilateral, sin círculo económico de reciprocidad, es decir, incluso allí donde el otro no expía, no se arrepiente, así, pues, incluso si el “vivir juntos” no se inscribe en un horizonte de reconciliación, de reparación, de curación, de indemnización, de redención. Un perdón incondicional es una iniciativa absoluta que no debería motivar ningún cálculo, incluso sublime y espiritual. Pero *por otra parte*, la misma tradición nos recuerda, y esta vez de forma prevalente, dominante, hegemónica, que el perdón sólo puede concederse de forma condicional, allí donde hay reconocimiento de la falta, confesión, arrepentimiento, regreso al pasado, transformación presente o porvenir, petición de perdón. Jankelevitch, aunque en su libro sobre *El perdón* había hablado de una ética *hiperbólica* del perdón, declaraba sin embargo con la mayor firmeza, sobre todo cuando se debatía en Francia sobre la imprescriptibilidad de los crímenes contra la humanidad, que no se podía perdonar a aquellos que no lo habían pedido jamás, declarándose culpables. “El perdón ha muerto en los campos de la muerte”. Lo había dicho, de un modo menos panfletario, en su libro filosófico sobre el perdón. En efecto, ¿qué sentido tendría el perdón allí donde el culpable no lo espera, y primeramente, no conoce, ni reconoce, el crimen? Esta lógica fuerte, esta economía, incluso donde me parece poco compatible con otra postulación del perdón incondicional, sabemos que domina, por más que no se agote en ellas, tanto las tradiciones abrahámicas como las políticas actuales del perdón. Hermann Cohen, en el momento en que recuerda que “el principio del perdón judío” se convierte en una “regla pura y unánimemente reconocida por el hombre, únicamente por él, ante el Eterno”, no disocia el perdón del arrepentimiento. A ese perdón, que está, dice, “designado expresamente como el objetivo de la Tora”, Cohen asocia entonces, como si fuese una misma y única cosa, la *teshuva*, que, recuerda él mismo, designa el arrepentimiento, y significa el “regreso”, el “cambio”, el regreso al bien, el regreso a sí mismo. El instigador del culto sacrificial es el anunciador del arrepentimiento, que tiene el papel de acto mayor en toda “ética y en el seno de todo culto divino”. “Incluso Dios, llega a decir Cohen, no estaría en condiciones de salvarme

si yo no llevase a cabo ese trabajo ético que es el arrepentimiento”<sup>3</sup>. Por legítimo que parezca, este poner condiciones a lo incondicional rige las prácticas de un perdón allí donde éste sigue siendo, sin embargo, heterogéneo, en su carácter incondicional, a todos esos órdenes (ético, político, jurídico), y a los objetivos de reconciliación, de reparación, de curación, de amnistía, o de prescripción. El símbolo de la cura, curación de sí mismo y del “vivir juntos”, lo encontramos en el discurso sudafricano de la *Comisión Verdad y Reconciliación* (sobre todo donde está impulsado e interpretado en un sentido cristiano por Desmond Tutu, lo cual nos obliga a preguntarnos si la mundialización de la confesión es una planetariación del concepto abrahámico, o más específicamente cristiano, del perdón, o, por el contrario, una mutación inédita que hace que a esa tradición le ocurra algo inesperado, incluso amenazante, pero no puedo entrar aquí en esa tan necesaria como inmensa cuestión). Lo que pone en evidencia el ejemplo sudafricano es un proceso de arrepentimiento, de amnistía o de prescripción –que se confunde demasiado de prisa con el perdón–, un trabajo de duelo que se interpreta como “*healing away*”, acto de memoria como curación que sobrepasa el traumatismo y permite a las comunidades heridas “vivir juntos”. Ciertamente se sueña con que en el motivo de la “reconciliación”, literalmente inscrito en el preámbulo de la Constitución sudafricana, se inspiren también otros países traumatizados, cada uno a su manera, a pesar de todos los equívocos a los que me refería. Pero por equívoco y condicionado que sea, por amenazante que sea para la pureza del perdón, este motivo de la curación no está sólo en el corazón de todas las interpretaciones dominantes del perdón. Puede uno encontrarlo efectivamente presente en los grandes pensamientos judíos de la Teshuva en este siglo. Podríamos citar no sólo a Baeck, Cohen y Buber, sino, como acaba de señalarlo Dominique Bourel en un artículo reciente, a Scheler, otro católico de origen judío que hablaba del arrepentimiento como “*Selbsteheilung* del alma”, curación de sí para el alma<sup>4</sup>.

Bajo el signo de la *Teshuva*, de lo que él traduce por “Retorno, relación con Dios”, y “acontecimiento absolutamente interior”, Lévinas apela en el citado “Texto del tratado Yoma” a la “justicia incondicional”<sup>5</sup>, pero no deja de someter el perdón a la condición, y pide que se pida: “¡No hay perdón, como no lo haya pedido el culpable! Es necesario que el culpable reconozca su falta; y es preciso que el ofendido quiera aceptar las súplicas del ofensor. Mejor aún: nadie puede perdonar si el perdón no le ha sido pedido por el

<sup>3</sup> *L'éthique du judaïsme*, tr. Fr. M.R. Hayoun, Cerf, 1944, pp. 136 y 149.

<sup>4</sup> D. Bourel, “Note bibliographique: la *teshuvá* en el pensamiento judío del siglo XX”, in Annick Charles-Saget (ed.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Vrin, 1998, p. 210.

<sup>5</sup> E. Lévinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, cit., p. 35.

ofensor, si el culpable no ha procurado aplacar al ofendido”<sup>6</sup>. (De nuevo renuncio a seguir la trayectoria sutil de esta meditación, todas las vías y las voces que se entrecruzan en ella, hasta llegar a ese doble límite en el que, recordando lo que llama las “condiciones del perdón”, Lévinas evoca muy rápidamente la posibilidad esencial de un inconciente del ofensor, de lo que habría que concluir, y cito, que “el perdón sería, por esencia, imposible”. Lévinas evoca también de paso, de nuevo un poco furtivamente quizá, otra frontera, decisiva a mi parecer, un límite aludido por una opinión conservada en la Guemara, la de Rabí Yehudá ha-Nasí, que habla de un perdón purificador, el día del Kippur, sin Teshuva, *sin* arrepentimiento<sup>7</sup>). Al borde del mismo límite, en un texto elíptico y no publicado en vida acerca de “la significación del tiempo en el mundo moral” y acerca del Juicio Final, Benjamin hablaba por su parte de un torrente del perdón divino que llegaba hasta su término mismo pero sin confundirse nunca con un movimiento o una economía de reconciliación: un perdón (*Vergebung*) sin reconciliación (*Versöhnung*). Más allá de su código jurídico y de sus límites penales, el concepto de *imprescriptibilidad* apunta a un Juicio Final: hasta el final de los tiempos, el criminal (dictador, torturador, Estado-nación culpable de crímenes contra la humanidad) tendrá que comparecer y dar cuentas. La responsabilidad que el culpable tendrá que asumir no tendrá ya término. Por siempre. De esa imposibilidad es de lo que habría querido hablarles, como de la única oportunidad del perdón, y hasta en sus consecuencias éticas y políticas. Es como para lo confesable y lo inconfesable: si confieso sólo lo confesable, no confieso. Confesar es confesar lo inconfesable, como perdonar es perdonar lo imperdonable: hacer lo imposible.

Ahora bien, como nunca me sentiré justificado para renunciar a la necesidad del perdón condicionado por el arrepentimiento, ni tampoco a la exigencia sin exigencia, y sin deber, y sin deuda, del perdón incondicional que da su sentido a todo pensamiento puro del perdón, la única responsabilidad a la que no me puedo sustraer es la de declararle al otro este dilema; es tomar la iniciativa, como aquí hago, de esta declaración, y comprometerme a sacar de ella sus consecuencias jurídicas, éticas, políticas, históricas. En virtud de lo que acabo de decir, tengo que hacerlo *solo*, e incluso si soy el único en tomar la iniciativa, sin esperar reciprocidad, solo, en el punto en que soy irremplazable en esa responsabilidad. Es así como comprendo o como acepto el concepto de elección, en el punto en que ser elegido, claramente más allá de todo privilegio de nacimiento, de nación, de pueblo o de comunidad, lo que significa es que nadie puede reemplazarme en lugar de esa decisión y

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 35.

de esa responsabilidad. Y esto no anula, al contrario, las responsabilidades trans-generacionales o colectivas que atormentan el sueño de los inocentes.

Habría que confesar entonces una *tercera aporía* del “vivir juntos”. Yo no podría nunca, ni renunciar y decir que no a una preferencia por los “míos”, ni, a la inversa, justificarla, hacerla aprobar ante la ley de una justicia universal. Aquellos a los que llamo, en esta irrecusable pero injustificable jerarquía, *los míos*, no son aquellos que me pertenecen; es el conjunto de aquellos con quienes, precisamente, *me ha sido dado*, antes incluso de toda elección, “vivir juntos”, en todas las dimensiones de lo que se llama tan fácilmente una comunidad: mi familia, mis congéneres, mis compatriotas, mis correligionarios, mis vecinos, mis próximos, los que hablan mi lengua, e incluso llegaría hasta decir mi prójimo, en el punto en que esa palabra dentro de la tradición bíblica puede designar también al extranjero lejano, pero con la condición de que sea mi semejante, hombre y hermano en profundidad (he considerado en otro lugar<sup>8</sup> los equívocos de esta noción de fraternidad, no puedo detenerme en esto ahora). ¿Cómo renunciar a eso, pero también cómo justificar mi preferencia por todas las formas del próximo, de esa proximidad que, en el límite, en situaciones de peligro mortal, me llevaría a socorrer a mis hijos antes que a los de otro, antes que a socorrer a todos esos otros que no son sólo *mis* otros, lo que me llevaría a socorrer a un hombre antes que a un animal, e incluso a mi gato antes que a un gato desconocido para mí y moribundo en Asia? Con respecto a la justicia o la equidad universal, ¿cómo justificar la preferencia por los propios hijos, la preferencia por los “suyos”, parientes y amigos, incluso la preferencia entre los suyos, hasta en la muerte y el sacrificio último, el privilegio de Isaac por ejemplo, más bien que de Ismael? Los míos no me pertenecen, ni me pertenece tampoco mi “en lo mío”. Así es como se conjuga, en primera persona, el pertenecer a las pertenencias. “Al vivir juntos”, yo pertenezco a lo que no me pertenece, a los míos, a una lengua, a un lugar, a un “en lo mío”, que no me pertenecen, y que yo no poseeré nunca. La pertenencia excluye toda apropiación absoluta, e incluso el derecho de propiedad radical.

¿Cómo denegar entonces, pero también, cómo justificar la urgencia interior que me hará alimentar primeramente a los míos, al próximo o al prójimo, antes de acudir en socorro de los millones de hombres hambrientos en el mundo? Pues los militantes elocuentes y puntillosos de los derechos del hombre y de las conquistas sociales en su país no deberían olvidar que nunca a tantos hombres en la tierra, en toda la historia de la humanidad, les ha faltado pan y agua potable; y que la indiferencia o la pasividad sobre esto es el comienzo de un crimen contra la humanidad, una trasgresión del “no matarás”; y quien

<sup>8</sup> Especialmente en *Políticas de la amistad*, trad. Esp. Madrid, Trotta, 1998.

dice “no matarás”, si se limita a mi prójimo, mi hermano, mi semejante, al hombre, confiesa entonces, ¡qué paradoja!, que acepta que se mate cualquier otro ser vivo en general, a saber, lo que se llama simplemente y confusamente el animal. Pues bien, esta preferencia, esta jerarquía, puede producirse en formas brutales o distinguidas, odiosas o refinadas, pero nadie podrá nunca denegarla con buena fe, ni renunciar a ella. Pero nadie podrá tampoco nunca justificarla, lo que se llama justificar, juzgar y probar que es justa ante una justicia universal. A este respecto, yo estaré siempre en deuda, y faltando al primer deber. Confesar esta aporía no basta, pero es la primera condición de una lucidez responsable, y un primer gesto para entablar la mejor negociación posible, para inventar y proponer unilateralmente sus reglas con el extranjero, el desconocido, el otro, incluso el enemigo, más allá incluso del prójimo, del semejante y del hermano, hasta ese punto en que el “vivir juntos” compromete la vida con respecto a todo ser vivo, con respecto e incluso más allá del “respecto”, e incluso en el punto en que ningún sacrificio me puede dejar la conciencia tranquila, desde el momento en que ataca la vida de otro ser vivo, quiero decir, de un animal, humano o no. Eso que resulta injustificable en buena fe, sigue siendo, pues, en cuanto injustificable, imperdonable, y en consecuencia, inconfesable. Y es eso justamente, así, lo que hay que empezar por confesar.

Todas estas *aporías* obedecen a una economía común, que no es otra que la economía misma, *oikonomia*, la ley de la casa, de lo propio (*oikos*) y de la propiedad. Y habría habido que asociar el motivo de la ecología, esta importante y nueva dimensión del “vivir juntos”, al de la economía. Mi último ejemplo concierne a la relación entre el ser vivo, en el sentido genético o bio-zoológico, y la técnica. Más que nunca, y cada día más deprisa que nunca, la intervención tecno-científica y genético-industrial en la célula embrionaria, el genoma, los procesos de fecundación, los homoinjertos y los heteroinjertos, etc., así como el despliegue de tantas estructuras protéticas, nos obliga a reelaborar las normas mismas de nuestra percepción elemental en cuanto a qué es un conjunto o una identidad orgánica, el “vivir juntos” de un cuerpo propio. Pues un cuerpo propio es primero una manera de ser en conjunto, simbioticamente, consigo, y en la proximidad –simbiosis que una vez más no podemos incondicionalmente *ni denegar ni justificar*. Pues bien, los recursos técnicos que afectan a la mundialización de la confesión al transformar el espacio público (informatización, panoptimización de la comunicación telefónica y televisual digitalizada, etc.), son los mismos que implican al ser vivo, a todas las *síntesis* del ser vivo, a todas las dimensiones del ser-en-conjunto viviente (consigo o con otro) en el espacio y en el tiempo de una *prótesis tecnobiológica* que, de nuevo, no podemos ni amar ni rechazar, ni desear ni rehusar, ni justificar ni condenar

en principio. Si bien la técnica interrumpe la naturalidad del conjunto, ella es sin embargo desde siempre la condición misma de ese “vivir juntos” que ella misma no cesa de amenazar. Es la muerte en la vida como condición de la vida. Que la oportunidad sea también una amenaza, es esto lo que hay que reconocer, confesar, es esto lo que hay que empezar por responder, justo allí donde, como la confesión de lo inconfesable, el perdón de lo imperdonable parece a la vez imposible y la única posibilidad del perdón (Perdonar solamente lo que es perdonable no es perdonar). De nuevo ahí no cabría un “cómo” que preceda, como lo haría un saber, la decisión o la responsabilidad cuya regla debe inventar singularmente cada uno, elegido sin elección, elegido para un sitio irremplazable.

Precipito mi conclusión, en la elipse de una imagen y el paso furtivo de un recuerdo; concentraré una pregunta que no espera nunca, la espera sin espera de estas cuatro aporías a partir de las cuales, es decir, también a partir de Jerusalem, me dirijo a ustedes. Es muy cerca del monte Moriah donde Kierkegaard, de nuevo un protestante, como el Neher de Lévinas, dice, según su ficción, que Abraham tuvo la tentación de pedir perdón a Dios. Pero le habría pedido perdón no por haber faltado a su deber absoluto en relación con Dios, más bien por haber tenido la tentación de obedecer absolutamente y ciegamente a Dios, y así, de haber preferido ese deber incondicional a la vida de los suyos, a su hijo preferido. Abraham habría llevado a cabo, así, ese movimiento, según Kierkegaard: pedir perdón a Dios por haberle obedecido.

No tengo tiempo de desarrollar, como me habría gustado, mi interpretación de esta ficción interpretativa<sup>9</sup>. Esta asocia y disocia dos maneras de “vivir juntos” con todo otro (cualquier otro es en todo otro). Vuelvo por un instante, y ya para acabar, no lejos del monte Moriah, pero esta vez cerca del cementerio de Jerusalem. Retorno, pues, para terminar, a Jerusalem. Maimónides decía por otro lado que la *teshuva* significa también el final del exilio. Retorno a Jerusalem, pues, para terminar, y cerca de un cementerio. Durante mi primera visita allí, en 1982, una amiga israelita me hace descubrir este cementerio, y me enseña la tumba de su abuelo. Después la acompaño, porque tiene que arreglar allí un asunto, a los locales de la Hevra Kadicha, la institución responsable de la difícil gestión del célebre cementerio: atribución de los espacios, decisiones en cuanto a las “concesiones”, traslado de cuerpos, operaciones a menudo costosas, desde países muy lejanos, lo más a menudo desde los Estados Unidos, etc. Es antes del teléfono portátil, pero me encuentro allí, en esas oficinas, ante un grupo de “responsables”, hombres atareados, todos vestidos de negro y tocados a la manera tradicional. Estos hombres parecen

<sup>9</sup> Lo intento en otro lugar, en *Donner la mort* (Galilée, 1999).

correr y sofocarse, despliegan una actividad febril en torno a *talkie walkies*, a teléfonos y ordenadores que los ponen en relación ostensiblemente con todos los lugares del mundo, desde los cuales se les reclama, a cualquier precio, un lugar en el cementerio. Mientras que todo en este mundo se hace sustituible, lo irremplazable resiste ahí, aquí mismo, ahora, no sólo en ese lugar nombrado Jerusalem, sino en ese lugar, el cementerio, en ese rincón de Jerusalem, con vistas a orientar allí al muerto.

Me preguntaba entonces: ¿qué significa “vivir juntos” cuando lo más urgente es escoger, en vida, y en primer lugar, un último lugar, un sitio aparentemente irremplazable, de manera que el deseo dicta no sólo morir y quizá sobrevivir o resucitar para levantarse juntos a la llegada de alguien, sino esperar, aquí y no allí, ante tal puerta única en el mundo, tal puerta sellada, la venida o el advenimiento, el por-venir de un mesías? Y sin embargo, antes incluso de la mundialización del portátil, del correo electrónico, y de Internet, todas esas máquinas protéticas, teléfonos, ordenadores, *talkie-walkies*, empezaban a convertir todos los aquí-ahora en infinitamente próximos y sustituibles. Nueva York podía parecer más cerca que Gaza (con o sin aeropuerto), y yo podía tener la sensación de estar más cerca de tal otro en el otro extremo del mundo, que de tal vecino, de tal amigo de Jerusalem Oeste o de Jerusalem Este. Preguntarse entonces, con un portátil, si Jerusalem está en Jerusalem, es quizá no fiarse ya, como otros en tiempos, en la distinción entre la Jerusalem terrestre y la Jerusalem celeste. Ahora bien, ese lugar de promesa parecía resistir a la sustitución y a la telecomunicación. ¿Qué significaba entonces el emplazamiento de ese “tener lugar”? ¿y el del tener-lugar mesiánico?

Pero en primer término me preguntaba, con angustia, y era la misma pregunta: ¿quién puede asignar los lugares? ¿Quién puede darse la autoridad, confesándolo, de conceder aquí, rehusar allí, conceder a uno o rehusar a otro que haga de ese lugar *su* lugar, elegirlo o creerse elegido, aunque sea para enterrar ahí a sus muertos o esperar ahí alguna paz mesiánica, un porvenir o un retorno?

A partir de ese momento, y a través de experiencias análogas (algunas semanas antes, salía yo de una prisión de Praga, por el tiempo de aquella primera visita a Jerusalem), he debido empezar a pensar aquello que excede, precede y condiciona todos los mesianismos, en lo que he denominado en otra parte la espectralidad mesiánica, o la mesianicidad espectral. Y a pensar una cierta fe más vieja que todas las religiones. Eso debió ocurrirme hace mucho tiempo en Argelia, pero también en estos últimos años en Jerusalem. No sé, y lo confieso, cómo interpretar lo que me ocurrió entonces, o lo que me ocurriría todavía. Ni lo que se anunciaba al volver sobre mí mismo.

Perdón por haberles retenido tanto tiempo, gracias.