



Acta Poética

ISSN: 0185-3082

actapoet@unam.mx

Instituto de Investigaciones Filológicas

México

Jerade Dana, Miriam

Violencia y responsabilidad: releer el silencio de Abraham

Acta Poética, vol. 31, núm. 1, 2010, pp. 101-134

Instituto de Investigaciones Filológicas

Distrito federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=358045936005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Violencia y responsabilidad: releer el silencio de Abraham

Miriam Jerade Dana

El presente ensayo propone hacer una lectura del sacrificio de Isaac (Gén. 22) a partir de la reflexión que Derrida hace de este pasaje bíblico en *Dar la muerte*, en diálogo con la interpretación de Kierkegaard en *Temor y temblor*. La pregunta que guía nuestra lectura gira en torno a la responsabilidad en relación con el dar la muerte y el lenguaje en el silencio de Abraham. Evocaremos igualmente la reflexión tanto de Kant como de Patočka y Levinas, con el propósito de responder a la inquietud ética y política sobre la legitimación de la violencia y el asesinato.

PALABRAS CLAVE: sacrificio, violencia, responsabilidad, Derrida, Abraham.

The purpose of this paper is to offer a reading of the sacrifice of Isaac (Gen. 22) from the perspective that Derrida offers in *The Gift of Death* in dialogue with Kierkegaard's interpretation of the same biblical passage in *Fear and Trembling*. The main question guiding our intent points to the idea of responsibility in relation with the act of giving death and the language in Abraham's silence. We will also refer to the thoughts on the subject from Kant, Patočka, and Levinas, to respond the ethical and political questions about the legitimacy of violence and murder.

KEY WORDS: sacrifice, violence, responsibility, Derrida, Abraham.

Fecha de recepción: 21 de abril de 2009

Fecha de aceptación: 26 de abril de 2010

Miriam Jerade Dana
Sorbonne Paris IV, Francia

Violencia y responsabilidad: releer el silencio de Abraham¹

En el capítulo xxii del Génesis, Dios se dirige a Abraham y le exige el sacrificio de su hijo: “Y aconteció, después de estas cosas, que probó² Dios a Abraham, y le dijo: ‘¡Abraham!’ y él dijo: ‘¡Heme aquí!’”. Y dijo Él: ‘Toma a tu hijo único, al que amas, a Isaac, y vete a la tierra de Moriá— y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que Yo te diré’” (Gén. 22:1-2).³ Este pasaje bíblico encierra una paradoja: Dios ordena a Abraham darle muerte a Isaac y, a pesar del absurdo que esta exigencia conlleva, Abraham se dispone a sacrificar a su hijo. La historia nos sorprende porque implica, según la fórmula de Kierkegaard,

¹ El presente texto es la traducción de la ponencia “Violence et responsabilité: relire le silence d’Abraham” que presenté en el coloquio “Bible et philosophie politique contemporaine” organizado por los Archivos Husserl y la Universidad de Northwestern, que tuvo lugar en la École Normale Supérieure de París, del 15 al 17 de octubre de 2009.

² El verbo en hebreo *lenassot* significa probar. Algunos comentaristas (por ejemplo Von Rad) ven en la elección de este verbo el signo de que Dios impedirá la muerte de Isaac puesto que solo se trata de una prueba. Algunos traducen como “tentar”, pero eso respondería al hebreo *pittá* y no *nissá*. Agradezco a Silvana Rabinovich este comentario.

³ *Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, 1998. Consultamos también *La Bible*, traduction d’André Chouraqui, Genève, Desclée de Brouwer, 2003 y *The Jewish Study Bible, Tanakh Translation*, Adele Berlin and Marc Zvi Brettler (eds.), Oxford, Oxford University Press, 1999.

la suspensión de la ética. La paradoja se agrava si tomamos en cuenta que Dios había prometido a Abraham una larga descendencia; la expresión en hebreo “*lej lejá*”, que significa “vete” es la misma que encontramos anteriormente en el capítulo XII, cuando Dios ordena a Abraham abandonar su tierra de nacimiento y la casa de su padre, bendiciéndolo con la promesa de las generaciones. El versículo desconcierta también por el hecho de que Isaac no es el único hijo de Abraham: el capítulo da la impresión de negar la existencia de Ismael,⁴ lo que posibilita otra interpretación del elemento “tu hijo único” (*yejidjá*). Este pasaje bíblico invita a la reflexión ética y política, pues Dios parece exigirle al patriarca una ruptura con el mundo y su ética, es decir, un exilio de la comunidad humana. Sin embargo, una pregunta se impone a partir de esta paradoja: ¿hay alguna diferencia entre matar y sacrificar? ¿Entre cometer o consentir el homicidio y dar la muerte?

En el cuarto libro de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, y en específico en el parágrafo intitulado “Del hilo conductor de la conciencia moral en asuntos de fe”, Kant recurre al ejemplo del inquisidor, “firmemente apegado a la exclusividad de su fe estatutaria” (182), que condena a muerte al herético a causa de sus creencias o de su incredulidad. Kant argumenta que “es injusto quitar la vida a un hombre por causa de su creencia religiosa, esto es seguro, a no ser que (para con-

⁴ El versículo parece ignorar a Ismael, quien había sido expulsado de la casa de Abraham junto con su madre en el capítulo XXI. Más adelante ahondaremos en la correlación entre los dos capítulos donde un ángel impide la muerte de los hijos de Abraham. Rashi (rabí Salomón Ytsjaqui, 1040-1105, uno de los principales exegetas bíblicos de la traducción judía) interpreta cada especificación de este versículo en forma de preguntas a Abraham: “Toma a tu hijo único, al que amas, a Isaac tu hijo (*binjá*). ¿Cuál? Tu único (*yejidjá*), es único para cada una de las madres. Al que amas (*asher ahavta*), amo a los dos y, finalmente la respuesta a estas preguntas llega al fin del versículo: Isaac”. Sin embargo, hay un error común y muy grave que radica en la confusión entre (*yejidjá*: “único”), con (*yedidjá*: “tu favorito”), de ahí que encontremos en algunas traducciones la formulación: “tu hijo amado, aquel que prefieres”. Agradezco a Silvana Rabinovich por la interpretación de Rashi.

ceder el caso extremo) una voluntad divina, que se le ha hecho conocida de un modo extraordinario, lo haya decretado de otra manera” (183). A la suposición de que Dios pueda exigir un acto asesino y que la ley divina legitime ciertos crímenes, Kant responde haciendo alusión a Abraham:

Pero que Dios haya manifestado nunca esta terrible voluntad se basa en documentos históricos y no es jamás apodícticamente cierto. La revelación ha llegado a él, sólo a través de hombres y ha sido interpretada por éstos, y aunque a él le parezca que ha venido de Dios mismo (como la orden dada a Abraham de sacrificar a su hijo como a un carnero), es al menos posible que haya aquí un error. Pero entonces él osaría aquello a riesgo de hacer algo que sería sumamente injusto, y precisamente en esto obra sin conciencia moral (183).

Kant se opone a la convicción de Abraham que supone que es Dios mismo quien le habla y le reprocha que no dude de que lo que él asume que es un mandamiento divino pueda provenir de las trampas de lo demoníaco. Kant no condena únicamente el acto de Abraham por no ser conforme al derecho, o porque aquello que toma por un mandato divino no puede traducirse en términos generales y universales; el autor de las críticas se opone radicalmente a cualquier especie de fe que admita la injusticia y, concluye citando a Plin: “no se debe *osar nada con peligro de que sea injusto*” (Plin, *apud* Kant, *La religión*, 182). Sin embargo, en el caso de Abraham no hay exigencia moral, no se trata de una nueva ley dirigida a la comunidad o de una máxima generalizada como en el caso del inquisidor. Dios se dirige únicamente a Abraham y el acto de Abraham, en vista del absurdo, se justifica por su fe. El asesinato del inquisidor se justifica igualmente por la fe, mas su acto no es un sacrificio, en el sentido en que Derrida lo define: “el sacrificio supone matar a lo único en lo que tiene de único, de irremplazable y de más valioso” (Derrida, *Dar la muerte*, 61), y que a su vez signi-

fica un acercamiento con lo divino en la víctima: *qorbán* (“sacrificio” en hebreo) pertenece al ámbito semántico de la proximidad, del “acercamiento”. La singularidad del acto de Abraham, arguye Derrida citando a Kierkegaard, se encuentra en el temor y temblor, no en una operación apodíctica de la razón sino en el sacrificio. Nuestro propósito es mostrar de qué manera, contrariamente a Kant, algunas lecturas de la filosofía contemporánea han intuido en este pasaje bíblico, que Kant tiene por documento histórico, la posibilidad de una justicia que mide el riesgo de la injusticia.

Derrida retoma la lectura de Kierkegaard, que es más cercana a una interpretación cristiana que a las interpretaciones de la tradición judía. La escena del sacrificio de Abraham se inscribe en una época donde eran comunes los sacrificios humanos entre los cananeos y el sacrificio del hijo primogénito debía calmar la ira de una divinidad, de ahí que Abraham haya comprendido el mandamiento divino de ese modo. El monoteísmo judío provocó así una ruptura con las ideas previas de la relación entre fiel y divinidad, al plantear la idea de un Dios cuya voluntad es incognoscible y de una relación con lo divino que no se basa en la recompensa. En el Corán, Abraham tiene una visión, un sueño en el que inmola a Isaac⁵ y se lo cuenta a su hijo adolescente (Corán, 37:102); la interpretación común es que Abraham no debe inmolar a su hijo, sino consagrarlo a Dios. En el Corán, Abraham no tiene que guardar el secreto del mandamiento en silencio, sino que lo comparte con Isaac, quien acepta el sacrificio y le aconseja al padre acatar el mandato divino. Derrida retoma la lectura de Kierkegaard, que se centra en gran parte en el silencio de Abraham, porque en ella la esfera de lo religioso comprendido como la posibilidad de lo imposible se impone

⁵ Ibn ‘Arabî (1165-1240) interpreta que Abraham soñó con un carnero con los rasgos de su hijo. Sería interesante contrastar esta línea de interpretación con la crítica que hace Derrida del binomio hombre/animal, y la legitimidad de los sacrificios animales. Véase a este respecto: *El animal que luego estoy si(gui)endo*.

a la ética. Este sería un rasgo de la deconstrucción: pensar lo religioso sobre la religión. Si bien el Dios de Justicia significa en el impedimento del sacrificio del hijo una relación entre el hombre y lo divino a partir del respeto por la vida del viviente, que sería igualmente la esencia de lo religioso o de la religión como lo recuerda Derrida en “Fe y saber”: “La religión de lo que está vivo ¿no es acaso una tautología?” (102).

Derrida provoca un vuelco en la deconstrucción con respecto de la vida y de lo que está vivo, de la sacrificialidad de la vida a partir “de lo muerto en lo que está vivo” (102) o de “la fantasmagoría espectral del muerto como principio de vida y de supervivencia” (102). Hemos decidido centrar nuestro análisis en la lectura que hace Derrida del pasaje bíblico por la dimensión política que se deriva de analizar la religiosidad de la religión o la eticidad de la ética (como llamó en “Violencia y metafísica” a la inquietud levinasiana) de manera paradójica. En el §40 de “Fe y saber”, enuncia la paradoja de toda religión, al menos de los grandes monoteísmos: por una parte, el respeto absoluto de la vida como “no matarás” y, por otra parte, la vocación sacrificial, que sacrifica “lo más propio al servicio de lo más propio”, de modo que “la salvación de lo salvo, el respeto púdico de lo que es sacrosanto (*heilig, holy*), exige y excluye a la vez el sacrificio, a saber, la indemnización de lo indemne, el precio de la inmunidad” (106).

Derrida enuncia así un principio que él llama “mecánico” sobre la santidad de la vida: “la vida no vale *absolutamente* salvo si vale *más que* la vida, por consiguiente, salvo si lleva luto por sí misma, salvo si se convierte en lo que es en el trabajo del duelo infinito, en la indemnización de una espectralidad sin bordes” (104). La vida es sagrada ahí donde el sacrificio no solo se refiere a la vida “natural”, “animal” o “biológica”, sino ahí donde en la paradoja se sacrifica también la primacía de la dignidad de la vida humana o del “viviente antropoteológico” (105). Derrida llama a este principio “mecánico” y arguye que en nues-

tras “guerras de religión” la violencia tiene dos edades: una “contemporánea” que responde a una hipersofisticación de la teletecnología militar, otra arcaica; esto último hace ecos del residuo orgiástico, como lo describe Patočka. Derrida propone una reflexión política en la que respeto y dignidad de la vida se vinculan con la marioneta, el autómatas, la máquina y la prótesis, con esa “suplementariedad autoinmunitaria y autosacrificial”, y este principio mecánico o este suplemento son en realidad intrínsecos a toda comunidad. Esta elipsis o duplicidad originaria de la religión, ese *double bind* del que habla Derrida, expone tanto la responsabilidad que han tenido y que tienen las religiones en cuanto a la “Violencia del sacrificio en nombre de la no-violencia” (106) como la posibilidad de entender de otra manera la responsabilidad desde la esfera de lo religioso, según lo entiende Kierkegaard.

De manera opuesta a Kant, quien afirma: “La conciencia moral es una conciencia que es para sí misma deber”⁶ (181), Kierkegaard lee en Abraham el paradigma de la fe. El misterio⁷ del sacrificio de Abraham enfrenta a la conciencia con sus límites y no consiente a ningún saber. En este sentido, el autor de *Temor y temblor* afirma: “la fe comienza precisamente allí donde la razón termina” (Kierkegaard, *Temor y temblor*, 43). Si se tratara de una falta de razón, el acto de Abraham sería asimilable a la locura, mas la fe implica no una carencia sino una suspensión, hay una *epokhé* de la razón en la fe: un salto, un riesgo, la aceptación apasionada de una incertidumbre. Kierkegaard establece una diferencia entre el héroe trágico —tomando como ejemplo

⁶ La formulación en francés es ligeramente distinta: “La conscience est un savoir qui est en soi un devoir” (Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, IV, 2, §4, 201).

⁷ Kierkegaard habla del misterio, no en el sentido que le daba la Antigüedad como un culto secreto del politeísmo, donde la iniciación era la condición para ser admitido en la comunidad, sino en el sentido que la palabra “misterio” tiene a partir del cristianismo: un objeto de la fe contrario a la razón humana y por encima de esta. En su sentido corriente, el misterio se asimila al secreto.

a Agamenón, quien sacrifica a su hija Ifigenia— y el caballero de la fe. Sobre el primero escribe: “el héroe trágico se asegura de que la obligación ética se halle totalmente presente en él por el hecho de que la transforma en un deseo” (55, n. 90) y agrega: “el héroe trágico renuncia a su deseo para cumplir su deber” (55, n. 90). El héroe trágico se identifica con la moral kantiana, según la cual es necesario transformar el deber en deseo de la voluntad. Por el contrario, escribe Kierkegaard,

Deseo y deber son idénticos para el caballero de la fe, pero se le exige renunciar a ambos. De modo que cuando quiere resignarse no encuentra reposo, porque ese es precisamente su deber. Si quiere continuar en su deber y en su deseo no es entonces un caballero de la fe, pues el deber absoluto requiere precisamente la renuncia a ambos. El héroe manifiesta una expresión muy alta del deber, pero no del deber absoluto (55, n. 90).

El texto bíblico señala que el patriarca sale muy temprano de mañana hacia el Monte Moriá, explicitando que este no tarda en cumplir la palabra de Dios. La fe de Abraham nos espanta porque no mide ni retarda la respuesta, no la reflexiona. El texto bíblico muestra la disponibilidad de Abraham en su respuesta al llamado de Dios por su nombre, al cual responde “heme aquí” (*hinneni*). A partir de esta respuesta irreflexiva, Levinas propone una ética como heteronomía.⁸ El mandamiento y la ley (*nomos*) tienen por lo tanto su origen en la exterioridad y no en la interioridad del sujeto moral, o dicho de otro modo, el psiquismo es fundamentalmente, originalmente (en un origen anterior a todo *arkhé*) respuesta y responsabilidad. Esto tiene consecuencias importantes para una moral que es capaz de legitimar la violencia a partir de ciertos presupuestos o normas que tiene como universales pero que, de hecho, se

⁸ Sobre la expresión *me voici* (“heme aquí”) como fundamento de una ética con base en la heteronomía, véase Levinas, *De otro modo*.

revelan excluyentes. Derrida, a partir de la excepcionalidad de esta escena, muestra en *Dar la muerte* (83-84) que la escena escandalosa del Monte Moriá revela la estructura misma de la responsabilidad y de la cotidianidad. Los dos filósofos plantean una ética más allá del deber, sin embargo, como intentaremos exponer, hay una diferencia entre los dos autores en cuanto a la relación entre ética y política.

Kierkegaard sostiene que la vida de Abraham es tan paradójica que no se deja pensar. Esto último es la definición misma de la aporía. Siguiendo a Kierkegaard, Derrida sostiene que esta aporía de la ética no es una dificultad de orden racional y escribe: “Aporías de la responsabilidad: siempre se corre el riesgo de no poder acceder, para *formarlo*, a un concepto de responsabilidad” (63). ¿Cómo pensar la responsabilidad a partir de la aporía? Una sospecha común contra la deconstrucción sostiene que en ella la responsabilidad está atajada en la aporía, condenándonos así a la indiferencia.⁹ Para Derrida, la aporía es una inyunción,¹⁰ y de ningún modo un *impasse* nihilista que justifi-

⁹ Por ejemplo, Eddo Evnik escribe: “Derrida’s plea for an absolute responsibility can be counter-effective. By so strongly emphasizing that our responsibility Hill always fall too short, that our good decisions Hill never be good enough, bad is relevant after all. Derrida’s hyper-ethical avoiding of ‘good conscience’ runs the danger of stressing an inevitable bad conscience, which makes one wonder if it really matters whether we have a conscience at all” (“Patočka and Derrida”, LXXXIX, 317). En este ensayo el autor no solo hace una crítica al concepto de responsabilidad aporética en Derrida sino a su lectura de Patočka. Se puede encontrar una crítica parecida a la de Evnik en Nancy Fraser, “The Force of Law”, 157-163.

¹⁰ Derrida escribe en *L’autre cap*: “J’oserai suggérer que la morale, la politique, la responsabilité, s’il y en a, n’auront jamais commencé qu’avec l’expérience de l’aporie” (43) (“Osaría [Me atrevería a] sugerir que la moral, la política, la responsabilidad, si existen, podrán empezar tan solo tras la experiencia de la aporía”; versión española *El otro cabo*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992). En *Fuerza de ley, el fundamento místico de la autoridad*, Derrida escribe: “Creo que no hay justicia sin esta experiencia de la aporía, por muy imposible que sea. La justicia es la experiencia de lo imposible. Una voluntad, un deseo, una exigencia de justicia cuya estructura no fuera una experiencia de la aporía, no tendría ninguna posibilidad de ser lo que es, a saber, una justa apelación a la justicia” (38). Véase igualmente *Espectros de Marx*.

ca la violencia; tampoco es un impedimento de la acción, sino la exigencia de responder y actuar sacrificando a la moral. Es cuestión de sacrificio, y el sacrificio se refiere a la unicidad, a lo irremplazable de la vida del otro, que revela así su mortalidad; pero a su vez, es cuestión de la propia finitud, de aquello que nadie puede hacer en mi lugar porque nadie puede responder por mí. Para Derrida, solo los mortales son responsables. Se trata entonces de la muerte del otro, de la posibilidad de darle la muerte. Esta posibilidad de dar la muerte se abre a partir de la finitud; Derrida escribe: “Desde la muerte como lugar de mi irremplazabilidad, es decir, de mi singularidad, me siento llamado a la responsabilidad” (47). En este punto Derrida cruza distintas aproximaciones de la finitud, de menos dos: la de Heidegger en *El ser y el tiempo* y la de Levinas, sin por ello dejar de lado a Platón, Patočka y toda la tradición de la filosofía que ha pensado el despertar a la responsabilidad como conversión en la experiencia de la muerte. Si bien los autores antes mencionados enraizan la responsabilidad en la experiencia de la singularidad en relación con la finitud, hay, no obstante, una diferencia en cuanto a la dimensión política de cada una de estas aproximaciones filosóficas. Las diferencias que Derrida subraya en las aproximaciones de Heidegger y de Levinas se concentran específicamente en torno al sacrificio en tanto don, por el cual, según Patočka, la vida responsable en el cristianismo está ligada al Bien en el seno del *mysterium tremendum* cristiano. Patočka señala:

Tremendum, pues la responsabilidad a partir de entonces ya no está situada en la esencia, accesible a la mirada humana, del Bien y de lo Uno, sino en la relación con un ente supremo, absoluto, inaccesible, que nos tiene en sus manos no exterior, sino interiormente (*Ensayos heréticos*, 129).

Tremendum, pues la responsabilidad surge con relación al absoluto en la interioridad, y no como una ley que me doy de ma-

nera autónoma sino como heteronomía, un absoluto que ordena desde el interior, un “Misterio espantoso, secreto que hace temblar” (Derrida, *Dar la muerte*, 57). Sin ser explícito, hay en el título de Derrida una referencia al cristianismo pues Dios encarna y muere por amor a los hombres: ofrece su muerte. Falta inquirir, como lo haremos más adelante, de qué manera lo orgiástico, según Patočka, se encuentra sublimado en la concepción cristiana de la responsabilidad. Conforme a Patočka, como Derrida lo expone al inicio de *Dar la muerte*, es necesario asumir la responsabilidad del concepto occidental de responsabilidad.

La diferencia en la concepción de la responsabilidad entre Heidegger y Levinas radica en la cuestión del sacrificio. Heidegger sostiene que se puede morir por el otro, mas no morir en lugar del otro. Para Heidegger el sacrificio comporta una dimensión determinante mas no total para el *Dasein*,¹¹ siendo que para Levinas la responsabilidad comienza por el *Da* de mi *Dasein*, con el riesgo de ocupar el lugar del otro.¹² Levinas le reprocha a Heidegger centrar la responsabilidad en el sí mismo como finitud; para Levinas, como Derrida lo recuerda, “la mismidad del mí mismo se instaura a partir del otro [...], viniendo a sí misma como responsable y mortal desde mi responsabilidad ante otro, por la muerte de otro y ante ella. Es sobre todo porque el otro es mortal, por lo que mi responsabilidad es singular e ‘intransferible’” (Derrida, *Dar la muerte*, 51). Derrida piensa la muerte a partir del adiós, la muerte del amigo, la desaparición de los seres amados: cada única vez el fin del mundo; el fin de la posibilidad siempre única, de un mundo, del mundo.¹³ Derrida habla del adiós en el momento de la muerte de

¹¹ Véase en particular el §53 de *El ser y el tiempo*.

¹² Para una comparación entre el pensamiento de Levinas y el de Derrida a propósito de la violencia en el sacrificio de Isaac, me permito remitir al lector al ensayo de Hent de Vries, “On Sacrificing Sacrifice”, 37.

¹³ “La mort de l’autre, non seulement mais surtout si on l’aime, n’annonce pas une absence, une disparition, la fin de *telle ou telle* vie, à savoir de la possibilité pour

Levinas: “esa misma palabra ‘à-Dieu’ que en cierto sentido me viene de él. Una palabra que él me enseñó a pronunciar de otra manera”¹⁴ (*Adiós a Emmanuel*, 11). Adiós significa para Derrida pensar la muerte más allá del complejo “dar-recibir” y pensar toda decisión como posibilidad de morir *por* el otro, que “instituye la responsabilidad como un *dar-se-(la)-muerte* u *ofrecer mi muerte, es decir mi vida*, en la dimensión ética del sacrificio” (*Dar la muerte*, 52). Estas distintas maneras de pensar la muerte, el dar la muerte y el adiós, no están desprovistas de exigencias para la filosofía política pues, si es cuestión de mi mortalidad, de la relación entre mi finitud y la muerte del otro, es entonces cuestión de la vida, de la responsabilidad frente a los vivos y de cara a los muertos, a los muertos en los vivos. Esto es lo que constituye la importancia, véase la urgencia, de leer este pasaje bíblico, de releer el silencio de Abraham, quien no se justifica frente a nadie, en un acto que la consciencia juzgaría injusto.

Según Kierkegaard, justificar su acto sería para Abraham la tentación, lo que Derrida llama la insolencia de la paradoja. La tentación consiste entonces en querer ser responsable y subsumir sus actos en la generalidad. La insolencia se halla posiblemente en desenmascarar la irresponsabilidad del concepto de responsabilidad, es decir, la legitimación de la violencia en una ética de lo general y de lo universal. En *Dar la muerte*, Derrida escribe:

La ética puede, por lo tanto, estar destinada a irresponsabilizar. Haría falta a veces rechazar su tentación, es decir, la propensión o la facilidad, en una responsabilidad que no tiene cuentas que

un monde (toujours unique) d’apparaître à tel vivant. La mort déclare chaque fois *la fin du monde en totalité*, la fin de tout monde possible, et *chaque fois la fin du monde comme totalité unique, donc irremplaçable et donc infinie*” (Derrida, *Chaque fois unique la fin du monde*, 9).

¹⁴ Oración fúnebre pronunciada durante el sepelio de Emmanuel Levinas el 28 de diciembre de 1995.

calcular —o que rendir, al hombre, a lo humano, a la familia, a la sociedad, a los semejantes, a los nuestros (64).

Quisiéramos centrar nuestra lectura del silencio de Abraham en una reflexión que indague el consentimiento al asesinato, para utilizar una expresión de Camus [*“le consentement meurtrier”* (“L’homme révolté”)] a la que Marc Crépon hace comúnmente alusión, intentando elucidar cómo se relacionan la violencia y el sacrificio y qué consecuencias tienen para la responsabilidad moral y política. El consentimiento a la violencia no es en nada ajeno a la inquietud kantiana a propósito del inquisidor, sin embargo, tanto la lectura de Kierkegaard, como la de Derrida, se oponen a la noción de conciencia en el seno de la autonomía, mostrando que la fe de Abraham no renuncia ni al tiempo ni al mundo; de ahí que el sacrificio tenga una dimensión política. Estos dos autores nos exhortan a pensar lo político en tanto que invención de una imposible posibilidad.¹⁵ En *El otro cabo*, Derrida escribe:

Me atrevería a sugerir que [...] la responsabilidad, si la hay, no habrá empezado jamás sin la experiencia de la aporía. Cuando la vía de paso está dada, cuando por adelantado un saber posibilita el camino, la decisión está ya tomada, lo que es tanto como decir que no hay ninguna que tomar: irresponsabilidad, buena conciencia, aplicación de un programa. [...] La condición de posibilidad de esta cosa, la responsabilidad, es una cierta experiencia de la posibilidad de lo imposible: la prueba de la aporía a partir de la cual inventar la única invención posible, la invención imposible (43).

Esta prueba de la aporía no va sin temor y temblor, ella hace la experiencia de la angustia. Kierkegaard sostiene: puesto que ama a Dios, Abraham se relaciona de manera absoluta al abso-

¹⁵ Recordemos que en otro sentido, pero no lejano a Derrida, Kierkegaard afirmaba: “La fe consiste en mantener firme la posibilidad” (*Diario íntimo*, 245).

luto, y en consecuencia, la ética se ve revocada. Pero al mismo tiempo, para sacrificar a Isaac, para darle la muerte, ha de amarlo con un amor único y desmedido. “Temor y temblor”, el título de la obra de Kierkegaard, designa la esfera de la vida a la cual la respuesta de Abraham pertenece (*Temor y temblor*, 74); este título no encierra ninguna intención dramática. Es necesario cuestionar entonces de qué manera el sacrificio se relaciona con la vida.

Si bien el ángel de Dios impide a Abraham darle la muerte a su hijo, esto no disipa el espanto que nos produce la escena del Génesis. Este pasaje ancla en la conciencia el temor ante la idea de que un individuo pueda ser sometido a semejante prueba. Para referirse a este pasaje se utiliza de manera indiferente la denominación “el sacrificio de Isaac” o “el sacrificio de Abraham”. La exigencia de dar la muerte al más querido, a lo más querido en uno, nos hace pensar en una cierta dimensión de la tortura que fractura la subjetividad al punto de exiliarla de la interioridad y de fracturar su relación con el mundo.¹⁶ Emmanuel Levinas consagró una gran parte de su reflexión filosófica a pensar la violencia de la irresponsabilidad de la responsabilidad. El prefacio de *Totalidad e infinito* se abre con la pregunta por la necesidad de saber si la moral no es una farsa (47). En este mismo prefacio considera que la violencia de la tortura no fuerza únicamente a traicionar compromisos, sino a traicionarse a uno mismo consintiendo al asesinato:

Sin embargo, la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar, no sólo compromisos, sino su propia sustancia; en la obligación de llevar a cabo actos que destruirían toda posibilidad de acto (47-48).

¹⁶ Sobre la tortura, véase la obra iluminadora de Elaine Scary, *The Body in Pain*.

Encontramos no obstante en Levinas una noción de violencia completamente distinta, que deberíamos confrontar con la primera: se trata del encuentro con el rostro que impide el asesinato y hace posible la responsabilidad. En “Paz y proximidad”, el último capítulo de *Altérité et transcendance*, publicado en francés en 1995, Levinas escribe: “El pensamiento que despierta el rostro del otro hombre no es un pensamiento de..., una representación, sino de entrada un pensamiento por..., una no-indiferencia por el otro”.¹⁷ Esta no-indiferencia puede leerse como sinónimo de responsabilidad; lo que el rostro despierta no tiene mediación por el pensamiento,¹⁸ no está vehiculado por la representación que podemos hacernos del otro. Para Levinas, esta no-indiferencia equivaldría a la respuesta de Abraham: “heme aquí” [*me voici*]. El encuentro con el rostro del otro es ante todo violento; más adelante en el texto de Levinas leemos: “Partiendo de la rectitud del rostro del otro, pudimos escribir en otra ocasión que el rostro del otro en su precariedad, en su sin-defensa es para mí a su vez la tentación de matar y el llamado a la paz, el ‘No matarás’” (Levinas, “Paz y proximidad”, 145). Hay una tentación de la ética a partir de la cual podemos pensar la suspensión de toda decisión responsable. Si bien el mandamiento “no matarás” como tal fue transmitido a Moisés, que aparece mucho más tarde en la Biblia, de acuerdo con Levinas el rostro del otro aparece a la vez como precariedad¹⁹ y como deseo de matar, lo que nos remite a la escena de Abraham

¹⁷ “La pensée éveillée au visage de l’autre homme n’est pas une pensée de..., une représentation, mais d’emblée une pensée pour..., une non-indifférence pour l’autre...” (Levinas, *Altérité et transcendance*, 143). Existe versión al español, traducción de Francisco Amoraga Montesinos y Andrés Alonso Martos.

¹⁸ “La noción de acto implica esencialmente una violencia, la de la transitividad que falta a la trascendencia del pensamiento, encerrado en sí mismo, [...] Lo que irrumpe como violencia esencial en el acto es la excedencia del ser con respecto al pensamiento que pretende contenerlo, la maravilla de la idea de lo infinito” (Levinas, *Totalidad e infinito*, 53).

¹⁹ Sobre la precariedad en Levinas, véase el capítulo “Vida precaria” de Judith Butler.

en el Monte Moriá. En el rostro del otro se manifiesta, según Levinas, la huella del infinito, la relación con el absoluto se da por lo tanto en el encuentro con el rostro, con su unicidad irreducible que es igualmente su exposición, su vulnerabilidad.

La irresponsabilidad de la responsabilidad se debe a que lo general no tiene en cuenta ni la precariedad, ni el deseo de matar; es decir, esta tensión de la ética como violencia. La significación del rostro como sin-defensa contradice a la moral que se erige a partir de la guerra como condición natural. La exigencia ética frente al rostro del otro no es algo dado, sino una prueba que experimentamos cada vez que la responsabilidad suspende la generalidad; y esto último no se vive sin angustia.

Levinas puntualiza en *Ética e infinito* que esta exigencia ética “aparece también en las Escrituras, en las que la humanidad del hombre se encuentra tanto expuesta como comprometida en el mundo” (Levinas, *Éthique et infini*, 81). De hecho, la palabra en hebreo que se traduce por sacrificio es ‘*aqeda*²⁰ que significa el acto de amarrar.²¹ Si Abraham guarda silencio, si no le comenta nada ni a Sara ni a Eliézer ni a Isaac y si oculta sus intenciones a sus acompañantes, ¿cómo se compromete con el mundo? Jean Wahl, en su introducción a *Temor y temblor* en la edición francesa de 1984 escribe: “El caballero de la resignación infinita permanece como extranjero en el mundo de las cosas y de las personas; el caballero de la fe entra en posesión de toda esta herencia; habiendo renunciado a todo, recibe más y más que todo” (Wahl, “Introduction”, 16). Esta economía de la fe no está desligada del mundo ni de las personas, ella ofrece la posibilidad de un mundo que tiene sentido por la precariedad de la vida. No obstante, recordemos que la primera exigencia de Dios a Abraham, ligada a la promesa de las generaciones, consistía

²⁰ La palabra bíblica que designa el “sacrificio”: ‘olá aparece en Génesis 22:2: *veha’alehu sham le’olá*.

²¹ Chouraqui traduce ‘*aqeda*’ *Yitzjaq* como “Is’hac aux liens” (Isaac atado o enlazado).

en volverse extranjero; la partida y no la pertenencia a la tierra de nacimiento, a la cual no regresará jamás, es la herencia de Abraham, como lo subraya Levinas contraponiéndolo a Ulises.²² Posiblemente, a partir de esta economía de la renuncia, la extranjería de Abraham responde a la excepcionalidad del inquisidor.

Encontramos otra reflexión de Levinas sobre la violencia, esta vez en *Difícil libertad*:

Es violenta toda acción en la que uno actúa como si estuviese solo: como si el resto del universo no estuviese ahí sino para *recibir* la acción; es violenta, consecuentemente también, toda acción que nosotros sufrimos sin colaborar en nada con ella (23).

Intentaremos releer el silencio de Abraham a partir de esta exigencia, punto de intersección entre la ética y la política, que nos convoca a no ser los actores o los colaboradores de la violencia en soberana soledad.²³ El silencio de Abraham se quiebra en dos momentos: cuando responde *hinnehi*, que se traduce como “heme aquí”. La primera era una respuesta al llamado de Dios. La segunda es una respuesta a Isaac; cito uno de los momentos de la escena bíblica donde la tensión crece:

—Dijo Isaac a su padre Abraham: “¡Padre!” Respondió: “Heme aquí [*hinnehi*], hijo”.

—“Aquí está el fuego y la leña, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto?”.

—Dijo Abraham “Elohim proveerá el cordero para el holocausto”. Y siguieron los dos juntos (Gén. 22:7-8).

²² Sobre la comparación Abraham-Ulises, me permito reenviar al lector a la introducción que hace Silvana Rabinovich a Levinas, *La huella del otro*.

²³ “La violence est souveraineté mais solitude” [“La violencia es soberanía pero soledad”] (*Difícil libertad*, 23).

Habría que preguntarse por qué el sacrificio de un animal, de un cordero en este caso, tomará el lugar del hijo, mientras en el caso de Caín y Abel (Gén. 4) el hermano asesinado es aquel que sacrifica animales;²⁴ Abel, quien había ofrecido a Dios los primogénitos de sus ovejas, muere de mano de Caín.²⁵

La tercera vez que Abraham responde *hinneni*, “heme aquí”, es en el versículo 11, cuando Isaac está sobre el altar y Abraham levanta la mano para dar muerte a su hijo. El mensajero de Dios llama dos veces: Abraham, Abraham; como si en ese instante de sordera, el deseo de dar la muerte hubiese sido más fuerte que la voz del ángel. Este instante de sordera se acompaña de un punto ciego, pues si bien Abraham le asegura a Isaac que Dios proveerá el carnero para el holocausto, es solo cuando el ángel llama la segunda vez que el patriarca, apenas levanta la vista, ve al carnero, enredados los cuernos en una zarza. Este instante de sordera y de ceguera da pie a una interpretación en torno al deseo de asesinar que siempre acompaña al “no matarás”, y que la palabra del ángel detiene, en el segundo llamado, pues el deseo de matar parece tan primario y espontáneo como la respuesta “heme aquí”.

La dimensión temporal de esta escena parece ser entonces la del instante entre el llamado y la respuesta, el instante de una conversión, mas una conversión no es algo que se obtiene para siempre: el deber absoluto frente al único ha de renovarse en todo instante. Jean Wahl escribe a propósito de la temporalidad del texto de Kierkegaard sobre Abraham:

Esta transmutación del tiempo se cumplió en el instante que, como ya lo hemos dicho, consagra el tiempo e inaugura un tiempo nuevo. Y este instante debe ser renovado a cada instante. Es necesario realizar sin cesar el movimiento del infinito. Y éste se

²⁴ “Fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador” (Gén. 4:2).

²⁵ En la tradición del Islam, Caín ofrece a Dios un cordero para salvar la vida de su hermano. Sura 5:31.

realiza en la angustia que “toma tiempo”. El instante que inicia la eternidad tiene lugar en un proceso largo y doloroso. Duración e instante eternos están íntimamente ligados el uno al otro (“Introduction”, 16-17).

Parecería haber una paradoja en esta concepción del instante donde la eternidad intercepta la duración temporal, sin embargo, la cuestión de la temporalidad de este pasaje bíblico no se restringe al presente. En el instante en que Abraham se dispone a sacrificar a su hijo, el ángel le retiene la mano renovando la promesa de Dios, abriendo la escena del sacrificio al porvenir de las generaciones. El capítulo bíblico concluye con una serie de nacimientos.²⁶

Encontramos sin embargo una paradoja al interior de la paradoja de la suspensión ética. Kierkegaard escribe: “La paradoja se puede también expresar del siguiente modo: existe un deber absoluto para con Dios, pues en esta relación de deber, el Particular como tal se relaciona absolutamente con el absoluto” (*Temor y temblor*, 51). Derrida resume esta paradoja en la fórmula: “Cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente

²⁶ Como ya lo habíamos mencionado antes, hay un eco entre el sacrificio de Isaac y los dos ángeles que aparecen en la historia de Ismael. Como lo muestra Catherine Chalié, *Des anges et des hommes*. En *Gen*, 16:7, un ángel (*maláj Adonai*) encuentra a Hagar, madre de Ismael, cerca de una fuente de agua en el desierto, al que se nombrará el pozo del viviente de mi visión (*beer le jai roi*). El ángel prodiga a Ismael la promesa de una gran nación. En Gén. 21:17, Hagar se niega a ver a su hijo morir en el desierto, después de que Sarah ha pedido a Abraham que los aleje. *Elohim* escucha la voz del adolescente y envía un ángel (*maláj Elohim*) que confirma la promesa del primer ángel. Una fuente de agua aparece. Apenas Ismael es salvado por el ángel, el episodio del sacrificio de Isaac comienza. Chalié recuerda la interpretación del *Zohar*, que subraya que el ángel de Ismael es el ángel de *Elohim* y el ángel de Isaac, de *Adonai*, y explica que ciertos emisarios (los ángeles) emanan del horizonte del rigor (*Din*) al cual tradicionalmente se asocia el nombre de *Elohim*, mientras que otros provienen del horizonte de la bondad (*Jesed*) al cual está asociado el tetragrama (leído como *Adonai*). El *Zohar* precisa que aquellos que lloraron a Isaac fueron “los ángeles de la paz” (*malajei shalom*) —aquellos que se reciben en Shabbat— mientras que los “ángeles de las alturas” (*malajei Ilai*) gritaron exigiendo que se cumpliera la promesa dada a Abraham de una gran descendencia.

otro” [*Le tout autre est tout autre*]. Juega con los dos homónimos, “*tout autre*” que significa cualquier otro y “*tout autre*” que significa radicalmente otro, y con cada una de las formas presentes en esta fórmula que pareciera, pero no es, una tautología. Derrida escribe:

Una se reserva la posibilidad de reservar la cualidad de lo radicalmente otro, dicho de otro modo, *de infinitamente otro*, a Dios, a un único otro en todo caso. La otra partitura atribuye o reconoce esta alteridad infinita de lo radicalmente otro a cualquier otro: en otras palabras, a todos, a cada uno, por ejemplo, a cada hombre o mujer, incluso a todo ser vivo, humano o no (*Dar la muerte*, 83).

Esta fórmula expresa el modo en que la historia de Abraham devela una estructura que tiene lugar cotidianamente, pues cualquier otro en calidad de todo otro nos exige sacrificar al otro; “siendo cada uno sacrificado a cada uno sobre esta tierra de Moriá que es nuestro entorno de todos los días y de cada segundo” (71). Derrida le hace una crítica a Levinas, quien a su vez reprochaba a Kierkegaard no admitir que la ética no es únicamente del orden de la generalidad, sino el respeto a la singularidad absoluta. No obstante, replica Derrida:

Levinas ya no puede distinguir entre la alteridad infinita de Dios y la de cada hombre: su ética ya es religión. En ambos casos, la frontera entre lo ético y lo religioso se hace más que problemática, como ocurre con todos los discursos referidos a ella (83).

Volviendo a la cuestión de la irresponsabilidad de la responsabilidad, habría que analizar no tanto la responsabilidad que sacrifica el todo otro a un todo otro: lo que de religioso comporta el concepto de responsabilidad, sino lo que una aproximación religiosa de la ética está dispuesta a sacrificar a la tradición. La dimensión ética de la filosofía de Levinas reside en la disi-

metría en la relación al otro, ahí donde el sacrificio nunca puede convertirse en un cálculo, ahí donde el don no significa de ninguna manera intercambio. Ni Levinas ni Derrida plantean una ética de la no-violencia, sino una ética hiperbólica, como economía de la violencia. En el célebre ensayo que Derrida consagra a la filosofía de Emmanuel Levinas: “Violencia y metafísica”, leemos:

La técnica no es condenada nunca simplemente por Levinas. Aquella puede salvar de una violencia peor, de la violencia “reaccionaria”, la del arrobamiento sagrado, el enraizamiento, la proximidad natural del paisaje. [...] Aquí sólo pretendemos dejar presentir que ninguna filosofía de la no-violencia puede nunca en la historia —pero ¿tendría sentido en otra parte?— otra cosa que escoger la violencia menor en una economía de la violencia (124, n. 15).

Esta economía de la violencia del encuentro con el otro precave contra esas otras violencias nacionalistas, enraizadas en la identidad, pero también contra las violencias de la economía moral y teológica.

Volvamos ahora a la expresión “El todo otro es todo otro” [*Le tout autre est tout autre*], que es una expresión idiomática de la lengua francesa. Abraham no articula su acto en el lenguaje, mientras que hemos presupuesto que el inquisidor hacía uso del discurso para justificar sus crímenes. ¿Cómo se implica el lenguaje en la relación al radicalmente otro? ¿En qué idioma se dice la responsabilidad? ¿Existe una dimensión lingüística del sacrificio de Abraham ligada a la singularidad de la muerte, de la llamada y de la decisión silenciosa? ¿Acaso la decisión responsable, siguiendo a Abraham, debería sustraerse del lenguaje o hablar a partir de lo indescifrable del secreto para romper con aquello que caracteriza al lenguaje como mediación? Según Kierkegaard, la prueba de Abraham es la imposibilidad de hablar de ella, puesto que es imposible dar testimonio del ab-

soluto. En *Temor y temblor*, dice de Abraham: “Es incapaz de hablar porque no habla una lengua humana. Aun cuando conociese todas las lenguas de la Tierra, aun cuando las comprendiesen también los seres que ama, aun así no podría hablar. Abraham habla un lenguaje divino, *habla en lenguas*” (73). Sin embargo, el silencio de Abraham no está desprovisto de lenguaje, su silencio testimonia su imposibilidad de hablar en el lenguaje de lo general, de justificarse frente a las instituciones comunitarias, morales o jurídicas. Abraham tampoco puede expresarse frente a Sarah o a Isaac, aun bajo la hipótesis de que estos pudiesen comprenderlo. Kierkegaard dice que Abraham habla en lenguas, lo que nos hace pensar en la dimensión idiomática de la responsabilidad: abrir la lengua a una pluralidad, testimonian-do en silencio.

Derrida nos invita a pensar que el silencio de Abraham se opone también a otra violencia del lenguaje, aquella que consiste en comparecer, en presentarse, en pedir cuentas:

Una responsabilidad tal guarda su secreto; no puede ni debe presentarse. De modo indómito, celoso, rechaza la auto-presentación ante la violencia que consiste en pedir cuentas y justificaciones, en exigir la comparecencia ante la ley de los hombres (*Dar la muerte*, 64).

Hay una violencia en la justificación y en la comparecencia ante la ley, así como hay una violencia intrínseca a la ley que el acto de Abraham desafía. La ley tiene una historia, mientras que el secreto de Abraham está desprovisto de genealogía.

Por otra parte, según Derrida, el sacrificio de Abraham inaugura la posibilidad de la literatura en su dimensión críptica:²⁷ un secreto interior que forma parte por igual de la esfera pública

²⁷ Sobre el tema de la cripta y la literatura, véase Derrida, “Fors”.

que de la naturaleza de la psique,²⁸ el lugar de todos los secretos sin secreto, ese lugar en donde acontece la obra. En el capítulo de *Dar la muerte* que se intitula “La literatura en secreto. Una filiación imposible” [*La littérature au secret, une filiation impossible*] Derrida escribe: “La literatura comenzaría ahí donde no se sabe quién escribe y quién firma la narración del llamado y del “¡Heme aquí!”, entre el Padre y el hijo absolutos”. La posibilidad de la literatura se significa en el testimonio de la mirada de Isaac y encuentra su vocación en la paradoja de la responsabilidad. Derrida rechaza que la historia de Abraham tenga una dimensión fabulosa, o que sea un misterio fabricado a partir de una hipocresía mistagógica, aquella que Baudelaire denuncia en *La escuela pagana*. No obstante, como Derrida lo muestra en el seminario “La bestia y el soberano”,²⁹ la fábula es el recurso retórico por excelencia de la soberanía y de la política.³⁰

La deconstrucción del concepto de responsabilidad en *Dar la muerte* muestra el consentimiento a la violencia haciendo una genealogía de la responsabilidad en Occidente a partir de los *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia* de Jan Patočka, en particular de aquel que se intitula: “Sobre si la civilización técnica es una civilización en decadencia”. Según Patočka, la historia de la responsabilidad como historia de Europa reprime sus momentos genealógicos y, en este sentido, de-

²⁸ “Al interior de este foro, lugar de libre circulación para los intercambios de discurso y de objeto, la cripta construye otro *fuero*: cerrado, al interior de sí mismo, interior secreto al interior de la gran plaza, y al mismo tiempo, exterior a ella, exterior al interior” [“À l’intérieur de ce forum, place de libre circulation pour les échanges de discours et d’objet, la crypte construit un autre *for*: clos, donc intérieur à lui-même, intérieur secret à l’intérieur de la grande place, mais du même coup extérieur à elle, extérieur à l’intérieur”] (Derrida, “Fors”, 13). Agradezco a Michael Johnduff el haber guiado mi atención hacia este texto.

²⁹ El seminario que Derrida dictó durante los años 2001-2002 fue publicado en francés con el título *La bête et le souverain*, volume I.

³⁰ Sobre la fábula y la soberanía, véase la primera sesión del seminario *La bête et le souverain*.

vela una cripta. Patočka sostiene que la responsabilidad está íntimamente ligada a la religión, puesto que esta última supone el acceso a la responsabilidad y la ruptura con otro tipo de misterio que él asocia con el secreto demoníaco y con el misterio orgiástico. Esta posición se asimila a la de Levinas, quien escribe en *Difícil libertad*: “Sufrir la violencia en el entusiasmo y el éxtasis y el delirio es ser *poseído*” (27). El sacrificio de Abraham no debe leerse como éxtasis o delirio, aun si tomamos en cuenta su ceguera y su sordera ante el primer llamado del ángel; podríamos afirmar que por el impedimento del sacrificio de su hijo único se inaugura una relación con lo divino contraria a la posesión mística, en la infinita distancia del llamado y la respuesta.

El ensayo de Patočka sobre la civilización técnica concluye con la frase: “La cuestión consistiría más bien en saber si el hombre histórico quiere todavía reconocer [confesar] la historia”³¹ (*Ensayos heréticos*, 141), que Derrida comenta: “Esta última frase sugiere que la historicidad sigue siendo un secreto. El hombre histórico no quiere *confesar* la historicidad ni mucho menos confesarse el abismo que socava su propia historicidad” (*Dar la muerte*, 16). Según Patočka, el secreto platónico incorpora el misterio orgiástico y el misterio cristiano reprime a su vez el misterio platónico. No es cuestión de subordinación sino de represión, lo que complica aún más la confesión. Pero quizás esto explique mejor ciertos pasajes al acto. Derrida analiza esta genealogía de la responsabilidad en términos de economía: “La historia no borra nunca aquello que oculta; siempre guarda en sí el secreto de lo que encripta, el secreto de su secreto. Es una historia secreta del culto guardado. Por eso, esta genealogía es una economía” (30). Patočka sostendrá incluso que el dispositivo cognitivo en la génesis del racionalismo moderno, sin ser

³¹ En francés la traducción difiere ligeramente y reza: “La question serait plutôt de savoir si l’homme historique veut encore avouer l’histoire”. Es decir, si el hombre histórico quiere confesar la historia.

sinónimo de cristianismo, se inscribe dentro de la ecuación de querer racionalizar la responsabilidad y disciplinar la voluntad.

Lo que es necesario confesar, según Derrida, no son únicamente esas conversiones en la historia de la responsabilidad sino las distintas figuras del dar la muerte.³² Tanto el sacrificio como el don comprenden un exceso y están por sobre todo cálculo, son un más allá-del-deber por sobre toda deuda. Derrida afirma entonces: “La muerte dada sería esta alianza de la responsabilidad y de la fe” (17). Esta alianza, como lo hemos intentado mostrar, reside en la responsabilidad frente al otro, un morir por el otro, es decir, la responsabilidad por la vida del otro en tanto que precariedad. Patočka relaciona la decadencia del hombre histórico a la vida y afirma que: “la decadencia y su opuesto, lejos de ser solamente ‘valores’ abstractos y ‘conceptos morales’, son inseparables de la vida humana y de la naturaleza íntima, en su propio ser” (Patočka, *Ensayos heréticos*, 119). Más adelante declara que una vida caída es aquella que se mutila a cada paso. Sería preciso preguntarse si la indiferencia frente a la vulnerabilidad del otro o la negación del temor y del deseo de asesinar en la aproximación al rostro, este “heme aquí” al que nadie puede responder en mi lugar del que habla Levinas, son únicamente violencias cometidas contra otras vidas, o bien, las de una vida que se mutila.

Quisiera concluir el presente ensayo con la pregunta por lo político, en la que según algunos comentaristas radica la distancia entre Levinas y Derrida.³³ ¿Cómo argumentar el paso de lo ético a lo político? ¿Se puede deducir una política a partir del dar la muerte? Uno de los grandes problemas políticos

³² “La historia que es preciso confesar es el secreto de la incorporación y de la represión, lo que sucede de una conversión a otra: es el tiempo de la conversión —y de aquello en torno de lo cual gira, a saber, la muerte dada” (Derrida, *Dar la muerte*, 20-21).

³³ Véase en específico el artículo de Simon Critchley, “Five Problems”, 172-185. Véase igualmente la obra de Howard Caygill, *Lévinas and the Political. Thinking the Political*.

de la filosofía de Levinas, como Derrida lo muestra en *Políticas de la amistad*, es la relación entre fraternidad y monoteísmo, ya que el autor de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* conceptualiza tanto la justicia como la comunidad y la legalidad a partir del tercero [*le tiers*], y este último está continuamente ligado al concepto agustiniano de amistad secularizado en el republicanismo francés como “fraternidad”,³⁴ siendo la amistad una relación entre hermanos, entre hombres y estando esta mediada por la presencia del Dios monoteísta. La deconstrucción acomete principalmente contra toda unidad de lo común, toda auto-inmunidad co-mún,³⁵ sin embargo, es esta posibilidad de destruir su propia seguridad de permanencia o de super-vivencia la que permite que la vida se exponga a otra cosa que sí misma, y que el tiempo se abra a una mesianicidad espectralizante.

Otra controversia entre Derrida y Levinas, como Howard Caygill lo sugiere riesgosa, aunque cuidadosamente en su brillante trabajo sobre Levinas y lo político,³⁶ el no-lugar de la relación con el otro —fraterno— se convierte en las fronteras del Estado de Israel,³⁷ ahí donde Israel se suspende entre idealidad

³⁴ “Autrui est d’emblée le frère à tous les autres hommes” (Levinas, *Autrement qu’être*, 201).

³⁵ En “Fe y saber”, Derrida escribe: “Comunidad como auto-inmunidad co-mún: no hay comunidad que no alimente su propia autoinmunidad, un principio de auto-destrucción sacrificial que arruina el principio de protección de sí (del mantenimiento de la integridad intacta de uno mismo), y ello con vistas a alguna super-vivencia invisible y espectral. Esta atestación autocontestataria mantiene a la comunidad autoinmune en vida, es decir, abierta a otra cosa distinta y que es más que ella misma: lo otro, el porvenir, la muerte, la libertad, la venida o el amor del otro, el espacio y el tiempo de una mesianicidad espectralizante más allá de cualquier mesianismo. Ahí reside la posibilidad de la religión, el vínculo religioso (escrupuloso, respetuoso, púdico, continente, inhibido) entre el valor de la vida, su ‘dignidad’ absoluta, y la máquina teológica, la ‘máquina de hacer dioses’” (105-106).

³⁶ Cfr. Howard Caygill, *Levinas and the Political*. Véase en particular el 5to capítulo: “Israel in Universal and Holy History”.

³⁷ Y quizás esto explique, agrega Howard Caygill, el silencio de Levinas ante la matanza de palestinos en el campo de Sabra y Shaila en 1982.

y realidad, entre historia sagrada e historia política, ahí donde en la alteridad también se encuentra el enemigo. Derrida, por el contrario, como lo recuerda Simon Critchley (“Five Problems”, 172-175), busca una política no-fraterna, no-androcéntrica, no-monoteísta, a-filial, a-familiar y a-sionista. De ahí que el *Adiós a Emmanuel Levinas* sea sucedido por palabras de bienvenida que significan no solo una ética sino una política y una ley de la hospitalidad. Una política sin fundamento y a su vez no-arbitraria como decisión del otro en mí, como pasividad que exige inventar la regla en cada decisión.³⁸

Una de las formas en las que yo leo en el Génesis el lazo entre lo ético y lo político es con relación a Abimelej, que aparece antes y después del pasaje del sacrificio de Isaac. Pero esta es una decisión de lectura, puesto que la Biblia, si bien ha sido el prototipo de Libro,³⁹ es ante todo un texto, pues de entrada es imposible darle una intención de autor o coherencia alguna. Abimelej aparece en Gén. 20, cuando Abraham reside en Guerar y presenta a Sara como a su hermana. Dios le habla en sueños a Abimelej, rey de Guerar, para advertirle que no toque a Sara pues golpeará a su pueblo con la muerte. Abimelej restituye a Sara y Abraham reza a Dios para que las mujeres del rey puedan concebir. En el capítulo 21:22, justo después de que el ángel intercede por la vida de Ismael cuando Dios escucha la voz del niño en el desierto, profiriéndole la promesa de una gran nación, Abimelej aparece junto con el jefe de su ejército, Pikol, para hacer un juramento de que no los engañará más, ni a ellos ni a sus hijos y, a su vez Abraham les pide cerrar una suerte de contrato sobre los pozos de agua que los siervos de Abimelej habían usurpado. Concluyen una alianza y Abraham, extranjero, residirá varios años más en el país de los filisteos. En el capítulo 26, después de la muerte y el entierro de Sara y

³⁸ Sobre este punto véase Derrida, *Fuerza de ley*.

³⁹ Sobre la crítica derridiana a la noción de Libro, véase *De la Gramatología*.

posteriormente de Abraham, Abimelej aparece en esta ocasión con Isaac, quien permanece en Guerar. Al igual que su padre miente diciendo que su esposa, Rebeca, es su hermana. Abimelej percibe el engaño y lo manda llamar para echarle en cara el poder hacer culpables a sus hombres por tener tratos con su mujer. El rey comunica al pueblo que castigará con pena de muerte a quien ose tocarla. Dios bendice a Isaac, quien obtiene cierto poderío que los filisteos envidian. Abimelej le pide a Isaac que no viva más con ellos, pues es demasiado poderoso —lo que contradice la hospitalidad que había caracterizado a Abimelej y a los filisteos—, Isaac se establece en el valle de Guerar, vuelve a abrir los pozos que su padre había excavado y como esto causa problemas con los habitantes, nombra a los pozos “Contestación” [*Esek*], “Oposición” [*Sitna*] y “Desarrollo, anchura” [*Rejovot*]. Abimelej se dirige a Isaac junto con Pikol para decirle que saben que el Señor está con él y vienen para concluir un pacto de paz. Isaac los recibe en su casa, les da de comer y de beber y los reconduce en la mañana. En ese lugar se funda la ciudad de Beersheva. Estas historias que cruzan el sacrificio de Isaac entretejen, para mí, el cruce entre ética y política; no una amalgama,⁴⁰ sino un pasaje de una a otra a partir de la responsabilidad como dar la muerte, que siempre responde a la precariedad de la vida del otro. Esta, que sería la ética, no se contrapone a la política, ni la posterga (recordemos que el título del ensayo de Levinas que habla de la visita del presidente Sadat a Jerusalem se intitula “¡Política después!” [*Politique après!*]). La política refiere aquí al pacto, incluso al contrato; pero se relaciona con la ética en la hospitalidad. Hospitalidad como un releer la historia de la responsabilidad como legitimación de la violencia, releer el consentimiento al asesi-

⁴⁰ Me refiero a la falta de rigor y a la facilidad con la que algunos escriben “ético-político”, sin cuestionar la relación entre ambas (de igual modo que se escribe “filosófico-literario” sin aclarar si es preciso mantener la diferencia o las disciplinas y sin explicar la pertinencia del guión).

nato para romper la regla o la ley, la frontera, en la invención de una decisión política que responda cada vez a la singularidad del otro.

Y sin embargo, la tentación del asesinato permanece, la sordera y la ceguera de Abraham al instante del primer llamado son llevados al extremo en el poema de Wilfred Owe *La parábola del viejo y el joven*,⁴¹ que escribió en 1918, antes de morir a los veinticinco años en la batalla del Canal de Sambre, poco antes del armisticio de la Primera Guerra Mundial:

Así pues, Abraham se levantó, cogió la tabla, y partió,
y se llevó el fuego consigo, y un cuchillo.
Y mientras avanzaban, ambos juntos,
Isaac habló el primero, y dijo: Padre,
mira los preparativos: fuego y metal,
pero ¿dónde está el cordero para este sacrificio?
Entonces Abraham ató al joven
lo ató con correas y tirantes,
y construyó parapetos en las trincheras,
y agarró el puñal directo para clavarlo en su hijo.
Cuando, he aquí que un ángel lo llamó desde los cielos,
diciendo: No oses tocar al muchacho,
ni le hagas nada. Mira,
un cordero, atado por los cuernos;
ofrece en sacrificio el cordero en lugar del muchacho.
Pero el viejo nunca hará eso, sino que sacrificará a su hijo,
y la mitad del germen de Europa, uno a uno.⁴²

⁴¹ Agradezco a Bonnie Honig el envío de este poema.

⁴² *The Parable of the Old Man and the Young*.

So Abram rose, and clave the wood, and went,
And took the fire with him, and a knife.
And as they sojourned both of them together,
Isaac the first-born spake and said, My Father,
Behold the preparations, fire and iron,
But where the lamb for this burnt-offering?
Then Abram bound the youth with belts and straps,
And builded parapets and trenches there,
And stretched forth the knife to slay his son.

Derrida relaciona el sacrificio de Isaac con la realidad política del Medio Oriente, una que, a pesar de estar conformada por culturas semitas, opera según la política de la fraternidad excluyente. El lugar del sacrificio de Isaac no es únicamente una toponimia bíblica, sigue siendo hasta el día de hoy causa de disputa para las tres religiones llamadas del Libro:⁴³ lugar de esperanza y de terror. Derrida nos devuelve a la actualidad, al día de hoy [*au jour d'aujourd'hui*] como lo enuncia en *El otro cabo*, denunciando los crímenes justificados por la dimensión orgiástica persistente en las religiones. En *Dar la muerte*, escribe que el sacrificio de Isaac continúa todos los días donde artefactos incontables para dar la muerte libran una guerra sin frente. La guerra en el siglo xx se acompaña, según Patočka, “de un recrudescimiento de lo orgiástico bajo nuevas formas” (*Ensayos heréticos*, 136). Releer el silencio de Abraham significa pensar ese regreso de lo orgiástico, oponerse a las violencias que no reconocen el derecho de vivir o de morir de algunos, de cada uno, siempre de alguien. Releer el silencio de Abraham, sin pensar que repetimos la religión sin religión, sino repitiendo la posibilidad de la religión.

REFERENCIAS

Nueva Biblia de Jerusalén, Descleé de Brouwer, 1998.

La Bible, trad. André Chouraqui, Genève, Descleé de Brouwer, 2003.

When lo! an angel called him out of heaven,
 Saying, Lay not thy hand upon the lad,
 Neither do anything to him, thy son. Behold! Caught in a thicket by its horns;
 A Ram. Offer the Ram of Pride instead
 But the old man would not so, but slew his son,
 And half the seed of Europe, one by one.

⁴³ Es en cierto sentido la idea de Libro como totalidad de significación lo que lo hace terrorífico y totalitario.

- The Jewish Study Bible, Tanakh Translation*, Adele Berlin y Marc Zvi Brettler (eds.), Oxford, Oxford University Press, 1999.
- BUTLER, Judith, “Vida precaria”, en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, 163-187.
- CAYGILL, Howard, *Lévinas and the Political. Thinking the Political*, New York, Routledge, 2002.
- CAMUS, Albert, “L’homme révolté”, en *Essais*, Paris, La Pléiade, La Nouvelle Revue Française, Gallimard, 1965.
- CHALIER, Catherine, *Des anges et des hommes*, Paris, Albin Michel, 2007.
- CRITCHLEY, Simon, “Five Problems in Levinas’s View of Politics and the Sketch of a Solution to them”, *Political Theory*, 32: 2 (April 2004), 172-185.
- DERRIDA, Jacques, “Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Marie Torok”, en Nicolas Abraham y Maria Torok, *Le verbier de l’homme aux loups*, Paris, Flammarion, 1976, 7-73.
- , “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, 107-211.
- , *Adiós a Emmanuel Levinas*, trad. José Manuel Saavedra e Isabel Correa, Horacio Potel, edición digital de *Derrida en castellano* <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/adieu.htm>> [*Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997].
- , *El otro cabo*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Serbal, 1992 [*L’autre cap*, Paris, Les Éditions de minuit, 1991].
- , *Políticas de la amistad*, trad. Patricio Peñalver, Madrid, Trotta, 1998.
- , *De la Gramatología*, México, Siglo XXI, 1998.
- , *Dar la muerte*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000 [*Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999].
- DERRIDA, Jacques, *Chaque fois unique la fin du monde*, textes présentés par Pascale-Anne Brault y Michael Naas, Paris, Galilée, 2001 [*Cada única vez el fin del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2005].
- , *La bête et le souverain*, volume I, Paris, Galilée, 2008.

- DERRIDA, Jacques, “Fe y saber”, en *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Buenos Aires, La Flor, 2003.
- , *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 2002.
- , *Espectros de Marx, el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 2003.
- , *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. Cristina de Peretti y C. R. Marciel, Madrid, Trotta, 2008.
- EVNIK, Eddo, “Patočka and Derrida on Responsibility”, *Analecta Husserliana*, LXXXIX, 2006, 307-321.
- FRASER, Nancy, “The Force of Law. Metaphysical or Political?”, en *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, Nancy Holland (ed.), Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1997, 157-163.
- HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- KIERKEGAARD, Søren, *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos, 2000.
- , *Diario íntimo*. Buenos Aires, Santiago Rueda, 1955.
- KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1981 [*La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1983].
- LEVINAS, Emmanuel, “Política después”, en *Más allá del versículo*, Buenos Aires, Lilmod, 2006 [*Au-delà du verset*, Paris, Les Éditions de Minuit, Paris, 1982].
- , *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye, Martinus Nijhof, 1974.
- , *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- , *Éthique et infini*, Paris, Le livre de poche, 1984.
- LEVINAS, Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995.
- , *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1995.

- LEVINAS, Emmanuel, *La huella del otro*, México, Taurus, 2000.
- , *Difícil libertad*, Madrid, Caparrós Editores, 2004 [*Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1963].
- , “Paz y proximidad”, trad. Francisco Amoraga Montesinos Andrés y Alonso Martos, *Laguna: Revista de Filosofía*, 18, 2006, 143-154.
- PATOČKA, Jan, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Península, 1988.
- SCARY, Elaine, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, New York, Oxford University Press, 1985.
- VRIES, Hent de, “On Sacrificing Sacrifice” en *Violence, Identity and Self-Determination*, Hent de Vries y Samuel Weber (eds.), Palo Alto, California, Stanford University Press, 1997, 14-43.
- WAHL, Jean, “Introduction” a Kierkegaard. *Crainte et tremblement*, trad. Pierre Tisseau, Paris, Aubier, 1984.