

Hernán Cuevas
y Juan Pablo Paredes

Javier Auyero

Andreja Vezovnik

Francisco Villarreal

Nicolás Rojas Scherer

ENTREVISTA

Hernán Cuevas
Valenzuela

Sergio Martínez

Julian Reid

ENTREVISTA

Nicolás Del Valle y
Marco Ensignia

DOSSIER

“ESTUDIOS CUALITATIVOS INTERPRETATIVOS DE LA POLÍTICA”

Introducción: La ciencia política y el campo de los estudios cualitativos interpretativos de la política

ARTÍCULOS

Los sinuosos caminos de la etnografía política

The Construction of Political Subjectivity: The Case of Immigrant Workers in Slovenia

Piñericosas. Construcción discursiva del ethos y representaciones de género en intervenciones públicas de Sebastián Piñera

Del Populismo y el Frente Popular: reflexiones sobre la democracia chilena

Interpretative Analysis and Political Science. An interview with Dvora Yanow

ARTÍCULOS LIBRES

La aporía de la decisión. Una aproximación a la noción de justicia en el pensamiento de Jacques Derrida

The Neoliberal Subject: Resilience and the Art of Living Dangerously

Política y simbolismo en el gobierno de Ricardo Lagos (Entrevista a Ernesto Ottone)

LA APORÍA DE LA DECISIÓN. UNA APROXIMACIÓN A LA NOCIÓN DE JUSTICIA EN EL PENSAMIENTO DE JACQUES DERRIDA*

SERGIO MARTÍNEZ**
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

RESUMEN

En este trabajo propongo una aproximación a la noción de justicia en el pensamiento de Jacques Derrida, a través del tratamiento de la aporía de la decisión. Tomando como guía de lectura *Dar la muerte*, pretendo dar cuenta de que la exposición del sí mismo al otro, que demanda contar con lo incalculable, está presupuesta en dicha aporía. Si lo que está en juego reside en una problematización de la subjetividad con vista a la decisión y a la responsabilidad que esta exige, resulta necesario problematizar algunas nociones clásicas, como "autonomía" y "heteronomía". Debido a un movimiento que no solo las incorpora, sino que también nace del otro, la justicia como instancia mediadora debe ser interrogada. En otros términos, previo a que la justicia sea concebida bajo un cálculo y una regla, ella misma debe lidiar con lo incalculable.

PALABRAS CLAVES: aporía, sí mismo, otro, decisión, don, justicia.

THE APORIA OF DECISION-MAKING AN APPROACH TO THE NOTION OF JUSTICE IN THE THOUGHT OF JACQUES DERRIDA

In this article I propose an approach to the notion of justice in the thought of Jacques Derrida through the exposition of the *aporia* of decision-making. In order to do so, I will use *The gift of death* as a guide. I intend to demonstrate that the exposition of the self to the other, which demands taking the incalculable into account, is presupposed in the aforementioned aporia. If what is at stake resides in a problematization of the subjectivity in terms of the decision and the responsibility that is required of it, it would be necessary to rethink classical notions such as autonomy and heteronomy. Justice must

* Artículo recibido el 30 de octubre y aceptado el 6 de diciembre.

** Licenciado en Comunicación Social. UDP. Licenciado en Estética. PUC. Magíster en Pensamiento Contemporáneo. Instituto de Humanidades- Universidad Diego Portales. E-Mail: sergio.sermar@gmail.com

be examined, as a result of a movement that incorporates both notions *and* that is at the same time born from the other. In other words, before justice may be conceived of under a calculus and a rule, it it should have to take the incalculable into account.

KEY WORDS: Aporía, self, other, decision, gift, justice.

En este trabajo deseo exponer y aproximarme al problema de la aporía de la decisión en el pensamiento de Jacques Derrida. Para ello, y en primera instancia, intentaré situar el lugar donde tal cuestión se vuelve apremiante, por no decir urgente. Y este lugar no es otro que el del derecho. La pregunta por el derecho incluye a la pregunta por la justicia, y esto puede significar que nuestra tarea consista en hallar el lugar que le cabe a la justicia dentro del derecho. Mi hipótesis es que la problemática disociación que Derrida establece entre justicia y derecho¹ obedece al problema que nos plantea la decisión cuando concebimos que en ella reside una aporía.

Dicho de otro modo, si a la decisión le cabe el acto de hacer de la justicia un derecho, se debe a que debemos pensar que en ella opera un concepto de eticidad que vincula a la decisión con la justicia². Que la decisión esté vinculada con la justicia, es decir, como Derrida nos lo recuerda en su lectura de Lévinas, con el tercero, no quiere decir que el tercero sea excluido de la relación dual entre el sí mismo y el otro³. Que el tercero no esté excluido puede ser interpretado como si su aparición estuviese siempre contenida en la relación asimétrica que me vincula con el otro, es decir, si la relación sin relación que me vincula al otro, me vincula con el otro del otro, dicho vínculo no puede sino estar fundado también en la asimetría. Para dar cuenta de esto, Derrida apela a la fórmula *tout autre est tout autre*⁴.

1 Jacques Derrida, *Fuerza de Ley: el "fundamento místico de la autoridad"*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver (Madrid: Editorial Tecnos, 2002), 12-13.

2 Ver Jacques Derrida, "Abraham, L' Autre", *Judéités. Questions pour Jacques Derrida* (2003) : 11-42.. En particular, lo que hallamos en este texto es un cuestionamiento al presupuesto de la elección del "yo" y del "yo" concibiendo la necesidad de la respuesta. Dicho de otro modo, se trata de problematizar ¿quién ha sido elegido?, ¿quién es elegido "yo"? Todo ello puede también traspasarse, como lo hace Derrida, al problema de la decisión; a la pregunta por una ética de la decisión.

3 Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de Acogida*, trad. Julián Santos Guerrero (Madrid: Mínima Trotta, 1998), 48-54. Ver también nota 37.

4 Los traductores de *Dar la Muerte* van a suplir constantemente dicha fórmula por: cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro. Derrida siguiendo a Emmanuel Lévinas y a Sören Kierkegaard va a interpretar que el discurso ético levinasiano y el discurso religioso kierkegaardiano se asemejan hasta llegar a la frontera que vuelve casi indiscernible la diferencia entre lo ético y lo religioso. Por una parte, Dios significa lo infinita y radicalmente otro (Lévinas y Kierkegaard), por otra parte, la fórmula, le atribuye la alteridad infinita de lo radicalmente otro a cualquier otro (Lévinas y Derrida). Cito: "Si cada hombre es cualquier/radicalmente otro, si cada otro, o cualquier/radicalmente otro, es cualquier/radicalmente otro, entonces ya no se puede distinguir entre una pretendida generalidad de la ética, que sería necesario sacrificar en el sacrificio, y la fe que se vuelve hacia Dios único, como cualquier/radicalmente otro, volviéndole

Ahora bien, el problema que subyace a aquella relación sin relación asimétrica va a recaer en la obligación de contar con lo incalculable. El indefectible e indecible acto de decisión que obliga a tomar la palabra, a decidir y a calcular, debe contar con la irremplazabilidad e irreductibilidad de la singularidad. Derrida lo expone de forma magistral en *Dar la muerte*. Para el filósofo, lo que está en juego no es otra cuestión que la posibilidad de la muerte del otro, la posibilidad de la muerte del otro en nuestras manos, a manos nuestras. Derrida nos alerta, con la exigencia hiperbólica que lo caracteriza, que somos responsables porque nadie puede morir en nuestro lugar. Que la responsabilidad se deba a la muerte implica una pregunta por esta experiencia, cuestión que nos invita a dialogar con ciertos pasajes de *Memorias para Paul de Man*⁵ y a relacionar el resultado con el problema del don de justicia.

Dejo este breve esbozo sin finalizarlo, y comienzo por lo que anuncié al principio, es decir, por la problemática relación entre justicia y derecho.

I. JUSTICIA Y DERECHO

Derrida nos propone pensar, en *Fuerza de ley*,⁶ la justicia como un imperativo ético desbordante, que exige tanto cuestionar el ejercicio del derecho como dar cuenta de aquello que lo desborda, con vistas a comprender lo que, en definitiva, lo hace posible. Por una parte, debemos considerar que el derecho carece, en último término, de un fundamento que justifique su ejercicio. Dicho de otro modo, Derrida nos advierte que el derecho no puede sino hallar fundamento en sí mismo, “ya sea porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables (y esto es la historia del derecho, la posible y necesaria transformación, o en ocasiones la mejora del derecho), ya sea porque su último fundamento por definición no está fundado”⁷. Como dice el subtítulo del texto, se trata del “fundamento místico de la autoridad”. Pero, por otra parte, señalar que el derecho carece de fundamento no quiere decir que ello impida su ejercicio, sino más bien

la espalda a los seres humanos” Jacques Derrida, *Dar la muerte*. trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte (Barcelona: Editorial Paidós, 2006), 96. La cuestión se debe a que si cada uno es cualquier otro y radicalmente otro es cualquier otro, la singularidad y la alteridad pueden llegar a quedar anudadas. En otros términos, la fórmula *tout autre est tout autre* anuda la posibilidad de hacer de la excepción, de la singularidad y alteridad de cada cual, lo universal. En otros términos, no habría universalidad sin excepcionalidad. Y esto es lo que se oculta y anida en aquella fórmula in-traducible del francés. *Ibid.*, 94-96 y 99-100.

5 Jacques Derrida, *Memorias para Paul de Man*, trad. Carlos Gardini (Barcelona: Editorial Gedisa, 1989); Derrida, Jacques. *Mémoires pour Paul de Man* (Paris : Éditions Galilée, 1988).

6 Derrida, *Fuerza de Ley: el “fundamento místico de la autoridad”*.

7 *Ibid.*, 35.

que es el ejercicio mismo del derecho lo que lo define en cuanto tal. En pocas palabras, el derecho es, fundamentalmente, una “fuerza performativa”⁸.

Ahora bien, según Derrida, la legitimidad del derecho proviene de la justicia, si bien ella no debe ser confundida con el derecho. Sin embargo, Derrida da cuenta de que esta distinción no es fácil de establecer, pues el derecho no puede sino operar con un ideal de justicia; de otro modo se convierte en tiranía⁹. En otros términos, solo la fuerza permite hacer visible la justicia, y ella debe *realizarse* en el derecho: la justicia se inscribe y se torna legible en él. Para desinscribir lo que, desde la perspectiva del derecho está inscrito en la justicia, Derrida nos señala que “el derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable”¹⁰. Ahondaré un poco más en esta idea a través de una pregunta que nos hace Derrida:

¿Cómo conciliar el acto de justicia que se refiere siempre a una singularidad, a individuos, a grupos, a existencias irremplazables, al otro o a mí como el otro, en una situación única, con la regla, la norma, el valor o el imperativo de justicia que tiene necesariamente una forma general, incluso si esta generalidad prescribe una aplicación singular? Si me contentara con aplicar una regla justa sin espíritu de justicia y sin inventar cada vez, de alguna manera, la regla y el ejemplo, estaría quizás al amparo de la crítica, bajo la protección del derecho, actuaría conforme al derecho objetivo, pero no sería justo¹¹.

No voy a profundizar, por ahora, en el problema del acto de la decisión, aunque al menos habrá que decir que dicho acto no está “jamás asegurado por una regla”¹². Es decir, la indecidibilidad de la decisión remite a la incalculabilidad que define a la justicia, y la exigencia no es otra que la exigencia de que “se calcule con lo incalculable”¹³. De ahí que no sea posible

8 *Ibid.*, 33-34.

9 *Ibid.*, 27.

10 *Ibid.*, 39.

11 *Ibid.*, 40.

12 *Ibid.*, 39.

13 Derrida no desconoce, ni mucho menos, que en “la mayor tradición del idealismo racionalista” es posible situar “la posibilidad de un incalculable que no sea ni irracional ni dudable”: “La racionalidad de lo racional no se ha limitado nunca, como se ha podido tratar de hacernos creer, a la calculabilidad, a la razón como cálculo, como *ratio*: cuenta, cuentas que hay que rendir o cuentas rendidas [...] El papel que desempeña la ‘dignidad’ (*Würde*), por ejemplo, en *Los fundamentos de la metafísica de las costumbres*, pertenece al orden de lo incalculable. En el reino de los fines, aquélla se opone al orden de lo incalculable. En el reino de los fines, aquélla se opone a lo que tiene un precio de compra en un mercado (*Marktpreis*) y puede dar lugar a unos equivalentes calculables. La dignidad de un ser razonable (la persona humana por ejemplo, y éste es para Kant el único ejemplo) es incalculable como fin en sí. Ésta es a la vez universal y excepcional”. Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. Cristina de Peretti (Madrid: Editorial Trotta, 2005), 160-161.

conciliación alguna, porque nunca se puede conciliar el acto de justicia con el imperativo de justicia: el acto justo rebasa siempre la regla. Esto se debe a que la “idea de justicia”¹⁴ que nos propone Derrida es “infinita, infinita porque irreductible, irreducible porque debida al otro; debida al otro, antes de todo contrato, porque ha *venido*, es la llegada del otro como singularidad siempre otra”¹⁵. En otros términos, el imperativo queda rebasado por una interpelación, por una solicitud, del otro que demanda inventar siempre una nueva regla.

Lo dicho puede relacionarse de un modo aparentemente negativo con la reserva de Derrida frente a la noción convencional de *horizonte*: “como indica su nombre en griego, un horizonte es a la vez la apertura y el límite de la apertura que define un progreso infinito o una espera”¹⁶. “Ahora bien, la justicia, por muy no-presentable que sea, no espera”¹⁷. Que la justicia no espere nos indica que, al estar desbordado el imperativo de justicia por un acto de justicia que le precede, la decisión que está en juego “no puede procurarse una información infinita y un saber sin límite acerca de las condiciones, las reglas o los imperativos hipotéticos que podrían justificarla. E incluso si se dispusiera de todo esto, incluso de todo el tiempo y los saberes necesarios al respecto, el momento de la *decisión*, *en cuanto tal*, lo que deber ser justo, *debe* ser siempre un momento finito, de urgencia y precipitación”¹⁸.

La justicia no puede esperar porque está desbordada por lo que la torna impresentable y, al mismo tiempo, la decisión no puede anticiparse por medio de cálculo alguno si deseamos pensar en la im-posibilidad de la justicia. Dado que la exigencia proviene de lo que carece de regla, una decisión justa no puede estar precedida por reglas. La apertura de dicho momento impresentable, siguiendo a Derrida, no proviene de ningún futuro, porque este “último pierde la apertura, la venida del otro (que viene) sin la cual no hay justicia; y *el futuro puede siempre reproducir el presente, anunciarse o presentarse como un presente futuro en la forma modificada del presente*”¹⁹. De ahí que la justicia, al carecer de representación, esté siempre *por-venir*. Y de ahí, también, que la decisión deba contar con lo incalculable²⁰.

14 Derrida, Jacques. *Fuerza de Ley: el “fundamento místico de la autoridad”*, 58.

15 *Ibidem*.

16 *Ibid.*, 60.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*.

19 *Ibid.*, 63. Las cursivas son mías.

20 Derrida se pregunta, en *Violencia y metafísica*, ensayo dedicado a Emmanuel Lévinas: “¿De qué clase es, pues, este encuentro con lo absolutamente-otro? Ni representación, ni limitación, ni relación conceptual con lo mismo. El yo y el otro no se dejan dominar, no se dejan totalizar por un concepto de relación [...] No hay pues conceptualidad del encuentro: éste se hace posible por lo otro, por lo imprevisible, ‘refractario a la categoría’. El concepto supone una anticipación, un horizonte en que la alteridad se *amortigua* al enunciarse, y dejarse preveer. Lo infinitamente-otro no se enlaza en un concepto, no se piensa a partir de un horizonte que es siempre horizonte de lo mismo, la unidad elemental en la que los surgimientos y las sorpresas vienen a ser acogidos

LA APORÍA DE LA DECISIÓN

Ahora bien, siguiendo a Derrida, la imposibilidad de anticipar lo impresentable describe la experiencia a la que está llamado cualquier mortal. ¿Cómo pensar en ello? Esta será la cuestión a la que debemos aproximarnos ahora.

II. LA APORÍA DE LA DECISIÓN

Si yo no fuese hacia el otro por vía de presentación analógica, si lo alcanzase inmediata y originariamente, en silencio y por comunión con su propia vivencia, el otro dejaría de ser el otro. En contra de las apariencias, el tema de la trasposición representativa traduce el reconocimiento de la separación radical de los orígenes absolutos, la relación de los absolutos absueltos y el respeto no-violento del secreto: lo contrario de la asimilación victoriosa.

Jacques Derrida, *Violencia y metafísica*

Voy a decir abruptamente que lo que está en juego al tematizar la decisión como aporética es la relación con el otro, y que para aproximarme a ella, es necesario exponer antes lo que puede llegar a definirla como radical. Entonces, ¿cómo comenzar a pensar en la aporía de la decisión?

Para esto me voy a ocupar, en principio, de decir lo mínimo y lo necesario del epígrafe que nos acompaña, porque él alude a la lectura crítica que realiza Emmanuel Lévinas de Edmund Husserl. Además no hay que olvidar la acogida que hace Derrida del filósofo que ha hecho de la ética la filosofía primera. Lévinas se pregunta en *Fuera del sujeto*:

¿Está la luz del pensamiento únicamente destinada a aclarar las formas sintéticas que, a través del contenido pululante de los elementos, elementos de lo sensible sin estructuras, habrían ya anudado lo más profundamente posible el nudo de lo simultáneo, cuya morfología estará llamada a trazar la fenomenología? Sin duda a causa de esta luz, propia de lo noemático, modalidades de lo dotado de sentido y de lo racional, el magnífico descubrimiento hecho por Husserl de la intencionalidad afectiva y axiológica (sin la cual todas las vivencias no-teóricas de la conciencia quedarían no siendo otra cosa que contenidos “hyléticos”) comporta la afirmación de un “elemento dóxico que entra en posicionalidad”, lo que asimismo indicaría, para el significado del ser, la prioridad de la presencia y de la representación; es decir, la simultaneidad mantenida a modo de sistema de la teoría.

siempre por una comprensión, son reconocidos”. Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, trad., Patricio Peñalver (Barcelona: Anthropos, 1989), 128-129; *L'écriture et la différence* (Paris : Éditions du Seuil, 1989), 140-141.

Pero la posición como yo trascendental en su unicidad de absoluto, que asegura la verdad del ser en el aparecer, ¿no está mandada a su unicidad por una luz distinta de la que ilumina las estructuras del fenómeno? ¿No se remonta acaso a la intriga ética anterior al conocimiento? Ante el hombre que un hombre puede sin duda abordar como presencia, y que aborda así en las ciencias humanas, ¿es que el pensante no se ha expuesto ya – más allá de la presencia del otro, iluminada sin ambages por lo visible– a la desnudez sin defensas del rostro, patrimonio o miseria de lo humano? ¿No se ha expuesto a la miseria de la desnudez, pero también a la soledad del rostro y, por tanto, al imperativo categórico de asumir la responsabilidad por esa miseria? [...] De único a único, más allá de todo parentesco y de toda comunidad de género previa: proximidad y trascendencia fuera de todo sujeto, fuera de toda síntesis de mediador. Pero despertar al indescriptible “yo puro” de la constitución trascendental, reencontrado por la reducción fenomenológica.²¹

El conocimiento subordinado a la ética. En esta *crítica* a la fenomenología, Lévinas descubre la irreductibilidad de la alteridad. El otro resiste la clausura que la fenomenología está llamada a hacer del fenómeno en cuanto “aparecer”. Más aun, la verdad del ser en el aparecer, la posibilidad de tematizar el fenómeno en cuanto tal, es posterior a la exposición, anterior a toda tematización; al rostro del otro. Dicha condición sin condición, incondicionalidad que antecede a toda condición, nos despierta. Despierta al mortal a rendir cuentas de sí. La trasposición representativa nos señala el límite de todo conocimiento, al reconocer la separación entre aquellos que son únicos e irremplazables, porque están absueltos de toda síntesis mediadora.

Dicho esto, habrá que profundizar en este acontecimiento: ¿cómo ocurre?, ¿qué nos ocurre? ¿Cómo llega a nosotros tal “recuerdo”? Para intentar responder a estas preguntas recurriremos a *Memorias para Paul de Man*²² En este texto, Derrida intenta dar cuenta de la experiencia de cómo el otro deja un recuerdo en mí anterior a toda tematización, la experiencia de un recuerdo que está abocado a hablar de la imposibilidad de alcanzarlo inmediata y originariamente. Es la muerte del otro la que nos hace posible concebir y constituir un sí mismo, finito y único²³. Siguiendo a Derrida, el

21 Emmanuel Levinas, *Fuera del sujeto*, trad. Cristina Jarillot y Roberto Ranz (Madrid: Caparrós Editores, 2002), 169-170.

22 Derrida, *Memorias para Paul de Man*.

23 Lévinas va a decir: “El otro que se expresa se me confía (y no hay ninguna deuda respecto al otro, porque es una deuda impagable; no estamos nunca libre de ella). El prójimo me caracteriza como individuo por la responsabilidad que tengo sobre él. La muerte del otro que muere me afecta mi propia identidad como responsable, identidad no substancial, no simple coherencia de los diversos actos de identificación, sino formada por la responsabilidad inefable. El hecho de que me vea afectado por la muerte del otro constituye mi relación con su muerte. Constituye, en

hecho de que la muerte sea el límite que permite concebir la vida como finita no sería posible sin el otro, sin que el otro haya dejado en mí algo de él o de ella; sin que el otro haya dejado sus vestigios para constituirnos en un “mí” o en un “nosotros” antes de decir “mí” o “nosotros”²⁴. Cito a Derrida:

El “mí” o el “nosotros” de que hablamos surgen y están delimitados tal como lo están sólo a través de esta experiencia del otro, y del otro en cuanto otro que puede morir, dejando en mí o en nosotros esta memoria del otro. Esta terrible soledad que es mía o nuestra ante la muerte del otro es lo que constituye esa relación con el *sí mismo* que llamamos “mí”, “nosotros”, “entre nosotros”, “subjetividad”, “intersubjetividad”, “memoria”. La *posibilidad* de la muerte “ocurre”, por así decirlo, “antes” de estas diversas instancias, y las vuelve posibles. O, más precisamente, la posibilidad de la muerte del otro *en cuanto* mía o nuestra in-forma toda relación hacia el otro y la finitud de la memoria²⁵.

La relación del yo consigo mismo solo surge como posibilidad cuando la muerte del otro, o la posibilidad de una muerte, deja una “oscura luz”²⁶ que no puede interiorizarse completamente, ya que el otro que estaba ahí fuera “resiste la clausura de nuestra memoria”²⁷: viene *antes* desde afuera. Dicho de otro modo, un “mí” o un “nosotros” solo son posibles gracias al advenimiento del otro, que es quien estructura la relación del sí mismo consigo, y que al *irse* nos deja solos, en acongojada memoria. En este sentido “la muerte constituye y vuelve manifiestos los límites de un *mí* o un *nosotros* que están obligados a albergar algo que es mayor que ellos y es otro; algo *fuera de ellos dentro de ellos*”²⁸.

El otro al aparecer “como otro, y como otro para nosotros”²⁹, deviene otro por la separación entre un yo y un otro. Por una parte, “yo” no puedo

mi relación, mi deferencia hacia alguien que ya no responde, mi culpabilidad: una culpabilidad de superviviente”. Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. María Luisa Rodríguez (Madrid: Ediciones Cátedra, 1998), 23-24.

24 Como dice Derrida en *Memorias para Paul de Man*: “*Il faut, se debe*: es la ley, esa ley de la relación (necesaria) del ser con la ley. Sólo podemos vivir esta experiencia en forma de una aporía: la aporía del duelo y la prosopopeya, donde lo posible permanece imposible. Donde el *éxito fracasa* [réussite échoue]. Y donde la fiel interiorización lleva al otro y lo constituye en mí (en nosotros), a la vez vivo y muerto. Transforma al otro en *parte* de nosotros, entre nosotros, y entonces el otro ya no parece el otro, porque penamos por él y lo llevamos *en nosotros*, como un niño no nacido, como un futuro. E inversamente, el *fracaso triunfa* [Véheec réussit]: una interiorización abortada es al mismo tiempo un respeto por el otro como otro, una suerte de tierno rechazo, un movimiento de renuncia que deja al otro solo, afuera, allá, en su muerte, fuera de nosotros”. *Ibid.*, 45 (54).

25 Derrida, *Memorias para Paul de Man*, 44 (52-53).

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*.

ocupar el lugar del otro, que es quien está ahí afuera, como, por la otra, el otro tampoco puede llegar a ocupar mi lugar, el de un “yo” que es quien está ahí afuera para el otro. Y como la muerte constituye y vuelve manifiestos los límites de un “mí” o de un “nosotros”, ella también permite definir lo que hace singular a cualquiera, ya que no hay posibilidad de morir en *el lugar de* quien se ha tornado irremplazable. Cito a Derrida:

Porque no puedo arrebatarle su muerte al otro ni él, a su vez, puede arrebatarme la mía, resulta que cada uno debe hacerse cargo de su propia muerte. Cada uno debe asumir, y esto es la libertad, la responsabilidad, su propia muerte, a saber, la única cosa del mundo que nadie puede dar ni quitar [...] Incluso si se me da (la) muerte en el sentido en que esto implicaría matarme, esta muerte habrá sido siempre la mía y no la habré recibido de nadie, en cuanto que ella es irreductiblemente la mía –y que el morir jamás se porta, se presta, se transfiere, se confía, promete o transmite”³⁰.

Podríamos decir, entonces, que solo es responsable un mortal porque la muerte define el lugar de la irremplazabilidad, de la singularidad, de cualquiera de nosotros. Y este hacerse cargo de la propia muerte solo adviene en el vínculo con otro(s). Como el otro estructura la relación de un sí mismo consigo, la muerte no solo define mi singularidad e irremplazabilidad en cuanto nadie puede morir por mí, sino también, el otro, como singularidad separada de mí, tampoco puede llegar a ser remplazado, debido a que el vínculo es de hecho y de derecho entre singularidades irremplazables. De ahí que Derrida diga que “el deber o la responsabilidad me vinculan con el otro, con el otro en cuanto que otro, y me vinculan en mi singularidad absoluta con el otro en cuanto que otro”³¹.

Para pensar dicho vínculo, lo que nos llevará a problematizar la aporía de la decisión, Derrida va a problematizar una figura ejemplar que no es otra que la del padre de las religiones monoteístas de Occidente, Abraham³², quien, en el relato bíblico,³³ ha sido llamado por Yahvé a dar muerte a su hijo

30 Derrida, *Dar la muerte*, 55-56.

31 *Ibid.*, 80.

32 Para una lectura que revela el dialogo que sostiene Derrida con Lévinas respecto a la interpretación de la figura de Abraham, ver el muy interesante artículo de Sara Hammerschlag, “Another, Other Abraham: Derrida’s Figuring of Levinas’s Judaism”, *Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* vol. 26 N° 4 (2008): 74-96.

33 Relato bíblico. Derrida concibe genealógicamente la filiación de la literatura con la escritura testamentaria.. De lo que se trata es de pensar lo que haría responsable a la literatura de su decir y no decir, del secreto de lo que ha dicho y no dicho. El problema desborda una nota a pie de página, remitimos a “La literatura segregada”, la segunda parte de *Dar la muerte*.

Ahora bien, un cuestionamiento notable de la literatura (de su institucionalización occidental) puede hallarse en *Préjugés. Devant la loi*. Al comparecer ante la ley, al comparecer ante el título del relato de Kafka, la literatura se torna problema para ella misma fuera de la ley. La puesta en cuestión radical de los límites que definen las áreas regionales del saber hermenéutico debe

más amado, Isaac. En la escena, *excepcionalmente*, está en juego el acto en el que la justicia no es ni más ni menos que una decisión para un mortal. Para dar cuenta de ella, Derrida va a re-problematizar *Temor y temblor* de Sören Kierkegaard³⁴.

Derrida nos lleva a pensar el vínculo heterónimo con el otro³⁵, subrayando que el vínculo con el otro también es con el otro del otro³⁶, es decir, con Yahvé e Isaac. Y esto se relaciona con la interpretación derrideana de *Temor y temblor*, particulamente, con el interrogante acerca del modo en que Kierkegaard piensa el vínculo de Abraham con Yahvé.

Ahora bien, por una parte, Derrida nos plantea la siguiente pregunta: “¿cómo interpretar el secreto de Abraham y la ley de su silencio?”³⁷, cuestión que está relacionada con la imposibilidad para Abraham de hablar y de justificar el sacrificio, que Yahvé le ha mandado a cometer, de su hijo Isaac ante la comunidad a la que pertenece: comunidad de lengua, comunidad de pertenencia, comunidad de reconocimiento, en síntesis, esfera de la eticidad. Recordemos, por el momento, que el acto de Abraham se muestra como abominable y que “debe continuar mostrándose tal como es: atroz, criminal, imperdonable. El punto de vista ético debe conservar su valor: Abraham es un criminal”³⁸.

llevarnos a pensar en la diseminación del sentido. Dicho de otro modo, la búsqueda del punto de partida, del comienzo, del estar ahí ante la presencia de la ley, anterior a toda representación de la misma, deseo de hallarse ante la revelación, se revela como imposible... la imposibilidad del paso: la prohibición. No hay origen, no hay presencia, solo estamos ante sus representantes. Ante quienes juzgan y prejuzgan, quienes se sienten autorizados de dirimir lo que es o no literatura, nos hallamos ante el proceso en que el texto se vuelve contra sí para re-presentarse ante la ley. Para que la interpretación interrumpa la ley de la interpretación. Jacques Derrida, “Préjugés. Devant la loi”, en *La faculté de juger*, Francois Lyotard et al. (París : Colloque de Cerisy. Les Éditions de Minuit, 1985), 13-134.

34 Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, trad. Vicente Simón Merchán (Barcelona: Ediciones Altaya, 1997).

35 Sin pretender ni mucho menos agotar la cuestión, lo incalculable de todo cálculo hace posible prejuzgar la imposibilidad de clausurar lo que viene. Una posible lectura de ello podría leerse en “Préjugés. Devant la loi”. La imposibilidad de la presencia de la ley o, más bien, la apertura de la misma señala la no posibilidad de traspasarla. Anterior a todo cálculo, la ley consiste en la imposibilidad de representarla. Dicha imposibilidad obliga a calcular de otro modo, a contar con la posibilidad del equívoco, debido al deseo y a la búsqueda del otro. Este podría ser el significado paradójico del estar libre de sujeción. En otros términos, ante la ley: el interrogatorio, el cuestionamiento de la identidad, la imposibilidad de deshacerse de la responsabilidad, de la decisión (el escriba, el intérprete). Ver Derrida, “Préjugés. Devant la loi”, 107-118.

36 Como dice Derrida, en la apertura del coloquio dedicado a Emmanuel Lévinas, a un año de su muerte: “Porque conviene insistir en ello sin cesar: incluso si es definida como interrupción del cara-a-cara, la experiencia del tercero, origen de la justicia y de la cuestión como cuestionamiento, no es una intrusión secundaria. La experiencia del tercero es desde el primer instante *ineluctable*, e ineluctable en el rostro; incluso si interrumpe el cara-a-cara, le pertenece también, como la interrupción de sí, pertenece al rostro, no puede producirse sino a través de él [...] Es como si la unicidad del rostro fuera, en su singularidad absoluta e irrecusable, *a priori* plural”. Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas*, 139-140.

37 Derrida, *Dar la muerte*, 1.

38 *Ibid.*, 80.

Por otra parte, Abraham, como señala Kierkegaard, es incapaz de hablar del acto de la decisión porque su expresión *transgrede* la esfera de la eticidad: Abraham “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*”³⁹. En otras palabras, habla en secreto.

Entonces, si esto es así, ¿cómo pensar la relación, el vínculo, que existe entre Abraham y Yahvé? Porque hay tanto una imposibilidad para Abraham de justificar el sacrificio como también un secreto que lo vincula con el otro absoluto y “Dios es el nombre del otro absoluto en cuanto que otro y en tanto que único”⁴⁰. Y sin embargo, el nombre de Dios puede interpretarse como si se tratara del nombre de cualquier otro, al ser este otro irremplazable y singular. Cito:

Y como cada uno de nosotros, todo otro, cualquier/ radicalmente 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 de mi relación con *cualquier/radicalmente otro como cualquier/radicalmente otro*, en particular con mi prójimo o con los míos que me son tan inaccesibles, secretos y trascendentes como Yahvé. Cualquier otro (en el sentido de todos los otros) es radicalmente otro (absolutamente otro) ⁴¹.

El otro, tanto fuera de “mí” como dentro de “mí”, inaccesible, secreto, trascendente como cualquier otro en cuanto que otro que puede morir, posibilita relacionarme conmigo mismo. Esta relación, ejemplificada a través del vínculo de Abraham con Yahvé, al no presentarse originariamente, revela que la “terrible soledad”⁴² a la que está expuesto un sí mismo no es otra que la de tener que responder al llamado de la responsabilidad por la irremplazabilidad de su singularidad ante la muerte. Y si “la muerte revela que el nombre propio siempre podría prestarse a la repetición en ausencia de su portador, convirtiéndose así en un nombre común singular, tan común como el nombre “yo”, que oculta su singularidad aun al designarla, que deja caer en la más común y accesible exterioridad lo que no obstante significa (*veut dire*) la relación de una interioridad consigo misma”⁴³, el nombre de Abraham, siguiendo a Derrida, designaría ejemplarmente la relación de una interioridad consigo misma.

El secreto de sí, vinculado con el otro, con cualquier otro, estaría expresado en aquella escena abrahámica. Quizá entonces la soledad del

39 Kierkegaard, *Temor y temblor*, 185.

40 Derrida, *Dar la muerte*, 80.

41 *Ibidem*.

42 Derrida, *Memorias para Paul de Man*, 44 (53).

43 Derrida, *Memorias para Paul de Man*, 52 (63-64).

secreto pueda interpretarse como la expresión de la relación con el otro en cuanto extraordinaria, en último término, intematizable por ser infinita. Debido a que no puede expresarse en el lenguaje, dicha exteriorización haría concebible lo que debe pensarse como inconcebible: el vínculo con lo radicalmente otro, inexpresable en sentido estricto –más adelante diremos algo más en relación con la fe, que es el paso que habría que dar para interpretar esta relación sin relación⁴⁴. Es por ello que el nombre dice en su decir lo indecible, la singularidad de cualquiera de nosotros inaccesible para nosotros mismos. Paradójicamente, “no sabemos ya quién se llama Abraham, ni tampoco él puede ya decírnoslo”⁴⁵. Entonces, si “la exigencia ética está regulada, según Kierkegaard, por la generalidad; y define, pues, una responsabilidad que consiste en *hablar*, es decir, en introducirse en el elemento de la generalidad para justificarse, para rendir cuentas de la propia decisión y responder de los propios actos”⁴⁶, no habría posibilidad para la singularidad anudada a la alteridad. Si bien, y de ahí la aporía⁴⁷, hay que hablar, rendir cuentas. Por este motivo, Derrida expresa aporéticamente el deber de la responsabilidad. Cito:

Es un deber no respetar, por deber, el deber ético. Hay que comportarse de modo no ético, no responsable, no solamente ético o responsable, y ello *en nombre del deber*, de un deber infinito, *en nombre del deber absoluto*. Y este nombre, que siempre debe ser singular, no es otro aquí que el nombre de Dios, como radicalmente otro, el nombre sin nombre de Dios, el nombre impronunciable de Dios como el otro con el que me vincula una obligación absoluta, incondicional, un deber incomparable, no negociable⁴⁸.

44 Maticemos lo dicho, porque si bien hay un habla abierta al otro que apelaría a la imposibilidad de clausurar el discurso, dicha habla apelaría a una *decir* anterior a todo *dicho*, a un *decir-si* anterior a la negación subyacente e inevitable del lenguaje. Como dice Lévinas, “‘la esencia del mundo de la vida’ y del ‘lenguaje de todos los días’ no se describen por el grado de elevación alcanzado por la inevitable retórica de toda habla; se definen por la proximidad del prójimo, más fuerte que esa retórica y respecto a la cual se controlan y miden sus efectos. Pero también en la proximidad del prójimo, *completamente otro* en esa proximidad, más allá de los *desvíos* de la retórica, nace el significado de una *trascendencia* que va de un hombre al otro, a la cual se refieren las metáforas capaces de significar el infinito”. Lévinas, *Fuera del sujeto*, 156.

45 Derrida, *Dar la muerte*, 91.

46 Derrida, *Dar la muerte*, 72.

47 Como dice Rodolph Gasché respecto al pensamiento aporético de Derrida: “A diferencia del pensamiento filosófico clásico, siempre listo para negociar rápidamente un acuerdo con las aporías con el fin de superarlas lo más expeditamente posible, este pensamiento resiste a las aporías mostrándose menos impaciente. Busca aguantar ante esta experiencia aporética y resiste a la tentación de ceder ante ella, o incluso de encontrar una solución precipitada a lo que, por definición, constituye un *impasse*”. Gasché, Rodolphe. “L’expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida”, trad. del inglés Georges Leroux, *Études françaises, Derrida lecteur*, vol. 38 N° 1-2 (2002) : 103-122. La traducción al español es mía.

48 Derrida, *Dar la muerte*, 79.

Si el nombre de Dios nombra la heteronomía absoluta, el vínculo con él nace del llamado a la responsabilidad “desde la muerte como lugar de mi irremplazabilidad”⁴⁹. Es decir, lo que está en juego no es ni más ni menos –de ahí la hipótesis– que la decisión de un mortal expuesto a lo que no puede llegar a justificar, a negociar. Como cualquier otro es radicalmente otro, el nombre de Dios dice aquello que me vincula singularmente con todos los otros singulares. De ahí que la cuestión fundamental sea que “lo quiera o no nunca podré justificar que prefiero o que sacrifico el uno (un uno) al otro. Siempre estaré incomunicado, obligado a mantener el secreto al respecto, porque no hay nada que decir sobre ello”⁵⁰. En otros términos, al entrar a la generalidad del lenguaje, pierdo el vínculo singular con el otro, con cualquier radicalmente otro: “Desde el momento en que se habla y se entra en el medio de lenguaje, se pierde, pues, la singularidad. Se pierde, pues, la posibilidad o el derecho de decidir. Toda decisión debería así, en el fondo, permanecer solitaria, secreta y silenciosa”⁵¹. Toda decisión debería permanecer, En otros términos, imposible.

Ahora bien, del secreto que se comparte no sabemos nada, porque al lenguaje le resulta inaccesible la singularidad, siempre secreta e irreductible⁵². Derrida, al anudar la alteridad a la singularidad, expone el acto en el que está en juego la decisión de justicia a aquello que excede el cálculo de la decisión. De ahí que lo que aquel vínculo indica no sea más que el modo en que se relaciona un sí mismo consigo a partir de otro inaccesible. Y si esta relación con el otro es tan radical como la que vincula a Abraham con Dios, “lo que me vincula con singularidades, con ésta o aquél más que con tal o cual otra sigue siendo, en último término, injustificable”⁵³. De ahí que en la escena sacrificial del monte Moriah no esté en juego solo la relación con el otro, sino también con el otro del otro. Es tanto Yahvé como Isaac el que personifica lo radicalmente otro como cualquier otro, y Abraham no podrá decir nada, –nunca ha dicho nada– del acto injustificable que está llamado a hacer. Porque él mismo no puede justificar su decisión, que no es otra que sacrificial, ya que lo que está en juego no es ni más ni menos que la muerte del otro por el otro: el poder que tiene un mortal de dar muerte a otro mortal que, como cualquiera, es irremplazable.

Desde el momento en que entro en relación con el otro absoluto, mi singularidad entra en relación con la suya en 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. Hay también otros en número infinito, la

49 *Ibid.*, 53.

50 *Ibid.*, 83.

51 *Ibid.*, 72.

52 *Ibid.*, 92.

53 *Ibid.*, 83.

generalidad innumerable de los otros, con los cuales me debería vincular la misma responsabilidad, una responsabilidad general y universal (lo que Kierkegaard llama el orden ético). No puedo responder a la llamada, a la petición, a la obligación, ni siquiera al amor de otro, sin sacrificarle otro otro, otros otros⁵⁴.

El riesgo, el escándalo, de toda decisión se juega en aquel acto que debe ir más allá de todo cálculo. Esta es, si es posible decirlo, la *aporía* a la que nos expone Derrida. Si podemos decir que ante el “instante inasible de la inminencia absoluta en la que Abraham no puede, pues, volver atrás sobre su decisión, ni siquiera suspenderla; *en este instante*, pues, en la inminencia que no separa tampoco la decisión del acto, Dios le devuelve a su hijo y decide soberanamente, mediante un don absoluto, reinscribir el sacrificio en una economía mediante lo que parece desde entonces una recompensa”⁵⁵. Lo que por parte de Abraham parecía ser una absoluta renuncia a sí, al dejar de calcular y darse a la ley de lo radicalmente otro sacrificándole al otro, parece ser el necesario sacrificio de lo propio de él, su desapropiación para volver a sí, lo que va a llevar a hacer del hijo, de la promesa, lo insacrificable.

El sacrificio del sacrificio, siguiendo a Derrida, no conlleva una recompensa, porque lo que se da debe darse sin cálculo alguno. Dicho de otro modo, se trata de un deber más allá del deber. Es decir, lo que se da debe darse bajo la exigencia de lo incalculable, pero ya que no hay modo de revelar el secreto del secreto escandaloso que es el del “riesgo del sacrificio absoluto”⁵⁶, dicha exigencia rebasa, a su vez, la exigencia.

Ahora bien, podría decirse que a Abraham se le ha devuelto porque no ha calculado⁵⁷ y “buena jugada, dirán los desmitificadores de ese cálculo superior o soberano que consiste en no calcular”⁵⁸. Pero acontece que “la economía se reapropia, bajo la ley del padre, la aneconomía del don, como don de la vida o, lo que viene a ser lo mismo, como don de la muerte”⁵⁹. No hay cálculo, hay temblor ante lo incalculable y dicho temblor no es otro que el del instante de la decisión.

Entonces, preguntémosnos por lo que está en juego en *el don de justicia*.

II. UNA APROXIMACIÓN AL DON DE JUSTICIA

En cuanto puedo guardar una relación secreta conmigo mismo y no decirlo todo; en cuanto hay algún secreto y algún testigo secreto dentro de mí y para mí, hay eso que llamo Dios, (hay) que llamo a Dios dentro de mí, (hay que) yo me llamo Dios, frase difícil de distinguir

54 *Ibid.*, 80.

55 Derrida, *Dar la muerte*, 108.

56 *Ibid.*, 80.

57 *Ibid.*, 109.

58 *Ibidem*.

59 *Ibidem*.

de “Dios me llama”, ya que es con esta condición como yo me llamo o soy llamado en secreto.

Jacques Derrida, *Dar la muerte*

El cálculo incalculable al que nos expone el don de justicia consiste en concebir que el vínculo absoluto con el otro exige un movimiento que involucra a la instancia normativa con una experiencia que expone al deber de actuar más allá de lo que prescribe la regla conforme a la cual se actúa. En otros términos, la exposición en cuanto seres finitos a aquello que va más allá del saber describe la experiencia que nos vincula con el otro en cuanto radicalmente otro. Y ello en tanto la exigencia misma proviene de la muerte que me ha sido dada por el otro. Es su llamada la que me hace responsable de aquello que nadie puede darme ni quitarme en cuanto singularidad irremplazable, como la de cualquier otro. Y más aún, porque “lo que me da la singularidad, a saber, la muerte y la finitud, es lo mismo que me hace desigual a la bondad infinita del don que es asimismo la primera llamada a la responsabilidad”⁶⁰. Es decir, el movimiento que involucra tanto la heteronomía como la autonomía gesta la disimetría a la que se expone la singularidad al vincularse con lo radicalmente otro, como exposición del sí mismo al otro.

La disimetría posibilita que se le atribuya a la responsabilidad, a la que la singularidad como irremplazabilidad está ineludiblemente vinculada, una exigencia infinita⁶¹. El otro, cualquier otro como radicalmente otro, señala Derrida, “no me da ocasión de responder, no me despierta a la

60 Derrida, *Dar la muerte*, 63.

61 Vale la pena reproducir lo que dice Emmanuel Lévinas respecto a aquella relación, cito en extenso: “La relación con el infinito es una cuestión insostenible, irrepresentable, sin concreción que permita designarla, fuera del englobamiento de la comprensión donde lo sucesivo se sincroniza. No obstante, el infinito no excluye la búsqueda, es decir, su ausencia no es pura ausencia. La búsqueda no sería la no relación con lo diferente, sino la relación con lo singular, relación de diferencia en la no indiferencia, excluyente de toda medida común, aunque sea la definitiva, la comunidad, la co-presencia. Sin embargo, seguiría habiendo una relación, la propia diacronía. El tiempo debería concebirse como la verdadera relación con el infinito. La búsqueda o la pregunta no sería la falta de una posesión cualquiera, sino, en primer lugar, la relación con el más allá de la posesión, con lo incomprensible, donde se desgarraría el pensamiento. Siempre. Siempre se desgarraría. Siempre explicando el cómo de ese desgarrar. El siempre del tiempo se engendraría en esa desproporción entre el deseo y lo que se desea, y ese mismo deseo sería la ruptura de la conciencia intencional en su igualdad noética y noemática. Búsqueda como interrogatorio, interrogatorio anterior a cualquier pregunta sobre lo concreto. *Infinito en lo finito*. Fisión o puesta en tela de juicio del que interroga. Eso sería la temporalidad. ¿Pero que puede significar ese *en*? El otro me pone en tela de juicio y apela a mi responsabilidad, lo cual me confiere una identidad [...] Es necesario reflexionar de manera ética sobre este desgarrar del Mismo por el Otro. La recurrencia de esta identificación del Mismo es experimentar toda pasión hasta el punto de padecer, es decir, sufrir lo asignado sin escapatoria, sin evadirse hacia la representación para burlar la urgencia. Estar en el acusativo antes de todo nominativo. La identidad interior significa precisamente la imposibilidad de mantenerse en reposo. Es, en primer lugar, ética”. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, 131-132.

responsabilidad que me da, más que dándome (la) muerte, el secreto de la muerte, una experiencia nueva de la muerte”⁶².

Dicho de otro modo, la terrible soledad a la que nos exponemos tras la muerte del otro, me pone ante la mirada de un “testigo secreto dentro de mí”⁶³ que me da la muerte: “En cuanto hay esta estructura de la conciencia, de estar consigo-mismo, de hablar, es decir, de producir algún sentido invisible; en cuanto tengo dentro de mí, *gracias a la palabra invisible como tal*, un testigo que los otros no ven y que, por tanto, es a la vez distinto de mí y más íntimo a mí que yo mismo; en cuanto puedo guardar una relación secreta conmigo mismo y no decirlo todo; [...] hay eso que llamo Dios”⁶⁴.

Este testigo invisible ante el cual *me hallo solo* no responde sino dándome una experiencia de la muerte que *me exige* como singularidad irremplazable hacerme responsable. Como hemos dicho, solo es responsable un mortal porque solamente él tiene acceso a su irremplazabilidad, y ello a partir de la experiencia de la muerte, que solo me da el otro. Más aún, la disimetría e inaccesibilidad que me relaciona con tal testigo es la misma que me relaciona con cualquier otro. Ahora bien, dice Derrida, “nunca se es suficientemente responsable porque se es finito pero también porque la responsabilidad exige dos movimientos contradictorios: responder, en cuanto que uno mismo y en cuanto singularidad irremplazable, de lo que hacemos, decimos, damos; mas también olvidar o borrar, en tanto que buenos y por bondad, el origen de lo que damos”⁶⁵.

La infinita e imposible exigencia que proviene del otro en cuanto otro, al ser impresentable, exige un don sin cálculo alguno. De ahí el riesgo del vínculo absoluto con el otro, que va más allá del saber. Pero no podría ser de otra forma, ya que la respuesta que exige la responsabilidad implica que la misma esté expuesta a tener que decidir “sin seguir un saber o unas normas dadas”⁶⁶, para que haya una decisión justa. En otros términos, hay que considerar que “la historia no puede llegar a ser ni un objeto decidible ni una totalidad domeñable”⁶⁷, aun si quisiésemos pensarla como acabada⁶⁸. Y ello por el secreto de eso que llamamos Dios. No hay posibilidad de pensar la decisión si no consideramos aquello que se resiste a ser revelable, aquello que se resiste a ser contado, porque, parafraseando a Derrida, no hay nada

62 Derrida, *Dar la muerte*, 45.

63 *Ibid.*, 120.

64 *Ibidem.*

65 *Ibid.*, 64.

66 *Ibid.*, 17.

67 *Ibidem.*

68 Para decirlo de otro modo, citemos “El ‘mundo’ de las luces por venir” por que se trata de la pensar “si hay una oportunidad de conectar el pensamiento del acontecimiento incondicional con una razón que sea distinta de aquella de la que acabamos de hablar, a saber, la razón clásica de lo que se presenta o anuncia su presentación según el *eidós*, la *idea*, el ideal, la Idea reguladora o algo distinto que viene a ser lo mismo, el *telos*”. Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, 163.

que decir acerca de ello. Y esto hace de la decisión una cuestión que no puede ser meramente pensada acorde con una regla o con un cálculo, porque ella no está decidida. De ahí que haya que considerar, en el origen mismo de la responsabilidad, aquello que me hace irresponsable, porque no hay modo de justificar que yo elija a un uno y no a otro por medio de un saber sin que torne al otro, a cualquier otro, calculable. Es decir, la absoluta responsabilidad es aquella que no puede dirimirse por medio de un saber que calcule la decisión: la incalculabilidad de la decisión es constitutiva de la misma, y ello obliga a considerar el riesgo que implica apostar por una “idea” de justicia incalculable y donadora de sí. Y, por ello, sin embargo, la *aneconomía del don*⁶⁹ exige rendir cuentas del otro como de aquel que no hay que considerar como un principio; es su mirada irreductible a la mía la que exige romper con la simetría circular de las miradas.

Pero, entonces, ¿se puede escapar de la aporía? No, porque si seguimos correctamente a Derrida, la aporía es la experiencia de aquello que no puede ser decidido por un saber⁷⁰. En ella se da la posibilidad de pensar el don de justicia como una experiencia de lo no presentable, de lo imposible. Dicho de otro modo, revelar como imposible la relación entre el sí mismo y el otro, como si esta permaneciese secreta, exige ir más allá del saber⁷¹. Con la ayuda de Kierkegaard podemos decir que:

Con *Abraham* [cursivas nuestras] no hay mediación posible, lo que también se puede expresar en los siguientes términos: no puede hablar. Tan pronto como hablo

69 Derrida trabaja este motivo en *Dar (el tiempo)*, trad. Cristina de Peretti (Barcelona: Editorial Paidós, 1995).

70 Derrida, en *Aporías. Morir –esperarse (en) los “límites de la verdad”*, pregunta: “¿Cómo justificar la elección de la *forma negativa (aporía)* para designar todavía un deber que, a través de lo imposible o lo impracticable, se anuncia no obstante de forma afirmativa? Es que hay que evitar a toda cosa la buena conciencia. No sólo la buena conciencia como mueca de una vulgaridad complaciente, sino simplemente la forma segura de la conciencia de sí: la buena conciencia como certeza subjetiva es incompatible con el riesgo absoluto al que debe exponerse toda apuesta, todo compromiso, toda decisión responsable –sí es que la hay. Proteger la decisión o la responsabilidad por medio de un saber, de cierta seguridad teórica o de la certeza de tener razón, de estar del lado de la ciencia, de la conciencia o de la razón, es transformar esta experiencia en el despliegue de un programa, en la aplicación técnica de la regla o de la norma, en la subsunción de un ‘caso’ determinado, otras tantas condiciones a las que jamás hay que renunciar, ciertamente, pero que, en cuanto tales, no son sino los parapetos de una responsabilidad a cuya llamada permanecen radicalmente heterogéneos. La afirmación que se anunciaba a través de la forma negativa era, pues, la necesidad de la *experiencia* misma, la experiencia de la aporía (y ambas palabras, que dicen el pasar y el no-pasar, se acomplan así de forma aporética), la experiencia como aguante o como pasión, como resistencia y restancia interminable”. Derrida, Jacques, *Aporías. Morir –esperarse (en) los “límites de la verdad”*, trad. Cristina de Peretti (Barcelona: Editorial Paidós, 1998), 41.

71 Podríamos aventurar que el viaje que debe dar la razón limita con el abismo, la locura, en la que puede encallar la misma. Esto podría significar que se puede perder la razón para salvar el honor de la razón. Quizás, salvar el honor de la razón signifique perder la razón, ir a pérdida con ella. Contar lo incalculable. Contar con la paradoja y el escándalo. Para “salvar el honor de la razón” puede leerse: Derrida, . *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, 145-168.

LA APORÍA DE LA DECISIÓN

expreso lo general, pero si callo, nadie me puede entender. Tan pronto como *Abraham* [cursivas nuestras] trata de expresarse en lo general habrá de decir que se encuentra en un estado de *Anfaegtelse* (inquietud, tentación), pues no conoce ninguna expresión de lo general que esté por encima de lo general que él ha transgredido⁷².

La ex-apropiación de la ley exige que la misma ley se torne impresentable, inapropiable, porque ha sido dada sin exigir nada a cambio, y quizá el primer cambio sea nombrarla. De ahí el carácter donador de la justicia: la justicia es disimétrica e inintercambiable, no-expresable. Por ello, la responsabilidad y la decisión no pueden ser reducidas a la aplicación de reglas, ya que se deben a aquello que no responde al saber, porque *me* encuentro solo y “y ya no soy nunca más yo mismo, solo y único, desde el momento en que hablo”⁷³. Y sin embargo, “*hay que* calcular, negociar la relación entre lo calculable y lo incalculable, negociar sin reglas que no haya que reinventar precisamente ahí donde estamos ‘arrojados’, ahí donde nos encontramos”⁷⁴. Porque, en el fondo, la justicia como incalculable y donadora de sí exige que se calcule, ya que podría llegar a darse –¿acaso lo sabemos?– la “inaudita paradoja de la fe; una paradoja que devuelve el hijo al padre; paradoja de la que no se puede adueñar la razón, pues la fe comienza precisamente allí donde la razón termina”⁷⁵. En el *límite*: la vida la muerte, tornándose siempre finita y mortal. Y esto exige, siguiendo a Derrida, ir lo más lejos posible en cuanto hay aquello que exige “negociar la relación entre lo calculable y lo incalculable”⁷⁶.

El otro, como cualquier otro, cuestiona la identidad del sí mismo al vincularse con uno más allá del saber y del deber. En otros términos, solo se es libre porque se es responsable de la muerte del otro. Hay aquella infinitud que proviene del don de justicia que despierta al mortal a la responsabilidad y al deber de responder de sí. Como dice Derrida: “‘Heme aquí’ es la única auto-presentación que supone toda responsabilidad: estoy listo para responder, respondo que estoy listo para responder”⁷⁷. Quizá, entonces, el don de justicia no sea más que un llamado infinito a una responsabilidad de la cual no queda más que responder dando cuenta del sacrificio al que se expone la misma. Por esto, el deber para el pensamiento de contar con lo incalculable.

72 Kierkegaard, *Temor y temblor*, 118.

73 Derrida, *Dar la muerte*, 72.

74 Derrida, *Fuerza de Ley: el “fundamento místico de la autoridad”*, 65.

75 Kierkegaard, *Temor y temblor*, 109.

76 Derrida, *Fuerza de Ley: el “fundamento místico de la autoridad”*, 65.

77 Derrida, *Dar la muerte*, 84.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Derrida, Jacques. *Fuerza de Ley: el "fundamento místico de la autoridad"*. Traducido por Adolfo Barberá y Patricio Peñalver. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.
- Derrida, Jacques. *Dar (el) tiempo*. Traducido por Cristina de Peretti. Barcelona: Editorial Paidós, 1995; *Donner le temps*. Paris: Éditions Galilée, 1991.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Traducido por Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Editorial Paidós, 2006.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Traducido por Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989; *L'écriture et la différence*. Paris : Éditions du Seuil, 1989.
- Derrida, Jacques. *Memorias para Paul de Man*. Traducido por Carlos Gardini. Barcelona: Editorial Gedisa, 1989 ; *Mémoires pour Paul de Man*. Paris : Éditions Galilée, 1988.
- Derrida, Jacques. "Préjugés. Devant la loi". En *La faculté de juger*. Francois Lyotard et. al. Paris : Colloque de Cerisy. Les Éditions de Minuit, 1985.
- Derrida, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Traducción Cristina de Peretti. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- Derrida, Jacques. *Aporías. Morir –esperarse (en) los "límites de la verdad"*. Traducido por Cristina de Peretti. Barcelona: Editorial Paidós, 1998.
- Derrida, Jacques. *Adiós Emmanuel Lévinas. Palabra de Acogida*. Traducido por Julián Santos Guerrero. Madrid : Mínima Trotta, 1998.
- Derrida, Jacques. "Abraham, L' Autre". *Judéités. Questions pour Jacques Derrida* (2003): 11-42 . [Consultado en línea: 6 de marzo de 2012]. Disponible en: http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/derrida_abraham.htm
- Gasché, Rodolphe.. "L' expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida". Traducido del inglés por Georges Leroux. *Études françaises. Derrida lecteur*. vol 38 N° 1-2 (2002): 103-122. [Consultado en línea: 5 de marzo de 2012]. Disponible en: <http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/gasche.htm>.
- Hammerschlag, Sarah. "Another, Other Abraham: Derrida's Figuring of Levinas's Judaism" . *Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* vol. 26 No.4 (2008) : 74-96.
- Kierkegaard, Søren. *Temor y temblor*. Traducido por Vicente Simón Merchán. Barcelona : Ediciones Altaya, 1997.
- Lévinas, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Traducido por Cristina Jarillot y Roberto Ranz. Madrid: Caparrós Editores, 2002.
- Lévinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Traducido por María Luisa Rodríguez. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.