



Pensamiento y Cultura

ISSN: 0123-0999

pensamiento.cultura@unisabana.edu.co

Universidad de La Sabana

Colombia

Quevedo, Amalia

Un cierto giro a-teo-lógico del sacrificio

Pensamiento y Cultura, vol. 13, núm. 2, diciembre, 2010, pp. 223-233

Universidad de La Sabana

Cundinamarca, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70116975009>

- 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

Un cierto giro *a-teo-lógico* del sacrificio

Amalia Quevedo*

Resumen: En *Dar la muerte*, Derrida lleva a cabo la lectura deconstructora de *Temor y temblor* de Kierkegaard, que él hace bascular sobre la noción de *secreto*. Desbordando la crítica que el filósofo danés hace a la ética de cuño racionalista e idealista, Derrida desencadena un proceso que no se deja reducir a una mera secularización y que acaba por subvertir la entera filosofía occidental.

Palabras clave: Derrida, Kierkegaard, sacrificio, ética, secreto, decisión.

Abstract: In *The Gift of Death*, Derrida offers a deconstructive interpretation of Kierkegaard's *Fear and Trembling* that hinges on the notion of *secrecy*. Going beyond the Danish philosopher's criticism of rationalism and idealism, Derrida unleashes a process that cannot be reduced to mere secularization and ends up challenging all of Western philosophy.

Kew words: Derrida, Kierkegaard, sacrifice, ethics, secret, decision.

Résumé: Dans *Donner la Mort*, Derrida effectue la lecture déconstructrice de *Crainte et tremblement* de Kierkegaard et la fait basculer vers une notion de *secret*. Allant au-delà la critique que le philosophe danois émet à l'encontre de l'éthique d'origine rationaliste et idéaliste, Derrida désenchaîne un processus qui ne se laisse pas réduire à une simple sécularisation et qui termine par perturber l'ensemble de la philosophie occidentale.

Mots-clés: Derrida, Kierkegaard, sacrifice, éthique, secret, décision.

* Doctora en Filosofía. Profesora Titular, Departamento de Filosofía, Universidad de La Sabana, Chía, Colombia. (amalia.quevedo@unisabana.edu.co).

Recibido: 2010 - 09 - 22
Aprobado: 2010 - 10 - 11

En 1999 apareció un libro breve al que su autor, Jacques Derrida, dio un título aparentemente simple y erizado sin embargo de problemas: *Donner la mort*. En *Dar la muerte*, al hilo de temas que le son caros, como la responsabilidad, la literatura y el perdón, Derrida aborda la lectura de *Temor y temblor* de Kierkegaard, y lo hace desde otras lecturas: Patočka, Heidegger, Lévinas, Carl Schmitt, Baudelaire.

Dios le pide a Abraham que sacrifique a su hijo Isaac en la cumbre del Monte Moriah. Este hecho insólito ha llamado la atención de filósofos y escritores de todos los tiempos, pero son pocos los que como Kierkegaard y Derrida le dedican un libro entero. “*Mysterium tremendum* –exclama Derrida–. Misterio espantoso, secreto que hace temblar. [...] Un secreto *hace* temblar siempre. [...] Tiemblo ante lo que excede mi ver y mi saber, cuando ello me concierne hasta lo más hondo, hasta el alma y los tuétanos, como se suele decir. Tendido hacia aquello que hace fracasar el ver y el saber, el temblor es, en efecto, una experiencia del secreto o del misterio. [...] Se comprende que Kierkegaard haya elegido, para su título, el discurso de un gran judío converso, Pablo, en el momento de meditar una experiencia aún judía del Dios escondido, secreto, separado, ausente o misterioso, el mismo que decide, sin revelar sus razones, exigir a Abraham el gesto más cruel e imposible, el más insostenible: ofrecer a su hijo Isaac en sacrificio. Todo esto ocurre en secreto. Dios guarda silencio sobre sus razones, Abraham también, y el libro no lo firma Kierkegaard sino Johannes de Silentio”¹.

Kierkegaard articula su lectura del relato del *Génesis* en torno a dos categorías: el héroe trágico –representado por Agamenón– y el caballero de la fe –representado por Abraham–.

Y en la tercera sección de *Temor y temblor* plantea, a propósito del sacrificio del patriarca, tres *Problemata*: Problema I: ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético? Problema II: ¿Existe un deber absoluto para con Dios? Problema III: ¿Es posible justificar éticamente a Abraham por haber guardado silencio ante Sara, Eliézer e Isaac? Mientras que Lévinas se ocupa preferentemente del problema I: la suspensión teleológica de lo ético², Derrida se dedica al III: la legitimidad del silencio de Abraham. Como es habitual en él, metodológicamente habitual, Derrida se centra en el menos atendido de los problemas planteados por Kierkegaard; no es tanto la suspensión teleológica de lo ético como el silencio de Abraham el que despierta su interés y reclama su lectura siempre original, siempre deconstructora. Sobre este silencio ya había llamado la atención el propio Kierkegaard: “Nada había dicho a Sara, nada tampoco a Eliézer, pues ¿quién habría podido comprenderlo? ¿Acaso no le había impuesto voto de silencio la naturaleza misma de la prueba?”³.

“¿Cómo obró Abraham?” se pregunta Kierkegaard, y él mismo responde: “Abraham calló; no dijo una sola palabra ni a Sara ni a Eliézer ni tampoco a Isaac; pasó por alto tres instancias éticas, porque la ética no tenía para Abraham una expresión más alta que la vida de familia. [...] Abraham calla..., *no puede* hablar; es ahí donde residen la angustia y la miseria. [...] Abraham no puede *hablar* porque no puede decir aquello que lo explicaría todo, no puede decir que es una prueba; y notemos esto: una prueba en que la tentación está constituida por lo ético”⁴. “Lo ético –advierte Kierkegaard– es como tal lo general, y como lo general lo manifiesto. [...] La

1 J. Derrida, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 57, 58 y 60-61. (Sigo, con modificaciones, la traducción de Cristina Peretti y Paco Vidarte).

2 E. Lévinas, *Nombres propios*, traducción de C. Díaz, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2008.

3 S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 77. (Sigo, levemente modificada, la traducción de Vicente Simón Merchán).

4 *Ibidem*, pp. 196, 197-198 y 199.

ética exige la manifestación y castiga lo oculto. [...] Abraham no hace nada en cambio en favor de lo general y permanece oculto”⁵. La esfera de lo general es el ámbito del diálogo, el lugar donde tiene cabida la justificación, las palabras que todo lo explican. Pero Abraham “sabe que por encima de esta esfera serpentea una senda solitaria, una senda estrecha y escarpada; sabe lo terrible que es nacer en una soledad emplazada fuera del territorio de lo general, y caminar sin encontrarse nunca con nadie: [...] está en una soledad universal donde jamás se oye una voz humana, y camina solo, con su terrible responsabilidad a cuestas”⁶.

“De modo que Abraham no habló –concluye Kierkegaard–. [...] Abraham no dice *nada* y, de ese modo, dice cuanto tenía que decir. No puede decir nada, pues lo que sabe no lo puede decir”⁷. Hablar sin decir nada –comenta Derrida–, es la mejor táctica para guardar un secreto. Y el filósofo franco-argelino advierte que el secreto es doble: entre Abraham y los suyos, por una parte, y entre Dios y Abraham por otra. Primer secreto: Abraham no debe desvelar que Dios lo ha llamado y le ha pedido, en el cara a cara de una alianza absoluta, el sacrificio más alto. Este secreto lo conoce y lo comparte con Dios. Segundo secreto, archi-secreto: la razón o el sentido de la petición sacrificial. A este respecto, Abraham está obligado al secreto porque el secreto lo es también para él. Está obligado entonces al secreto, no porque comparta, sino porque no comparte el secreto de Dios. El doble secreto está imbuido así de una doble necesidad: porque Abraham no puede menos que guardarlo, y porque, en el fondo, él mismo no lo conoce: sabe que lo hay, pero desconoce tanto su sentido como las razones últimas que lo sustentan. Recurriendo a uno de sus frecuentes e intraducibles juegos de palabras, Derrida lo expresa así: guardado por el secreto que él guarda, Abraham “está obligado a mantener el secreto [*il est tenu au secret*] porque está incommunicado [*il est au secret*]”⁸.

“Pienso en Abraham que guardó el secreto –afirma Derrida– no hablando ni a Sara, ni a Isaac siquiera, de la orden que le había sido dada, cara a cara, por Dios. El sentido de esta orden sigue siendo, para él mismo, secreto. Todo lo que sabe es que es una prueba. ¿Qué prueba? Yo voy a proponer una lectura. Y la distinguiré, en este caso, de una interpretación. A la vez activa y pasiva, esta lectura vendría presupuesta por toda interpretación, por las exégesis, comentarios, glosas, descifres que se acumulan en número infinito desde hace milenios; de ahí que no sea ya una mera interpretación entre otras. En la forma a la vez ficticia y no ficticia que yo voy a darle, ella pertenecería al ámbito de una muy extraña especie de evidencia o de certeza. Tendría la claridad y la distinción de una experiencia secreta respecto a un secreto. ¿Qué secreto? Helo aquí: unilateralmente asignada por Dios, la prueba impuesta en el monte Moriah consistiría en probar, precisamente, si Abraham es capaz de guardar un secreto”⁹. Esta prueba del secreto pasa por el sacrificio de lo más amado, el amor más grande en el mundo, lo único del amor mismo, lo único contra lo único, lo único para lo único. Porque el secreto del secreto no consiste en esconder *algo*, en no revelar su verdad, sino en respetar la absoluta singularidad, la separación infinita de lo que me vincula con o me expone a lo único, a lo uno como lo otro, al Uno como el Otro¹⁰.

De acuerdo con Derrida, el secreto no tiene el sentido de algo que ha de ser ocultado, como parece sugerir Kierkegaard. En la prueba a la que Dios va a someter a Abraham, a través de la orden imposible, a través de la interrupción del sacrificio que se asemeja entonces a un indulto, a la recompensa por el secreto guardado, la fidelidad al secreto no concierne esencialmente al contenido de algo que hay que ocultar (la orden del sacrificio, etc.), sino a la pura singularidad del cara a cara con Dios, al secreto de esta relación absoluta. Es un secreto sin contenido alguno, no hay ningún sentido que ocultar, ni ningún otro secreto, salvo la petición misma de secreto, a sa-

5 Ibidem, pp. 157, 163 y 197.

6 Ibidem, pp. 149 y 155.

7 Ibidem, pp. 200 y 204.

8 Derrida, *Dar la muerte*, ob. cit., pp. 62 y 121.

9 Ibidem, p. 115.

10 Ibidem, p. 116.

ber, la exclusividad absoluta de la relación entre el que llama y el que responde “aquí estoy”. Así pues, es preciso que el secreto a guardar sea en el fondo sin objeto, sin otro objeto que la alianza incondicionalmente singular¹¹.

Como había hecho Blanchot en su lectura del sacrificio de Abraham¹², también Derrida ilumina sus reflexiones con la luz insoslayable y ambigua que provee la consideración de la muerte. Al hilo de su lectura de Heidegger, Derrida concibe la muerte como “aquello que nadie puede padecer ni afrontar en mi lugar. Mi irremplazabilidad es conferida, entregada, podría decirse donada por la muerte”¹³. La unicidad, la singularidad irremplazable del yo hace que la existencia se sustraiga a toda sustitución posible. En palabras de Derrida: “Desde la muerte como lugar de mi irremplazabilidad, es decir, de mi singularidad, yo me siento llamado a mi responsabilidad. En este sentido, sólo un mortal es responsable. La muerte –insiste Derrida– es el lugar de mi irremplazabilidad. Nadie puede morir por mí, si ‘por mí’ quiere decir en vez de mí, en mi lugar”¹⁴. Según Heidegger –cito *Ser y Tiempo*–, “nadie puede arrebatarle a otro su morir. Alguien bien puede ‘ir a la muerte por otro’. Pero esto significa siempre: sacrificarse por el otro ‘en una causa determinada’. Este morir por... no puede significar nunca que con ello le sea arrebatada al otro su muerte en lo más mínimo. Cada *Dasein* debe tomar sobre sí mismo el morir. La muerte es, en tanto que ‘es’, esencialmente cada vez la mía (*wesensmäßig je der meine*)”¹⁵.

Morir *por* otro, en efecto, no es ni puede ser nunca morir en su lugar, en vez de él, arrebatarle su propia muerte, de suyo inalienable. Antes bien, es en la medida en que ese morir sigue siendo el mío –comenta Derrida–, como yo puedo morir por el otro o *dar* mi vida al otro.

No hay, no cabe pensar un don de sí, sino a la medida de esta irremplazabilidad. En este sentido, Derrida afirma que la irremplazabilidad es, para Heidegger, condición de posibilidad y no de imposibilidad del sacrificio. Yo puedo dar toda mi vida por el otro –insiste Derrida–, puedo ofrecer mi muerte al otro, pero así sólo reemplazaría o salvaría algo parcial en una situación particular. Yo no moriría *en lugar del otro*. Sé, con una certeza absoluta, que jamás libraría al otro de su muerte. Morir *por* el otro, dar la vida *al* otro no significa sustitución. Si hay algo radicalmente imposible –y todo adquiere sentido a partir de esta imposibilidad–, es precisamente morir *por el otro* en el sentido de morir *en lugar del otro*. Puedo darle todo al otro, salvo la inmortalidad, salvo el *morir por él* hasta el punto de morir en su lugar, librándolo así de su propia muerte. Puedo morir por él en una situación en que mi muerte le dé un poco más de tiempo de vida, pero no puedo morir en su lugar, darle mi vida a cambio de su muerte¹⁶.

Cuando, siguiendo a Heidegger, Derrida afirma que la irremplazabilidad, esto es la insustituibilidad, es condición de posibilidad y no de imposibilidad del sacrificio, no está contradiciendo, ni mucho menos anulando a quienes, como Girard, consideran la sustitución como integrante del sacrificio¹⁷. La sustitución por una víctima de recambio, sea humana o animal, el recurso al chivo expiatorio, son esenciales al sacrificio en el nivel de la antropología cultural, en el plano simbólico y ritual. Ahora bien, en un nivel más profundo, es la insustituibilidad última de la víctima, la no intercambiabilidad de su muerte, finalmente innegociable aunque negociada en el plano simbólico, la que hace posible el sacrificio. La expropiación simbólica de la propia muerte, por llamarla de alguna manera, el dar la vida por otro o morir por él en este sentido, es posible justamente gracias a que, en el plano del ser, la muerte de cada uno es única e inalienable, absolutamente insustituible.

Porque yo no puedo quitarle su muerte al otro –sostiene Derrida–, que a su vez no puede

11 Ibidem, pp. 142-144.

12 M. Blanchot, *Lo (el) indestructible*, en *El diálogo inconcluso*, traducción de P. De Place, Caracas, Monte Ávila, 1993.

13 Derrida, *Dar la muerte*, ob. cit., p. 46.

14 Ibidem, p. 47.

15 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §47, Tübingen, Max Niemeyer, 1993, p. 240. (La traducción es mía. Tomo la expresión ‘en una causa determinada’ de la excelente traducción de Jorge Rivera). Sobre la muerte como factor de individuación del hombre, véase §53, 263.

16 Derrida, *Dar la muerte*, ob. cit., pp. 47-48.

17 R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, traducción de J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 2005.

quitármela a mí, corresponde a cada uno tomar sobre sí su propia muerte. Cada uno debe asumir su propia muerte, y esto es la libertad y la responsabilidad. La propia muerte es la única cosa en el mundo que nadie puede *ni dar ni quitar*. (De ahí lo paradójico del título: *Dar la muerte*). Nadie puede ni darme ni quitarme la muerte. Incluso si alguien me da muerte, en el sentido de que me mata, esta muerte habrá sido siempre la mía, y yo no la habría recibido de nadie, por cuanto es irreductiblemente mía, y el morir ni se lleva, ni se presta, ni se transfiere, entrega, promete o transmite. Y lo mismo que no se me puede dar la muerte, no se me puede tampoco quitar. La muerte sería entonces esta posibilidad del *dar-quitar*, que se sustrae a lo que ella misma hace posible, a saber el *dar-quitar*. Muerte sería así el nombre de lo que suspende toda experiencia del *dar-quitar*. Lo cual no excluye, más bien implica, que solamente desde la muerte y en su nombre sean posibles tanto el *dar* como el *quitar*¹⁸.

“El temblor de *Temor y temblor* es, según parece, la experiencia misma del sacrificio [...], en el sentido en que el sacrificio supone matar al único en lo que tiene de único, de irremplazable y de más valioso. Se trata asimismo de la sustitución imposible, de lo insustituible, pero también de la sustitución del hombre por el animal – y también, sobre todo, en esta misma sustitución imposible, de lo que liga lo sagrado al sacrificio y el sacrificio al secreto”¹⁹. (Recuérdese que Abraham finalmente sacrifica una víctima de recambio, un carnero).

El secreto es la clave. A partir de él, Derrida se sumerge en “una reflexión que vincula la cuestión del secreto con la de la responsabilidad”²⁰. El caballero de la fe –advierde Derrida– asume su responsabilidad dirigiéndose hacia la petición absoluta del otro, más allá del saber. Él decide, pero su decisión absoluta no está guiada o controlada por un saber. Tal es, en efecto, la condición paradójica de toda decisión: ésta no debe deducirse de un saber del que sería

solamente el efecto, la conclusión. Estructuralmente en ruptura con el saber, y condenada por tanto a la no-manifestación, una decisión es, en suma, siempre secreta. La decisión de Abraham es absolutamente responsable porque responde de sí ante el otro absoluto. Paradójicamente es también irresponsable porque no está guiada ni por la razón ni por una ética justificable ante los hombres o ante la ley de algún tribunal universal. Todo ocurre como si no se pudiera ser responsable a la vez ante el otro y ante los otros²¹.

Es al guardar el secreto, cuando el Abraham de Derrida traiciona la ética. Su silencio, el hecho de que no revele el secreto del sacrificio que le ha sido exigido, no está destinado a salvar a Isaac. “En la medida en que no diciendo lo esencial, a saber, el secreto entre Dios y él, Abraham no habla, asume esa responsabilidad que consiste en estar siempre solo y atrincherado en su propia singularidad en el momento de la decisión. Lo mismo que nadie puede morir en mi lugar, nadie puede tomar una decisión, lo que se llama una decisión, en mi lugar. Ahora bien, desde el momento en que se habla, desde que se entra en el medio del lenguaje, se pierde la singularidad. Se pierde por tanto la posibilidad o el derecho de decidir. Toda decisión debería así, en el fondo, permanecer a la vez solitaria, secreta y silenciosa”²².

Derrida concibe la verdadera decisión, la auténtica responsabilidad, como un completo *fresh start*, un comienzo nuevo, que no va precedido de planes y deliberaciones, que no se apoya en una plataforma conceptual que lo despojaría de su núcleo de libertad y novedad. “Una decisión está siempre más allá del cálculo”, afirma²³. Si hablar –como había dicho Kierkegaard– es expresar lo general, la palabra nos arroja de inmediato en ese ámbito de índice conceptual, sustrayéndonos del campo de lo singular, único en el que tiene lugar la decisión y cabida la responsabilidad. En este sentido, “el primer efecto, el primer destino del lenguaje es

18 Derrida, *Dar la muerte*, ob. cit., p. 49.

19 Ibídem, p. 61.

20 Ibídem.

21 Ibídem, p. 78.

22 Ibídem, pp. 62-63.

23 Ibídem, p. 93.

—según Derrida— privarme o también librarme de mi singularidad. Al suspender mi singularidad absoluta en la palabra, yo abduco, en un mismo acto, de mi libertad y de mi responsabilidad. Desde que hablo, ya no soy nunca más yo mismo, solo y único”²⁴.

Derrida no duda en calificar de extraño, paradójico y terrorífico el nexo que une lo que tanto el sentido común como la razón filosófica han tenido siempre separados: la responsabilidad y el silencio: “Contrato extraño, paradójico y terrorífico también, aquel que vincula la responsabilidad infinita con el silencio y con el secreto”²⁵. Lo que la filosofía y el sentido común comparten es la evidencia del vínculo existente entre la responsabilidad y el no-secreto, la publicidad, la posibilidad, la necesidad incluso de dar cuenta, de justificar o asumir el gesto y la palabra ante los otros. “Aquí, por el contrario, aparece, con la misma necesidad, que la responsabilidad absoluta de mis actos, en tanto que debe ser la mía, completamente singular, puesto que nadie puede obrar en mi lugar, implica no sólo el secreto, sino que, no hablándole a los otros, yo no rinda cuentas, no responda de nada, y no responda nada a los otros o ante los otros. Escándalo y paradoja a la vez. La exigencia *ética* se rige, según Kierkegaard, por la generalidad; y define, pues, una responsabilidad que consiste en *hablar*, es decir, en adentrarse en el elemento de la generalidad para justificarse, para rendir cuentas de la propia decisión y responder de los propios actos. Ahora bien, ¿qué nos enseñaría Abraham en este abordaje del sacrificio? Que lejos de asegurar la responsabilidad, la generalidad de la ética lleva a la irresponsabilidad. Ella insta a hablar, a responder, a rendir cuentas, así pues, a disolver mi singularidad en el elemento del concepto”²⁶.

Habiendo llegado a este límite, Derrida sin embargo no se detiene y continúa extrayendo consecuencias de su lectura: Aporías de la responsabilidad: siempre se corre el riesgo de no

poder acceder, para *formarlo*, a un concepto de la responsabilidad. Porque la responsabilidad exige por una parte la rendición de cuentas, el responder-de-sí en general, de lo general y ante la generalidad: la sustitución; y, por otra parte, la unicidad, la singularidad absoluta: la no-sustitución, la no-repetición, el silencio y el secreto. Lo que se dice aquí de la responsabilidad vale también para la decisión. La ética me arrastra a la sustitución, como lo hace la palabra. De ahí la insolencia de la paradoja: para Abraham, según Kierkegaard, la ética es la tentación, a la que debe resistir. Abraham se calla para desarmar la tentación moral que, bajo pretexto de llamarlo a la responsabilidad, a la auto-justificación, le haría perder, junto con su singularidad, su responsabilidad última, su responsabilidad absoluta, injustificable y secreta ante Dios. Ética como irresponsabilización, contradicción insoluble y paradójica entre la responsabilidad *en general* y la responsabilidad *absoluta*. La responsabilidad absoluta no es una responsabilidad, en cualquier caso no es la responsabilidad general o en general. Ella es irresponsable, por ser absolutamente responsable”²⁷.

En Derrida —a diferencia de Kierkegaard—, no es la gran noción del deber absoluto cara a Dios la que pone en jaque a la ética. Como es habitual en él, es un concepto sin carrera filosófica, uno que hasta ahora todos habían tomado por lateral, el que constituye el fulcro de su lectura de Abraham. Me refiero al *secreto*. Por esto, Derrida, que no sólo quiere poner en entredicho a Hegel (como era el caso de Kierkegaard), sino a la entera filosofía occidental, escribe: “El secreto es, en el fondo, tan intolerable para la ética como para la filosofía o la dialéctica en general, de Platón a Hegel”²⁸. “Bajo la forma ejemplar de la coherencia absoluta —anota Derrida—, la filosofía hegeliana representa la exigencia irrecusable de manifestación, de fenomenalización, de desvelamiento; y por tanto, la pretensión de verdad que anima tanto a la filosofía como a la ética en lo que tienen de más poderoso. No hay secreto último para lo filosófico, lo ético o lo po-

24 Ibidem, p. 63.

25 Ibidem.

26 Ibidem.

27 Ibidem, pp. 63-64.

28 Ibidem, p. 65.

lítico. Lo manifiesto es mejor que lo secreto, la generalidad universal es superior a la singularidad individual. [...] Ningún secreto es legítimo en absoluto”²⁹.

En la lectura que hace Derrida no estamos ante una suspensión teleológica de lo ético, efectuada en razón de una instancia más alta. Estamos ante un típico gesto derridiano, que, sin reconocer ni apelar a instancias superiores, descubre, en el interior mismo de un concepto –en este caso el de responsabilidad– la contradicción que intrínsecamente lo encienta y contamina –el secreto–. Es así como el concepto de responsabilidad entraña de suyo –y ésta es la paradoja– la irresponsabilidad. La responsabilidad que consiste, como su nombre indica, en ser capaz de responder de los propios actos y dar cuenta de ellos, exige y entraña, según Derrida, la irresponsabilidad: a saber, el no estar precedida ni sustentada por la conceptualidad y generalidad que implica el rendir cuentas. La auténtica responsabilidad es irresponsable a la manera de una decisión puramente singular y exenta, en la que el yo se empeña con independencia de instancias externas a la decisión misma, y en primer lugar del concepto que la despojaría de su índole única y singular, convirtiéndola en una mera repetición, en una traducción siempre retrasada de una idea rectora precedente. En lugar de una suspensión teleológica de lo ético, una encientadura que muerde y contamina, *ab initio*, la responsabilidad con la irresponsabilidad.

Aguzando la paradoja, Derrida advierte que la ética puede estar entonces destinada a irresponsabilizar. Haría falta algunas veces rechazar la tentación que proviene de ella, en nombre de una responsabilidad que no tiene que echar cuentas ni rendir cuentas al hombre, al género humano, a la familia, a la sociedad, a los semejantes, a los nuestros. Una responsabilidad así guarda su secreto, una responsabilidad así no puede ni debe presentarse. Indómita y celosa, rechaza la auto-presentación ante la violencia que supone el pedir cuentas y justifi-

caciones, el exigir la comparecencia ante la ley de los hombres. Rehúsa la autobiografía, que es siempre auto-justificación, *egodicea*³⁰.

Desvelada la paradoja que habita el concepto de responsabilidad absoluta, Derrida procede a sacar a la luz la índole igualmente paradójica de otras dos nociones: la de *deber absoluto* y la de *odio*, de las que no voy a ocuparme aquí. Baste señalar que, para Derrida, la responsabilidad está imbricada de irresponsabilidad, en el deber absoluto apunta lo que va en contra y más allá de todo deber, y el odio por último está irreductiblemente encientado por el amor. No hay, pues, ni responsabilidad pura, ni deber puro, ni odio puro, ni sus contrarios: también el amor está contaminado por el odio. Y la auténtica fidelidad, como muestra Derrida en el marco de sus reflexiones acerca de la herencia, implica un cierto apartamiento, un irrecusable parentesco con la traición. En efecto, una fidelidad literal a ultranza no sería más que un pobre remedo carente de vida, una repetición anacrónica desprovista de alma; y equivaldría, en el fondo, a la más deleznable de las traiciones. A lo largo de los siglos, ha sido la literatura, más que la ética, la que ha sabido hacerse eco de esta visión, contrapuesta a las teorías de sesgo racionalista e idealista. “El relato del sacrificio de Isaac –sintetiza Derrida– podría ser leído como el alcance narrativo de la paradoja que habita el concepto de deber o de responsabilidad absoluta”³¹.

De acuerdo con Derrida, los conceptos de responsabilidad absoluta y deber absoluto nos ponen en relación con el otro absoluto, con la singularidad absoluta del otro, que en este caso lleva el nombre de Dios. Lo absoluto del deber y de la responsabilidad supone a la vez que uno denuncie, rechace, trascienda todo deber, toda responsabilidad y toda ley humana. La ética debe ser sacrificada en nombre del deber absoluto. Éste llama a traicionar todo lo que se manifiesta en el orden de la generalidad universal, y todo lo que se manifiesta en general, el orden mismo y la esencia de la manifestación, a saber,

30 *Ibidem*, p. 64.

31 *Ibidem*, p. 68.

29 *Ibidem*.

la esencia misma, la esencia en general en tanto que inseparable de la presencia y la manifestación. La crítica que estas palabras esbozan no tiene como blanco exclusivo, aunque quizás sí privilegiado, a Hegel. Ella se dirige, de acuerdo con una inspiración que Derrida toma de Heidegger, contra todas las formas de filosofía de la presencia, incluidas la fenomenología y el propio pensar heideggeriano, al que Derrida considera aún demasiado lastrado por la filosofía que pretende superar.

Pero no acaban aquí las sorpresas que la lectura derridiana de *Temor y temblor* nos depara. “El ‘sacrificio de Isaac’ –escribe Derrida– ilustra, si podemos emplear este término en el caso de un misterio tan nocturno, la experiencia más cotidiana y más común de la responsabilidad. Sin duda la historia es monstruosa, inaudita, apenas pensable: un padre dispuesto a dar muerte a su hijo bienamado, a su amor irremplazable, y esto porque el Otro, el gran Otro se lo pide o se lo ordena sin darle la menor razón para ello; un padre infanticida que oculta a su hijo y a los suyos lo que va a hacer sin saber por qué. ¡Qué crimen abominable, qué espantoso misterio (*tremendum*) a los ojos del amor, de la humanidad, de la familia, de la moral! ¿Pero no es acaso también la cosa más común? ¿Lo que el más mínimo examen del concepto de responsabilidad debe constatar sin falta? El deber o la responsabilidad me vinculan con el otro, y me vinculan en mi singularidad absoluta con el otro en cuanto que otro. Dios es el nombre del otro absoluto en cuanto que otro y en tanto que único. Desde el momento en que entro en relación con el otro absoluto, mi singularidad entra en relación con la suya bajo el modo de la obligación y del deber. Soy responsable ante el otro en cuanto que otro, le respondo, y respondo ante él. Pero, por supuesto, lo que me vincula así, en mi singularidad, con la singularidad absoluta del otro, me arroja inmediatamente al espacio o al riesgo del sacrificio absoluto”³².

Llegados a este punto, deseo advertir que nos encontramos tan lejos de Hegel como del

propio Kierkegaard. En la lectura derridiana, que excluye de tajo la noción de origen, Dios no es más que el nombre del otro, un nombre intercambiable por el de cualquier otra alteridad singular. Todo otro, cualquier otro es infinitamente otro en su singularidad absoluta, inaccesible, solitaria, trascendente, no manifiesta, no presente originariamente a mi *ego*. Lo que se dice de la relación de Abraham con Dios se dice –según Derrida– de mi relación con *cualquier otro como radicalmente otro* [*tout autre comme tout autre*]³³, en particular con mi prójimo o los míos, que me son tan inaccesibles, secretos y trascendentes como Yahvé. Cualquier otro es radicalmente otro. Desde este punto de vista, lo que dice *Temor y temblor* del sacrificio de Isaac es la verdad. Este relato extraordinario muestra la estructura misma de lo cotidiano. En su paradoja, enuncia la responsabilidad de cada instante para cualquier hombre y cualquier mujer. Así, no hay ya generalidad ética que no sea víctima de la paradoja de Abraham. En el momento de cada decisión y en la relación con *cualquier otro como radicalmente otro*, todo otro nos exige en cada instante que nos comportemos como caballeros de la fe, asegura Derrida³⁴.

El sacrificio de Isaac es expresión de la experiencia más cotidiana y común de la responsabilidad. Según Derrida, “hay también otros, en número infinito, la generalidad innumerable de los otros, a los que debería ligarme la misma responsabilidad, una responsabilidad general y universal (lo que Kierkegaard denomina el orden ético). Yo no puedo responder a la llamada, a la petición, a la obligación, ni siquiera al amor de otro, sin sacrificarle el otro otro, los otros otros. Los simples conceptos de alteridad y singularidad son constitutivos tanto del concepto de deber como del de responsabilidad. Éstos condenan *a priori* los conceptos de responsabilidad, de decisión o de deber, a la paradoja, al escándalo y la aporía. Desde el momento en

33 En el intraducible juego de palabras que emplea Derrida, por mor de la claridad he traducido el primer *tout autre* por “cualquier otro” y el segundo por “radicalmente otro”, basada en la traducción de Peretti y Vidarte, que para conservar la ambivalencia de la expresión traducen en cada caso por “cualquier/radicalmente otro”.

34 Derrida, *Dar la muerte*, ob. cit., pp. 78-79.

32 *Ibidem*, pp. 69-70.

que entro en relación con el otro, con la mirada, la petición, el amor, la orden, la llamada del otro, yo sé que no puedo responderle sino sacrificando la ética, es decir, aquello que me obliga a responder también y de la misma manera, en el mismo instante, a todos los otros. Día y noche, a cada instante, sobre todos los montes Moriah del mundo lo estoy haciendo: levantar el cuchillo contra lo que amo y debo amar, sobre el otro al que debo fidelidad absoluta, inconmensurablemente. Abraham no es fiel a Dios más que en la traición a todos los suyos y a la unicidad de cada uno de los suyos, aquí de modo ejemplar a su hijo único y bienamado; y él no sabría preferir la fidelidad a los suyos o a su hijo, más que traicionando al otro absoluto: Dios, si se quiere”³⁵.

Los ejemplos se multiplican. Derrida menciona sólo uno: al cumplir su deber de filósofo, ciudadano y profesor que escribe ese texto, él descuida, sacrifica, traiciona a cada instante todas sus otras obligaciones. Y lo mismo ocurre en el ámbito privado, familiar, donde cada uno es el hijo único que yo sacrifico al otro, “en esta tierra de Moriah que es nuestro hábitat de todos los días y de cada segundo”³⁶. Yo no puedo responder a uno, sino sacrificándole el otro. No soy responsable ante uno, más que faltando a mis responsabilidades ante todos los otros, ante la generalidad de la ética o de la política. Y no podré justificar jamás este sacrificio, deberé callarme siempre al respecto. Lo quiera o no, no podré justificar nunca que yo prefiero o que sacrifico uno al otro. Estaré siempre incomunicado, obligado a guardar secreto al respecto, porque no hay nada que decir sobre ello. Lo que me vincula con singularidades, con ésta o aquélla más que con tal o cual otra, sigue siendo, en último término, injustificable, no menos que es injustificable el sacrificio infinito que yo hago así en cada instante. No hay ni lenguaje, ni razón, ni generalidad o mediación que justifique esta responsabilidad última que nos lleva al sacrificio absoluto. Sacrificio absoluto que no es el sacrificio de la irresponsabilidad en el altar de la responsabilidad, sino el sacrificio del de-

ber más imperativo (el que vincula con el otro como singularidad en general) en beneficio de otro deber absolutamente imperativo que nos vincula con cualquier otro³⁷.

Derrida concluye que “Abraham es a la vez el más moral y el más inmoral de los hombres, el más responsable y el más irresponsable; absolutamente irresponsable porque absolutamente responsable, absolutamente irresponsable ante los hombres y los suyos, ante la ética, porque responde absolutamente al deber absoluto, sin interés ni esperanza de recompensa, sin conocer el porqué y en secreto: a Dios y ante Dios”³⁸. El secreto y el no-compartir –Derrida insiste– son aquí esenciales, así como el silencio guardado por Abraham. A diferencia del héroe trágico, Abraham no puede ni hablar, ni compartir, ni llorar ni quejarse. Está absolutamente incomunicado, no puede decir nada. Si hablara una lengua común o traducible, si se hiciera entender dando sus razones en forma convincente, cedería a la tentación de la generalidad ética que irresponsabiliza. Ya no sería entonces Abraham, en relación singular con el Dios único. Mientras que el héroe trágico es grande, admirado y legendario de generación en generación, Abraham, por haber sido fiel al solo amor del radicalmente otro, jamás es considerado como un héroe. No nos hace derramar lágrimas ni inspira admiración alguna: más bien un horror estupefacto, un terror también secreto³⁹.

Derrida, que había estigmatizado el secreto como intolerable para la ética, la filosofía y la dialéctica, desde Platón hasta Hegel, ve en él un irremediable límite a la filosofía: “Como dene-gación del secreto, la filosofía se instalaría en el desconocimiento de lo que hay que saber, esto es, que hay secreto y que éste es inconmensurable con el saber, con el conocimiento y con la objetividad”⁴⁰. Habiendo articulado su lectura de Kierkegaard y del correspondiente pasaje del *Génesis* alrededor del secreto, un tema aparentemente sin relieve, Derrida llama la aten-

35 Ibidem, p. 70.

36 Ibidem, p. 71.

37 Ibidem, pp. 71-72.

38 Ibidem, p. 74.

39 Ibidem, pp. 74-75.

40 Ibidem, p. 90.

ción ahora sobre otro rasgo de esta historia, “monstruosa y banal” a la vez: la ausencia de la mujer⁴¹. Estamos ante una historia de padre e hijo varón, de figuras masculinas, de jerarquías entre hombres: Dios Padre, Abraham, Isaac. La mujer, Sara, es aquélla a la que no se le dice nada. He aquí una diferencia nada despreciable entre la gesta del héroe trágico y la prueba del caballero de la fe, una diferencia que había pasado hasta ahora inadvertida.

Antes de concluir, no quiero dejar de señalar que en el espacio abierto por Kierkegaard, de confrontación entre la literatura griega y el relato de Abraham, se inscribe la siguiente propuesta, inusitada, de Derrida: “En el pliegue de ese momento abrahámico [...], en el repliegue de ese secreto sin fondo se anunciaría la *posibilidad* de la ficción llamada literatura”⁴². “Yo inscribo aquí –declara Derrida– la cuestión del secreto como secreto de la literatura bajo el signo aparentemente improbable de un origen abrahámico. Como si la esencia de la literatura, *stricto sensu*, [...] no fuera de ascendencia esencialmente griega sino abrahámica”⁴³.

Pero no voy a adentrarme ahora en la concepción derridiana de la literatura, para no complicar aun más este abigarrado paisaje conceptual, en el que aparecen juntos los conceptos que siempre estuvieron separados, en el que se mezclan, de forma inverosímil, retazos y perfiles de los temas más variados y las fuentes más heterogéneas. En ello estriba, en buena parte, el encanto de la imprevisible lectura derridiana, una lectura original y filosófica de suyo, que desplaza el abismo que separa al hombre de Dios para situarlo entre el concepto y la decisión. Ya no es Dios el que es absoluto, sino la responsabilidad entendida derridianamente, esto es, absuelta, desvinculada de todo programa, de todo plan: imprevisible, absolutamente novedosa, plena y soberanamente libre. Así las cosas, Dios no es más que un nombre intercambiable por el de cualquier otro; y el caballero de la fe –al que De-

rrida continúa sin embargo llamando así– no se caracteriza por una fe que ya no tiene ni tampoco necesita, que gira inútil en el vacío. Ahora bien, este sorprendente caballero de la fe: sin fe y sin Dios, no es tampoco el héroe trágico, que se rige por la ética y lo general, y desconoce por completo la responsabilidad absoluta de la decisión sin supuestos y la soledad incondicional del secreto.

¿A quién se asemeja, pues, en su versión derridiana, el nuevo caballero de la fe, tan alejado del héroe trágico como del Abraham de Kierkegaard o del Génesis? ¿Cuáles son sus ancestros filosóficos, qué herencia delata su perfil? En él se adivinan, inconfundibles, los rasgos del superhombre de Nietzsche, “ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo que tuvo que nacer de ese ideal*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de *la gran decisión*, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada”⁴⁴.

¿Nos hallamos entonces ante una secularización del sacrificio de Abraham? Afirmar esto es decir demasiado poco. Por encima de una mera secularización del sacrificio, la lectura de Derrida representa la más radical y subversiva de cuantas se han propuesto en el campo abierto por la filosofía moderna, desde Kant⁴⁵ hasta Lévinas; e inicia a su vez un auténtico giro que bien podríamos llamar *a-teo-lógico*. ■

Bibliografía

Blanchot, M., *El diálogo inconcluso*, traducción de P. De Place, Caracas, Monte Ávila, 1993.

Derrida, J., *Dar la muerte*, traducción de C. Peretti y P. Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000.

41 Ibidem, p. 76.

42 Ibidem, p. 105.

43 Ibidem, pp. 115 y 124-125.

44 F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, traducción de A. Sánchez Pascual Alianza, Madrid, 1972, II, 24. (La negrita es mía).

45 I. Kant, *El conflicto de las facultades: en tres partes*, traducción de R. Rodríguez Aramayo Alianza, Madrid, 2003.

Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, traducción de J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 2005.

Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción de J. E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

Kant, I., *El conflicto de las facultades: en tres partes*, traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2003.

Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, traducción de V. Simón Merchán, Madrid, Editora Nacional, 1981.

Lévinas, E., *Nombres propios*, traducción de C. Díaz, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2008.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972.