

¿POR QUÉ ABRAHAM NO PUEDE HABLAR?: KIERKEGAARD, DERRIDA Y LA JUSTICIA POR-VENIR *

LAURA LLEVADOT
Universidad de Barcelona

RESUMEN: En *Temor y temblor* Kierkegaard presenta a Abraham como una figura de la fe que lleva a cabo la «suspensión de la ética». Por ello esta obra ha sido criticada por autores tales como Buber y Levinas, y más recientemente ha sido vinculada al fundamentalismo religioso y al terrorismo. Este artículo trata de mostrar cómo la «suspensión de la ética» que implica el silencio de Abraham, lejos de alentar el fanatismo religioso, supone la posibilidad de «otra ética», una «ética más allá de la ética», o una «hiper-ética» que tanto Kierkegaard como Derrida tratan de pensar. Con este fin analizaré en primer lugar el concepto de «ética» que Kierkegaard critica en *Temor y temblor*; en segundo lugar mostraré el papel que juega el silencio en la ética que inaugura Abraham, y finalmente trataré de mostrar la analogía entre el concepto kierkegaardiano de creencia y el concepto de justicia que Derrida defiende en *Fuerza de Ley*.

PALABRAS CLAVE: Kierkegaard, Derrida, ética, creencia, silencio, justicia.

Why Abraham cannot speak?: Kierkegaard, Derrida and forthcoming Justice

ABSTRACT: Kierkegaard's *Fear and Trembling* praises Abraham as a symbol of the «suspension of the ethical». For this reason, Buber and Levinas condemn this work and it has been recently linked to fundamentalism and terrorism. The aim of this article is to show that «the suspension of the ethical» implied in Abraham's silence is not related to religious fanaticism but, on the contrary, it is related to a new ethics, to an «ethics beyond ethics», or a «hyper-ethics» that Kierkegaard and Derrida try to think about. To this end, firstly, I will analyse the concept of the «ethical» as it is criticized by Kierkegaard in *Fear and Trembling*; secondly, I will explain the role of silence in the new ethics; and finally, I will try to show the analogy between Kierkegaard's concept of believing and Derrida's concept of justice in *Force of Law*.

KEY WORDS: Kierkegaard, Derrida, ethics, believing, silence, justice.

1. ABRAHAM EN UNA ÉPOCA DE TERROR

La historia es conocida. Abraham ha escuchado la llamada de Dios que le pide el sacrificio de su hijo Isaac, el hijo de la promesa. A pesar de ser lo que más ama en el mundo, porque fue lo más esperado y lo más deseado, Abraham se dirige obediente hacia el monte Moria dispuesto a sacrificar a su hijo. En el momento de levantar el cuchillo, justo cuando se dispone a matar a Isaac, Dios interrumpe la escena y le brinda un carnero que será la ofrenda en sacrificio que sustituya a Isaac. Abraham ha tenido fe y Dios le ha recompensado. Todo no fue más que una prueba, ¿una prueba?

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación: «El horizonte de lo común (Entre un subjetividad no personal y una comunidad no identitaria)» (FFI2009-08557/FISO).

Kierkegaard dedica uno de sus textos más bellos y complejos¹ a tratar de explicar por qué esta historia bíblica no escenifica simplemente una prueba. *Temor y temblor* [*Frygt og Bæven*, 1843] trata de desentrañar la verdad que encierra la terrible historia de Abraham, la fábula de un padre dispuesto a ofrecer su propio hijo en sacrificio, una verdad que implica la prioridad de lo religioso sobre lo ético. La «suspensión de la ética» [*Suspension af det Ethiske*] (SKS 4, 148/TT, 77) es la noción que permitirá revelar el verdadero conflicto ante el que se encuentra Abraham y su necesidad de ir más allá de lo normativo. Abraham pone la fe por encima de la convención moral, prioriza su fe en Dios ante la exigencia ética del «no matarás». Por ello Abraham recibe el nombre de «padre de la fe», o como dice Kierkegaard, Abraham encarna al «caballero», el «caballero de la fe» (TT, 109/SKS 4, 171) capaz de superar, a través de un gesto inaudito, la posición ética.

No sorprenderá entonces que esta obra de Kierkegaard haya sido objeto de las más severas críticas. Acusado de irracionalismo, de filosofar con el martillo, de poner en peligro la relación ética que debe siempre mediar entre hombre y hombre, Kierkegaard será objeto de un cierto rechazo generalizado, y de un tratamiento específico aunque no menos crítico por parte de autores de prestigio tales como Buber o Levinas. Ya en un texto de 1963 titulado «Éthique et Existence» Levinas ensayaba una lectura crítica de *Temor y temblor* donde advertía de los peligros de este privilegio de lo religioso sobre lo ético:

«La violencia nace en Kierkegaard en el preciso instante en que la existencia, al rebasar el estadio estético, no puede quedarse en lo que toma por estadio ético cuando entra en el estado religioso, dominio de la creencia. Ésta ya no se justifica hacia fuera, e, incluso dentro, es a la vez comunicación y soledad y, por ello, violencia y pasión. Así comienza el desprecio por el fundamento ético del ser»².

El argumento de Levinas en este artículo es el siguiente: si bien Kierkegaard tiene el mérito de haber opuesto a la falsedad totalitaria del sistema hegeliano la afirmación de la singularidad irreductible, en este caso encarnada por la figura de Abraham, Kierkegaard yerra ahí donde dicha singularidad se atrinchera y se encierra en sí misma separándose de toda relación ética con la comunidad. El hecho de que Kierkegaard insista en que «Abraham no puede hablar» (TT, 151/SKS 4, 201) muestra cómo la afirmación de la singularidad en su relación

¹ El propio Kierkegaard anotaba en su diario que ésta sola obra bastaría para hacerle inmortal. Ver *Søren Kierkegaards Papirer*, X 2 A 15, a cargo de A. Heiberg y V. Kuhr, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, MDCCCXII (en adelante, *Pap.*). En lo que se refiere a la obra de Kierkegaard señalamos en el cuerpo del texto: en primer lugar la traducción española de *Temor y Temblor* de Demetrio Gutiérrez, Ed. Labor, Barcelona, 1992; seguidamente, damos la referencia de la nueva edición danesa de las obras de Kierkegaard, *Søren Kierkegaard Skrifter*, editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff *et al.*, vol. 4, en el que se encuentra el texto original *Frygt og Bæven*, Gads Forlag, 1997, pp. 99-210 (en adelante, SKS).

² LEVINAS, E., «Existence et Éthique», en *Noms Propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 106 (pp. 99-109). Cito aquí la traducción de Jesús María Ayuso en *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005, p. 75 (pp. 69-80).

individual con lo absoluto cierra al sujeto toda posibilidad de restablecer una comunicación ética con sus semejantes: «La verdad que sufre no abre al hombre a los otros hombres, sino a Dios en la soledad»³. La fe religiosa que Kierkegaard defiende, al parecer de Levinas, aísla al sujeto en su silencio y lo separa de aquellos a quienes debería amar, aquellos que son, para Levinas, el Otro a quien se le debe prioridad sobre la libertad espontánea del yo.

Unos años antes Buber argüía una crítica semejante. La acción de Abraham, tal y como es presentada en *Temor y temblor* «suprime la inmoralidad de lo inmoral»⁴. Buber puede aceptar que Abraham, con su acción, suspenda el ámbito de lo ético, pero lo que no puede admitir es que, justamente por ello, Abraham se presente como un modelo a seguir. Abraham es una excepción y debe permanecer como tal. No puede presentarse a Abraham, tal y como hace Kierkegaard, como un ejemplo a imitar, sino que bien al contrario, lo que Dios, según Buber, pide al hombre normal, y no excepcional, es «lo ético básico»⁵.

No se tratará aquí de refutar la crítica que Buber y Levinas dirigen a Kierkegaard, no vale la pena dedicarse a medir sus posibles errores de lectura en la interpretación de un texto tan complejo como el que aquí nos atañe⁶. Bastará por el momento señalar que este tipo de lectura es siempre posible, que un texto como *Temor y temblor* sigue permitiendo esta suerte de interpretaciones. El nombre de Kierkegaard, como el de Nietzsche, sobrevive al «querer-decir» del autor, y el «querer-decir» no es nunca, como señala Derrida⁷, el criterio de verdad que permite interpretar correctamente un texto. Por tanto, tan vano resulta defender el texto de Kierkegaard a partir de un supuesto querer-decir extra-textual que contradiría estas interpretaciones, como reprocharles un error de lectura atendiendo a una supuesta objetividad del texto, a una lectura modélica y fidedigna que pondría en cuestión estos juicios demasiado apresurados. Lo que nos interesa aquí, por el contrario, es atender a esta problemática que Buber y Levinas han sabido ver. Prueba de que esta problemática sigue abierta, de que Kierkegaard sigue planteándonos un enigma a resolver, son las advertencias que nos dirigen algunos autores contemporáneos⁸ sobre la peligrosidad de *Temor y temblor*, las cuales todavía importunan nuestra sosegada lectura de este texto. Inclu-

³ LEVINAS, E., «Existence et Éthique», p. 104.

⁴ BUBER, M., «Sobre la suspensión de lo ético» (1951), en *Eclipse de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2003, p. 139.

⁵ BUBER, M., «Sobre la suspensión de lo ético», p. 143.

⁶ Para una crítica de este tipo remitimos a DOOLEY, M., «The Politics of Statehood vs. A Politics of Exodus: A Critique of Levinas's Reading of Kierkegaard», en *Søren Kierkegaard Newsletter*, 40, August 2000, pp. 11-17, así mismo ver también, VV.AA., *Despite Oneself. Subjectivity and its Secret in Kierkegaard and Levinas*, Claudia Weltz & Karl Verstrynge eds., London, Trurnshare Ltd., 2008.

⁷ DERRIDA, J., *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris, 1984, pp. 49 y ss.

⁸ Así, por ejemplo, ZIZEK, S., *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London, Verso, 2000, pp. 223, 321, 377-378; así como ROCCA, E., «If Abraham is not a Human Being», en *Kierkegaard Studies Yearbook 2002*, ed. Niels Jørgen Cappelørn et al., pp. 247-258.

so la brutalidad de lo fáctico parece mostrar a través de los últimos acontecimientos mediático-mundiales que esta historia bíblica que fascinó a Kierkegaard encierra un regalo envenenado en su seno que habría que saber tratar. Así por ejemplo cuando uno de los terroristas suicidas que atentaron contra las Torres Gemelas reivindica en una carta abierta la herencia abrahámica que le inspira⁹. Por ello ni siquiera se escapan de esta inclemente prudencia los académicos más postmodernos que han tratado de llevar a cabo una lectura conjunta de la filosofía kierkegaardiana y la postrera ética de Derrida, algo que también aquí quisiéramos intentar. Incluso en este contexto favorable a una interpretación menos inquisidora de la relectura kierkegaardiana de la historia de Abraham podemos leer: «este es claramente uno de los puntos débiles de la ética de Kierkegaard y Derrida, que son demasiado subjetivas, y no suficientemente inequívocas para resistir la presión de las religiones e ideologías autoritarias (sean fundamentalistas o totalitarias)»¹⁰. Y el autor de estas líneas —en una obra, cabe insistir, dedicada al pensamiento de Kierkegaard y Derrida— se decanta seguidamente por la ética comunicativa de Habermas.

¿Qué quiere decir «demasiado subjetiva» cuando se trata de caracterizar una ética? ¿Por qué el autoritarismo, el fundamentalismo y el totalitarismo deberían ser combatidos desde posiciones «más objetivas», más «inequívocas»? No es el propósito de este trabajo el dar rienda suelta a las lecturas más o menos fáciles que se pueden hacer de una obra como *Temor y temblor*, pero tampoco se trata de rechazar en bloque este tipo de críticas por pereza o temor a pensar algo que no quisiera ser pensado. Se trata más bien de ver en el estatuto conflictivo de este texto algo que probablemente está también en la discusión entre Habermas y Derrida tras los acontecimientos del 11-S¹¹, a saber: la oposición entre una ética basada en las posibilidades conciliadoras del lenguaje y el diálogo, y la posibilidad de una «ética más allá de la ética», una ética que requiere el silencio vinculado a la «suspensión teleológica de la ética», y que Kierkegaard y Derrida han tratado de pensar.

Si se ha optado aquí por empezar recordando los peligros y malentendidos en los que pueden derivar ciertas lecturas de la historia de Abraham y de su reinterpretación por parte de Kierkegaard, no es ni para concederles legitimidad ni para iniciar una defensa aferrada de lo que Kierkegaard «realmente» quiso decir, sino para tener en cuenta la posibilidad de algo que, por ejemplo, Derrida reconoce en su lectura de un texto de W. Benjamin a propósito del cual afirma:

⁹ Dicha carta fue publicada en *Der Spiegel* el 1 de octubre de 2001. Una traducción al inglés de esta «Carta a la posteridad» de Mohamed Atta puede hallarse en <http://www.pbs.org/wgbh/pages/fornline/shows/network/personal/attawill.html>, allí se puede leer: «Así quiero hacer lo que Abraham (el profeta) le dijo a su hijo que hiciera, morir como un buen musulmán».

¹⁰ MJAALAND, M. T., *Autopsia. Self, Death and God after Kierkegaard and Derrida*, Kierkegaard Studies. Monograph Series, 17, Ed. by Niels Jørgen Cappelørn, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2008, p. 117.

¹¹ BORRADORI, G., *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2003.

«Es en ese punto cuando este texto, a pesar de toda su movilidad polisémica y todos sus recursos de inversión, me parece finalmente que se asemeja demasiado, hasta la fascinación y el vértigo, a aquello mismo contra lo que hay que actuar y pensar, contra lo que hay que hacer y hablar»¹².

Aquí Derrida se está refiriendo a un texto de Benjamin sobre la violencia [*Para una crítica de la violencia*, 1921] en el que el joven Benjamin trata de distinguir entre una violencia divina fundadora y una violencia mítica de origen griego que sería meramente conservadora, entre una violencia judía legítima y una violencia griega ilegítima. Sin tratar de forzar demasiado la analogía, el texto de Kierkegaard que aquí nos atañe es también un texto sobre la violencia, el cual puede ser leído, ciertamente, como una justificación de la violencia religiosa, pero que al menos exige otro tipo de lectura. Podría decirse que *Temor y temblor* es, como el texto de Benjamin, un texto ambiguo, complejo, pero que trata de distinguir también entre una violencia judeo-cristiana, la violencia que Abraham encarna y que funda una nueva ética más allá de la ética, y la violencia inherente aunque inconfesada de la ética al uso, de una ética de origen griego que todavía resuena en las apelaciones al diálogo del discurso de Habermas. Lo que aquí se tratará de argumentar es pues la viabilidad de una interpretación de la historia abrahámica que abra la posibilidad de una ética más allá de la violencia que la ética encierra, una ética en cuyo centro el silencio juega un papel esencial. La lectura conjunta de *Temor y temblor* de Kierkegaard y de *Fuerza de ley* de Derrida ha de ayudarnos en esta tarea. Tal vez la historia de Abraham levantando el cuchillo ante la mirada aterrada de su hijo Isaac tenga todavía, aún en una época de terror, algo que enseñar. Pero cabe asumir también que quizás *Temor y temblor*, así como nuestra propia lectura de Kierkegaard y Derrida, se asemeje todavía demasiado, como el texto de Benjamin, a aquello mismo contra lo que habría que actuar y pensar. Trataremos de movernos en el filo de esta apertura.

2. LA SUSPENSIÓN DE LA ÉTICA

¿Qué es la «ética» en *Temor y temblor*? ¿Cuál es la ética que la acción de Abraham suspende? ¿Qué entiende Kierkegaard-Johannes *de silentio* por ética cuando hace que el ámbito de lo religioso la exceda y la sobrepase legítimamente? La parte dialéctica de la obra está estructurada en tres problemas [*Problemata*] fundamentales que tratan de dar respuesta a esta cuestión. El primer problema: «¿Se da una suspensión teleológica de la ética?» se plantea en los siguientes términos: «la ética es, en cuanto tal, lo general [*det Almene*]» (TT, 77/SKS, 148) y

¹² DERRIDA, J., «Force of Law», en *Cardozo Law Review*, New York, v. 11, 1989-1990, p.1045 (pp. 920-1045) Seguimos aquí la traducción de Patricio Peñalver en DERRIDA, J., «*Post-scriptum* a Nombre de pila de Benjamin», en *Fuerza de ley*, trad. Patricio Peñalver, Madrid, Tecnos, 2008, p. 150.

o bien se da «la paradoja según la cual el individuo está por encima de lo general» (TT, 79/SKS, 149), o bien Abraham es un asesino. El segundo problema: «¿Se da un deber absoluto para con Dios?» plantea la cuestión bajo nuevos términos: o bien se da una situación en la que «la interioridad es superior a lo externo» (TT, 95/SKS, 161), y existe un deber absoluto en el que «el individuo en cuanto tal se relaciona absolutamente con lo absoluto» (TT, 96/SKS, 162) de modo tal que el deber absoluto es previo y prioritario respecto al deber para con lo general o bien «Abraham está perdido» (TT, 97/SKS, 162).

En ambos *problemata* (dejaremos el análisis del tercero para más adelante) la ética se vincula a «lo general», «lo externo», y al «deber relativo», esto es, al deber para con «lo general externo». En su primera acepción, la ética definida como lo general, puede entenderse en sentido kantiano. La ética es, kantianamente, lo que vale para todos, el imperativo que aún siendo formal no permite ni excepciones ni intereses particulares. No dejarse determinar por objeto empírico alguno, no sucumbir a la inclinación o el interés particular, actuar según la universalidad de la razón, es para Kant, el requisito indispensable de toda acción moral. «Lo general» señala aquí, por tanto, la universalidad de la razón que debe guiar la acción. Desde este punto de vista la acción de Abraham es no sólo inmoral sino que lo es por ser irracional. Irracionalmente, de manera inmoral pues, Abraham parece privilegiar su punto de vista individual sobre la razón general¹³. La crítica hegeliana a esta comprensión de la moralidad no modifica el punto de vista que Kierkegaard quiere someter a prueba en este texto. Si para Hegel la moral kantiana no sólo es meramente formal, sino que además aísla la subjetividad haciéndola creerse separada de la realidad efectiva, para Kierkegaard dicha subjetividad, por el contrario, no está suficientemente aislada. Hegel critica el imperativo categórico kantiano por permitir que la subjetividad se mantenga libre de todo vínculo con la realidad, que le baste con la intención, para determinar su acción como «moral» al margen de todo resultado. De ahí que Hegel considere necesario pasar de la moralidad [*Moralität*] a la eticidad [*Sittlichkeit*], siendo la eticidad la realización efectiva de la libertad moral en las instituciones, en la realidad social. La familia, la sociedad, el estado, devienen en Hegel, como es sabido, el marco efectivo para la realización positiva de la moralidad. Desde el punto de vista hegeliano no sólo es necesario liberarse de los impulsos naturales y la inclinación, cosa que ya proporcionaba el formalismo de la moralidad kantiana, sino también de la «subjetividad abstracta» condenada a vivir en el abismo que separa al «ser» del «deber ser»¹⁴. Por tanto, la determinación de «lo general» que en Kant señalaba la universalidad de la razón, se amplía aquí al ámbito de las instituciones, de la sociedad, de la realidad efectiva como marco de realización de toda acción, como ámbito del ser en el que el deber debe concretarse. Pero

¹³ Sobre la relación entre la ética kantiana y la ética que es suspendida en *Temor y temblor*, ver KNAPPE, U., «Kant's and Kierkegaard's Conception of Ethics», en *Kierkegaard Studies Yearbook 2002*, Berlin-New York, pp. 188-202.

¹⁴ HEGEL, F.G., *Filosofía del derecho*, &149, trad. A. Mendoza, México D.F., Juan Pablos Editor, 1998, pp. 151-152.

sin duda también desde este punto de vista Abraham «suspende la ética» en la medida en que no se somete a las leyes e instituciones que según Hegel deben regir la vida de los individuos para poder ser libres y morales. De ahí que Kierkegaard cite explícitamente a Hegel en este texto: «Si todo lo anterior es verdadero, entonces Hegel (...) tiene razón al considerar esta determinación como una *forma moral del mal*» (TT, 78/SKS, 148-149). La determinación a la que aquí Kierkegaard se refiere es precisamente a aquella que pone al individuo por encima de lo general¹⁵, esto es aquella que según Kierkegaard define la fe como paradoja. Tanto desde el punto de vista de la moralidad kantiana como desde el punto de vista de la ética hegeliana, Abraham es un asesino, puesto que no actúa según los dictados universales de la razón y rompe con el ámbito institucional que debería permitir la realización de su libertad. «Levantar el cuchillo contra Isaac» es algo que ninguna concepción ética parece permitir.

Kierkegaard trata de mostrar la posibilidad, al mismo tiempo imposible, de comprender la acción de Abraham, toda vez que se ha asumido que el ámbito de inteligibilidad de dicha acción no lo proporciona la ética sino la fe. Ahora bien, ¿qué es la fe? Si desde el punto de vista religioso Abraham no es un asesino sino el «padre de la fe», no es sólo porque ponga al individuo por encima de lo general, porque privilegie irracionalmente el punto de vista subjetivo por encima del de la comunidad. La afirmación de la individualidad por encima de la generalidad viene acompañada, tal y como trata de expresarlo el segundo *problemata*, de un deber absoluto que suspende los deberes relativos para con la comunidad. Para mostrarlo Kierkegaard analiza otros casos en los que también la individualidad se afirmó por encima de la generalidad de modo tal que se suspendió el deber (el deber de no matar, y el de no matar al propio hijo especialmente). Son casos como el de Agamenón, capaz de sacrificar a su hija Ifigenia, con el fin de invocar al viento que ha de llevar sus naves a puerto. Ciertamente aquí Agamenón suspende el deber, el deber de amar a su hija, el deber de no matar. Pero no lo hace por fe, sino por otro deber superior al deber que sacrifica: su deber para con la ciudad, el estado, lo que Kierkegaard llama «la generalidad». La acción de Agamenón no sale así del ámbito de la ética. «La ética incluye dentro de su propio campo diversos grados» (TT, 81/SKS, 151). Se trata aquí de una ética trágica que se diferencia de la kantiana y de la hegeliana en la medida en que sí admite la subordinación de la subjetividad ética a un deber superior, la oposición del individuo a las normas generales. Sin embargo, como afirma Kierkegaard-Johannes *de silentio*, la acción trágica no tiene nada que ver con la acción de Abraham ya que:

«Quien reniega de sí mismo y se sacrifica al deber renuncia a lo finito para alcanzar lo infinito y no le falta seguridad. El héroe trágico renuncia a lo cierto por lo que es aún más cierto, y la mirada del que contempla sus hazañas reposa confiada y tranquila en las mismas. Pero, por contraste, ¿qué hace quien renuncia a lo general por una cosa superior que no es lo general?» (TT, 85/SKS, 153-154).

¹⁵ HEGEL, F. G., *Filosofía del derecho*, &140, pp. 145 y ss.

A diferencia de Agamenón, Abraham no levanta el cuchillo sobre Isaac para salvar a su pueblo, «exaltar la idea del Estado o colmar la cólera de los dioses irridados» (TT, 84/SKS, 153). No renuncia al deber por otro deber superior, sino por lo que Kierkegaard llama aquí el «deber absoluto», que no es otro que «el deber de creer», un deber superior a lo general. En la acción trágica hay una subordinación del acto transgresor a una suerte de saber. Como dice Johannes *de silentio*, el héroe trágico «renuncia a lo *cierto* por lo que es aún más *cierto*». Agamenón, a diferencia de Abraham, *sabe* cuáles serán las consecuencias de su acción. *Sabe* que si sacrifica a Ifigenia los dioses, a cambio, le serán favorables. *Sabe* que a pesar de lo terrible de su acción, sus motivaciones serán comprendidas por sus conciudadanos e incluso se le agradecerá el sacrificio, su hazaña podrá ser «contemplada». *Sabe* que sacrificando su amor finito por Ifigenia ganará lo infinito, gloria y reconocimiento por parte de lo general. Por el contrario Abraham no *sabe* nada, y en eso consiste la fe. Abraham no sólo no *sabe* qué sucederá cuando sacrifique a Isaac, sino que tampoco *sabe* por qué debe sacrificarlo. No entiende el qué ni el porqué de su acción, puesto que Dios no informa de sus razones. En la historia de Abraham nadie *sabe* nada, ni Abraham cuando se dirige al monte Moria ni Isaac, a quien su padre no *puede* hablar. Y, sin embargo, Abraham *cree*, tiene fe. Pero, de nuevo, ¿qué es la fe?, ¿qué es lo que cree Abraham? Kierkegaard es clarísimo al respecto: Abraham cree lo imposible, que es el único modo de creer:

«Durante todo el tiempo del viaje tuvo fe; creyó que Dios no le exigiría a Isaac, aunque estaba dispuesto a ofrecérselo en sacrificio si ese era el designio divino. Creyó en virtud del absurdo, porque todo aquello no tenía nada que ver con los cálculos humanos. Y el absurdo consistía en que Dios, que le reclamaba el sacrificio de Isaac, revocaría después esta exigencia. (...) Abraham creyó, creyó que Dios no le exigiría a Isaac. Sin duda que quedó sorprendido con el desenlace, pero en un santiamén había ya recobrado su estado primitivo mediante un doble movimiento y, por ese mismo motivo, recibió a Isaac con mayor alegría que la primera vez» (TT, 53/SKS, 131).

Si Abraham es capaz de andar el camino hacia el monte Moria, poner a Isaac sobre la pila y levantar el cuchillo no es por obediencia irracional al mandato divino ni por obtener un beneficio que compensaría lo sacrificado, sino por creer en todo momento y hasta el final que Isaac le será devuelto, que Dios finalmente no le exigirá a Isaac en sacrificio. Abraham hace el «doble movimiento»: renunciar a lo que más ama en el mundo —sacrifica a Isaac— y creer «en virtud del absurdo» que, a pesar de todo, lo sacrificado le será devuelto. Es precisamente este deber absurdo y absoluto, el deber de creer contra toda expectativa razonable, contra todo cálculo humano, lo que hace a Abraham heterogéneo a la ética. ¿Por qué Abraham hace lo que hace si no sabe ni entiende el porqué? Porque cree, sólo porque cree. Porque cree contra el saber, que es la única manera en que es posible creer. La historia de Abraham escenifica «la experiencia de la fe, del creer o de un crédito irreductible al saber»¹⁶, dirá Derrida. Es esta

¹⁶ DERRIDA, J. «Fe y saber», en *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*, Ed. La Flor, Buenos Aires, 2006, p. 61.

creencia en virtud del absurdo, este deber absoluto que es el deber de creer contra toda expectativa razonable, la que implica la suspensión de la racionalidad y el saber, la suspensión, por tanto, de lo que tanto los griegos, como Kant y Hegel entendieron bajo el nombre de «ética».

Desde esta perspectiva pueden contestarse algunas de las objeciones que se dirigen contra la enseñanza abrahámica tal y como Kierkegaard la presenta. En primer lugar, la crítica que Buber esgrimía contra esta manera de leer el texto bíblico era que la suspensión de lo ético que Abraham encarna podía alentar a los peores fanatismos e idolatrías. Es en realidad la misma crítica que todavía hoy, desde posiciones diversas¹⁷, se sigue dirigiendo a esta lectura kierkegaardiana de la acción de Abraham. Sin embargo, Buber se interna en los vericuetos más espinosos de esta historia para complicar su interpretación: ¿Y si no es la voz de Dios la que se dirige a Abraham? ¿Y si no fuera Dios quien le pidiera a Abraham a su hijo Isaac en sacrificio sino solamente uno de sus imitadores, un Moloch que «imita la voz de Dios»? ¿Cómo puede estar seguro Abraham de que es divino y no satánico el mandato al cual obedece?:

«Pero Kierkegaard presupone aquí algo que no se puede presuponer en el mundo de Abrahán y mucho menos en nuestro mundo, pues no se da cuenta de que la problemática de la decisión de fe presupone la problemática del oír mismo: ¿De quién es esa voz que se oye? Para Kierkegaard, debido a la tradición cristiana en la que ha crecido, es evidente que quien exige el sacrificio no es sino Dios. Pero para la Biblia, al menos para el Antiguo Testamento, esto no es evidente sin más. En realidad, una cierta «instigación» para cometer una acción prohibida se atribuye a Dios en un pasaje (2 Sam 24, 1) y a Satán en otro (1 Cron 21, 1). (...) Por consiguiente, cuando se trata de la «suspensión» de lo ético se plantea, pues, la cuestión de las cuestiones, que es la antesala de cualquier otra, a saber: si se es realmente interpelado por el Absoluto o por alguno de sus imitadores»¹⁸.

Cuando Buber sitúa la problemática de la acción de Abraham en el momento de la escucha, en el mandato divino, está centrando todo el problema en la cuestión de la obediencia¹⁹. Desde este punto de vista, la problemática de los dobles, del simulacro, de lo demoniaco, debe aparecer, puesto que nunca se estará seguro de haber entendido bien, de haber sido interpelado legítimamente, de haber oído realmente las palabras de Dios y no las de un imitador —hoy se diría las de la propia mente enferma, Dios como alucinación—. Sin embargo la lectura kierkegaardiana nos aparta de este falso problema, puesto que no plantea en ningún caso que Abraham actúe por obediencia sino por fe. Hay una diferencia radical entre la obediencia y la fe. Abraham no obedece a una autoridad por ser autoridad, sino porque cree en virtud del absurdo que aquello que se le

¹⁷ Ver nota 7.

¹⁸ BUBER, M., «Sobre la suspensión de lo ético», pp. 141-143.

¹⁹ Para una aproximación histórica y más detallada de las críticas que Buber dirige a Kierkegaard a lo largo de su obra remitimos a: AMOROSO, L., «Buber, Kierkegaard e la prova di Abramo», en *Kierkegaard contemporáneo*, Umberto Regina y Ettore Rocca (eds.), Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 247-263.

manda hacer será de algún modo revocado, cree que la autoridad se desautorizará, que Dios se retractará. Este es el objeto de la creencia que supera con creces la obediencia. De hecho, a pesar de que Buber reprocha a Kierkegaard que su lectura cristiana no le haya permitido ver la problemática de la autenticidad de la voz divina, en realidad Kierkegaard sí contempló esta posibilidad. En los *Papirer* Kierkegaard anota una variación de la historia de Abraham que no incluyó en el capítulo introductorio de *Temor y temblor*, donde ensaya distintas versiones de esta historia. La variación a la que nos referimos plantea precisamente la posibilidad de que Dios haya gritado a Abraham que se detenga, justo en el momento de levantar el cuchillo. Abraham, sin embargo, no lo oye, cree que se trata de la voz de la tentación, y mata a Isaac. Dios, sin embargo, le perdona y le devuelve a Isaac, pero «Abraham no le mira ya con alegría: *este no es Isaac*»²⁰. Esta versión, que cabe insistir, no es la que Kierkegaard defiende en *Temor y temblor*, centra ciertamente la cuestión en la obediencia: en esta variación Abraham «no oye» bien, en el último momento confunde la voz de Dios con la «voz de la tentación», que es la voz de la ética según Kierkegaard. Piensa que la orden de detenerse corresponde a la ética y no a Dios, y por tanto la desoye, no la escucha, porque ante todo quiere obedecer. Esta versión plantea pues la posibilidad de que Abraham pierda la fe precisamente por querer ser demasiado obediente. Pero que fe y obediencia no son lo mismo, que de hecho parecen contradecirse la una a la otra, se deja apreciar especialmente en una de las variaciones que sí aparecen en la introducción de *Temor y temblor*. Se trata de la segunda variación en la que Abraham hace lo que debe, no le dice nada a Isaac durante el viaje, Dios le ofrece el carnero en sacrificio y salva de este modo a Isaac. Es decir, todo ocurre como ocurre en realidad en la historia bíblica, y sin embargo Abraham pierde la fe:

«Sin pegar para nada los labios, preparó el altar del holocausto, ató a Isaac, lo puso encima de la leña y, callado como siempre, cogió el cuchillo. Entonces vio el carnero que Dios había proveído, lo sacrificó y regresó a su casa. Desde ese mismo día en adelante Abraham fue sólo un viejo y nunca pudo olvidar lo que Dios había exigido de él» (TT, 29/SKS, 109).

En esta variación del tema todo ocurre como es debido y, sin embargo, Abraham pierde la fe, no puede perdonar a Dios lo que le ha exigido, no puede perdonarse a sí mismo haber tratado de sacrificar a Isaac. ¿Por qué? Porque en esta versión Abraham actúa por deber, sólo por deber, por obediencia. Hace lo que Dios le pide, pero no tiene fe, no cree en virtud del absurdo que Isaac le será devuelto. Por eso cuando Dios le devuelve a Isaac no puede alegrarse, como tampoco lo hacía en la versión en que Dios le perdonaba no haberle escuchado en el momento en que le mandó detenerse. Es la obediencia la que debe plantearse a *quién* obedecer, la que debe asegurarse la legitimidad de la autoridad a la que se decide obedecer. Pero a la fe no debe preocuparle «quién» habla, porque cree en virtud del absurdo que es Dios quien habla, y también cree en virtud del

²⁰ KIERKEGAARD, S., *Pap. X4 A 338* (1851).

absurdo en la revocación de lo que se le manda hacer. Así pues, la peligrosidad que Buber atribuye a la historia de Abraham en la medida en que podría inducir a fanatismo, se debe a que vincula la acción de Abraham a la problemática de la obediencia, y el fanatismo ciertamente tiene que ver con la cuestión de un obedecer «más allá de la ética». Pero no es ésta la suspensión de lo ético que se plantea en *Temor y temblor*. La creencia que Kierkegaard aquí defiende contra la ética es la creencia en esta vida, la creencia en lo imposible más allá de todo obedecer.

La segunda de las objeciones, relacionada también con la cuestión que Buber plantea tan claramente, es la que vincula la acción de Abraham con las acciones terroristas del 11-S, o con las acciones de los mártires musulmanes en general. ¿Puede considerarse la lectura kierkegaardiana de la historia de Abraham como una legitimación de las acciones terroristas que se comprenden a sí mismas como actos de fe más allá de las constricciones de la ética? La triple herencia abrahámica que comparten las religiones del libro puede inducir a pensar en una justificación kierkegaardiana de las acciones sacrificiales en su vertiente político-religiosa. Sin embargo, si algo enseña la narración de la historia de Abraham que nos ofrece *Temor y temblor* es precisamente a distinguir la acción fiduciaria de la acción ética. Las acciones terroristas, se revistan o no de un discurso religioso que las legitime, se inscriben en el seno de la ética trágica que Kierkegaard ejemplifica con el caso de Agamenón. Indudablemente, el mártir pone por encima del «deber general», del deber de no matar, un deber superior, más alto. Puede incluso dar la propia vida y dar la muerte a los otros en virtud de un alto deber, pero no se trata en caso alguno del deber absoluto, del deber de creer. El mártir, da y se da la muerte a sí mismo, para «exaltar a su pueblo», para «exaltar el estado» que probablemente no tiene todavía, o para asegurarse el cielo. El mártir «renuncia a lo cierto por lo que es aún más cierto», diría Kierkegaard, *sabe* por qué actúa, *sabe* las consecuencias de su acción, y sobre todo *sabe* que será comprendido por los suyos. Pero no es eso lo que enseña Abraham, bien al contrario. Dar la propia vida, aunque sea matando, no es en absoluto un acto de fe, sino precisamente la tentación ética en la que Abraham no cae. De hecho esta posibilidad es contemplada por Kierkegaard en *Temor y temblor*:

«Si Abraham hubiese dudado, habría obrado de manera diferente y realizado, a los ojos del mundo, algo grande y glorioso (...) Se habría dirigido al monte Moria, partido leña, encendido la pira y sacado el cuchillo. Y en ese mismo instante le habría gritado a Dios: ¡No desprecies este sacrificio, Señor! (...) Se habría clavado el cuchillo en su pecho. En este caso Abraham sería la admiración del mundo entero y su nombre tampoco sería olvidado. Mas una cosa es ser admirado y otra muy distinta ser la estrella que guía y salva al angustiado» (TT, 38/SKS, 117).

Lo que nos enseña la historia de Abraham es que la fe no consiste nunca en un autosacrificio, en darse muerte o «morir matando». Si Abraham hubiera escogido esta opción, darse a sí mismo en sacrificio, se hubiera convertido en un héroe trágico, hubiera sido comprendido por sus conciudadanos y hubiese

alcanzado lo infinito, pero de este modo sólo habría demostrado que no tenía fe, fe en lo finito, fe en Isaac, en esta vida. La fe consiste, como dirá Derrida, en «dar la muerte», dar la muerte a lo que más se ama —y no a uno mismo—, pero sólo porque se cree en virtud del absurdo que lo amado no será nunca sacrificado. Esta es la distancia insalvable que separa la enseñanza de Abraham, tal y como Kierkegaard la presenta, de cualquier acción terrorista, por definición ético-política, por más que se revista con los ropajes de la religiosidad. En este sentido la postura de Kierkegaard se muestra suficientemente inequívoca como para «resistir la presión de las religiones e ideologías autoritarias (sean fundamentalistas o totalitarias)», tal y como parece exigir el pensamiento actual²¹.

La tercera objeción a la suspensión de lo ético que la decisión de Abraham entraña, la que Levinas dirige a Kierkegaard cuando le reprocha confundir lo ético con el ámbito de la generalidad, requiere una mirada más atenta a la cuestión del silencio de Abraham. Levinas replica lo siguiente: «Pero no es cierto en modo alguno que lo ético esté donde él lo ve. Lo ético como conciencia de una responsabilidad para con el otro [...] lejos de extraviarnos en la generalidad, nos singulariza, nos planta como individuo único, como Yo»²². De hecho, el lugar donde Levinas sitúa el ámbito de lo ético —en la relación singular en la que el yo es apertura al otro, respuesta a la demanda del otro que Levinas simbolizará con el «heme aquí», con el que el yo responde a la llamada— es en realidad el mismo lugar donde Kierkegaard está situando lo religioso en *Temor y temblor*. Abraham, como el yo al que Levinas aspira, responde a la llamada del otro —sea Dios o un imitador— con el «heme aquí» de la fe. Es decir, Abraham responde a través de una acción fiduciaria que Levinas entendería como relación ética²³. Así mismo lo ha captado Derrida cuando explicita dicha relación asimétrica entre Kierkegaard y Levinas del siguiente modo:

«Ni uno ni otro pueden asegurarse un concepto consecuente de lo ético ni de lo religioso ni, sobre todo y por consiguiente, del límite entre ambos órdenes. Kierkegaard debería admitir, como recuerda Levinas, que lo ético es también el orden y el respeto de la singularidad absoluta, y no solamente el orden de la generalidad o de la repetición de lo mismo. No puede por tanto distinguir tan fácilmente entre lo ético y lo religioso. Pero, por su parte, tomando en cuenta la singularidad absoluta, es decir, la alteridad absoluta en su relación con el otro hombre, Lévinas ya no puede distinguir entre la alteridad infinita de Dios y la de cada hombre: su ética es ya religión»²⁴.

²¹ Este es el reproche que le dirigía M. Mjaaland. Ver nota 9.

²² LEVINAS, E., «Existence et Éthique», p.78.

²³ Algunos intérpretes, de hecho, no ven diferencia alguna entre lo religioso tal y como es presentado en *Temor y temblor* y la ética de Levinas; así, por ejemplo, M. Mjaaland cuando afirma: «When Kierkegaard's text is read in this *other way*, it actually expresses the same responsibility that Levinas proposes – and I believe that this is not an unreasonable or inadequate reading *Fear and Trembling*, since it locates the religious responsibility *within* the ethical horizon», en *Autopsia*, p. 111.

²⁴ DERRIDA, J., *Dar la muerte*, traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Paidós, Barcelona, 2000, p. 38.

Si como afirma Derrida, la ética de Levinas es ya religión y el ámbito de lo religioso es ético, cabe entonces preguntarse acerca de la especificidad de lo ético que caracterizaría esta experiencia de la fe que Abraham encarna. De hecho, la apuesta de Derrida en *Dar la muerte* será precisamente la de leer la excepcionalidad religiosa de Abraham como la estructura cotidiana de la acción ética, pero de una ética que, a pesar de todo, «suspende la ética». Es decir, que Derrida al leer a Kierkegaard para contestar a Levinas, invoca una «ética más allá de la ética», una ética que suspendería tanto el ámbito de la moral kantiana, como el de la eticidad hegeliana, o la ética trágica. Pero precisamente, para poder distinguir la ética de Kierkegaard-Derrida, esta ética abrahámica, de la de Levinas, es necesario atender a la cuestión del silencio, es necesario tratar de comprender por qué Abraham no puede hablar.

3. POR QUÉ ABRAHAM NO PUEDE HABLAR

Kierkegaard dedica el tercer *Problemata*: «¿Se puede justificar moralmente el silencio de Abraham frente a Sara, Elezier e Isaac?» a tratar de explicar la especificidad del silencio de Abraham. La respuesta a la pregunta que plantea el título es «no». No se puede justificar *moralmente* el silencio de Abraham, porque es justo el silencio, sea estético o religioso, en tanto que expresión de un «estado de ocultamiento interior» lo que traiciona la ética y la moral. Lo ético, nos dice Kierkegaard siguiendo explícitamente a Hegel, es lenguaje, comunicación, manifestación. La fórmula de la ética es: «Debes reconocer lo general, y lo haces cabalmente si hablas; por tanto, habla y no sientas ninguna compasión por lo general» (TT, 148/SKS, 199). Frente a la exigencia de hablar, de dar razones de la decisión y de la acción al resto de los congéneres, existe la posibilidad de que el individuo se ponga por encima de lo general a través del silencio. Ahora bien, a Kierkegaard le interesa sobremanera distinguir el silencio estético, demoníaco, que responde a un cálculo meramente estratégico, del silencio religioso que encarna Abraham. A diferencia del silencio estético, que *puede* pero no *quiere* hablar, puesto que el silencio es aquí un arma para alcanzar un objetivo —tal y como se pone de manifiesto en el arte de la seducción—, Abraham «no puede hablar» [*Kan ikke tale*] (TT, 151/SKS, 201). Pero, ¿por qué Abraham no puede hablar? Porque su decisión es absoluta, singular, infinita. Porque su decisión exige un concepto de responsabilidad para con el otro, una relación de respuesta al otro, que excluye la intervención de todo tercero, que convierte la justificación discursiva en una traición a la decisión²⁵. Derrida lo explica del siguiente modo:

²⁵ Hay que hacer constar aquí que en el ámbito académico anglosajón se han argüido otras razones para explicar el silencio de Abraham. Así por ejemplo Kosch entiende el silencio de Abraham como un símbolo del mensaje oculto de la obra, el cual sería que la fe no puede ser enseñada; por su parte Mulhall arguye que el silencio de Abraham es una parábola del silencio inherente al lenguaje religioso y Lippitt que Abraham no es un paradigma de la fe. En la

«Para el sentido común, también para la razón filosófica, la evidencia más compartida es la que vincula la responsabilidad con la publicidad y con el no-secreto, con la posibilidad, es decir, con la necesidad de dar cuenta, justificar o asumir el gesto y la palabra ante los otros. Aquí por el contrario parece de modo igualmente necesario que la responsabilidad absoluta de mis actos, en tanto que debe ser la mía, absolutamente singular, puesto que nadie puede obrar en mi lugar, implica no sólo el secreto, sino que no hablándole a los otros, no dé cuenta, no responda de nada, y no responda nada a los otros o ante los otros. (...) ¿qué nos enseñaría Abraham en esta aproximación al sacrificio? Que lejos de asegurar la responsabilidad, la generalidad ética nos empuja a la irresponsabilidad. Incita a hablar, a responder, a rendir cuentas, así pues, a disolver mi singularidad en el elemento del concepto»²⁶.

Derrida lee de este modo un concepto de responsabilidad en la acción paradigmática de Abraham que vincula necesariamente la decisión al silencio. Si Abraham hablase, no traicionaría sólo su relación con el Otro absoluto, con ese Dios que según Derrida podría ser «cualquier radicalmente otro», sino que traicionaría además, suspendería en cierto modo, su propia singularidad, la singularidad no del «yo» en tanto identidad, sino de la decisión que lo caracteriza. En realidad, lo que Derrida descubre en su lectura de *Temor y temblor* es que lo que Kierkegaard reserva para el ámbito de lo religioso, «es sólo la expresión de la situación general del agente»²⁷. Una ética más allá de la ética como la que Derrida propone, una «hiper-ética» o una «ética segunda»²⁸ —tal y como la llamará Kierkegaard— debería empezar por reconocer lo que las éticas generales no reconocen: que el silencio y la creencia moran en el centro del concepto mismo de decisión. Este es uno de los elementos esenciales que diferencia la «ética segunda» de Kierkegaard o la «hiper-ética» de Derrida, de las éticas universalistas como las de Hegel o Kant, pero también de la ética religiosa —tal y como es posible concebirla— de Lévinas. Para comprender por qué esta ética

medida en que este debate no nos atañe aquí por su carácter marcadamente teológico que evita cualquier interpretación ética del silencio de Abraham remitimos a los textos donde se aborda esta discusión: KOSCH, M., «What Abraham Couldn't Say», en *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume*, n.º 82, 2008, pp. 59-78; LIPPITT, J., «What Neither Abraham nor Johannes de Silentio Could Say», en *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume*, n.º 82, 2008, pp. 79-99; MULHALL, S., *Inheritance and Originality: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

²⁶ DERRIDA, J., *Dar la muerte*, p. 63.

²⁷ LOTZ, C., «The Events of Morality and Forgiveness: From Kant to Derrida», en *Research in Phenomenology* 36 (2006), p. 264 (pp. 255-273).

²⁸ La referencia a una «ética segunda» en la obra de Kierkegaard aparece ya insinuada en *Temor y temblor* (TT, 96/SKS, 162), pero es tematizada explícitamente en la introducción a *El concepto de angustia* (trad. Demetrio Gutiérrez, Guadarrama: Madrid, 1965, p. 56/SKS, 328 y ss.) y será desarrollada en *Las obras del amor* (trad. Demetrio Gutiérrez, Guadarrama, Madrid, 1965). No es el lugar aquí para desarrollar un estudio pormenorizado de esta ética segunda que «suspende la ética», puesto que el objeto de este texto es únicamente el lugar que el silencio ocupa en ella. Remitimos para una aproximación más detallada a: GRØN, A., «Anden etik», en *Studier i Stadier. Søren Kierkegaard Selskabets 50-års Jubilæum*, Editors: Joakim Garff, Tonny Aagaard Olesen, Pia Søltoft, CA. Reitzels Forlag, Compenhagen, 1998, p. 86 (75-87).

abrahámica implica una valoración inusual del silencio y el secreto implícitos en los conceptos de responsabilidad y decisión, debemos remitirnos, no sólo a *Dar la muerte*, texto donde Derrida realiza su lectura ética de *Temor y temblor*, sino también a algunos pasajes decisivos de *Fuerza de ley*, donde la cuestión de la decisión, y su origen kierkegaardiano, es explícitamente tematizada.

¿Qué nos dice Derrida acerca de la decisión? Que toda decisión que me vincule de algún modo con el otro, que funde algún tipo de nexo, que permita iniciar y sostener una cadena nueva de razonamientos tiene, lo pretenda o no, un «fundamento místico»²⁹. Por ello Abraham encarna la figura de la decisión responsable, infinitamente responsable, en la medida en que, como se ha mostrado, el fundamento de su decisión no es el *saber* (eso le acercaría a la ética trágica), sino el *creer en virtud del absurdo*. Abraham decide contra el saber, más allá del saber, siempre sin saber, y «lo místico» radica, tal y como Derrida lo concibe, precisamente en esta suspensión del saber. Lo que señala Derrida en este texto es que en realidad siempre que decidimos lo hacemos del mismo modo en que lo hace Abraham, rompiendo la cadena de razones y saberes que justificarían la acción, pues de otro modo no habría decisión:

«El momento de la *decisión*, *en cuanto tal*, lo que debe ser justo, *debe ser* siempre un momento finito, de urgencia y precipitación; no debe ser la consecuencia o el efecto de ese saber teórico o histórico, de esa reflexión o deliberación, dado que la decisión marca siempre la interrupción de la deliberación jurídico-, ético-, o político-cognitiva que la precede y que *debe* precederla. El instante de la decisión es una locura, dice Kierkegaard»³⁰.

Por más que se delibere antes de actuar, por más que se pretenda *saberlo* todo acerca de las condiciones y consecuencias de la acción, el «momento de la decisión», el «instante» en que se decide es un momento loco, un momento que implica la ruptura y la suspensión de la deliberación. Sólo por ello, porque el instante de la decisión no se puede justificar con razones ya que envuelve un acto de creencia fundador como el de Abraham, es posible mantener un concepto de responsabilidad basado en la acción abrahámica que supone el silencio y el secreto. Este concepto de responsabilidad, que sobreviviría a la deconstrucción del concepto clásico de responsabilidad ligado a la identidad y a la tradición egológica de la decisión, debe distinguirse precisamente de todo recurso al saber. Responder al otro con un «heme aquí», tal y como lo hace Abraham con Dios, tal y como Lévinas exige, sólo es posible cuando se «suspende la ética», es decir, cuando se suspende el razonamiento y el deber, cuando se decide actuar, no ya por deber, sino por creencia y amor, o por lo que Kierkegaard llamaba «deber absoluto». Es en este sentido en el que la responsabilidad a la que aquí apela Derrida, la decisión por la que me vinculo al otro dándole respuesta, no puede ser reducida a la aplicación de una regla. Cuando actúo por deber y sólo por deber, puedo dar razones de mi acción, en la medida en que no hago más

²⁹ DERRIDA, J., *Fuerza de ley*, p. 34.

³⁰ DERRIDA, J., *Fuerza de ley*, pp. 60-61.

que emitir un «juicio determinante», tal y como Kant mismo reconoce. Que la acción moral caiga del lado de los juicios determinantes supone que el imperativo categórico funciona en tanto que, en cuanto regla, se aplica a un caso particular del mismo modo que las categorías del entendimiento subsumen los fenómenos que se presentan a la sensibilidad. Pero justamente, subsumir casos bajo reglas no es ser responsable en el sentido abrahámico. La decisión responsable no puede consistir nunca en el sometimiento a un programa, en la reducción a la aplicación de una regla, en la acción instituida en el deber. La moralidad kantiana, por la misma estructura que la aplicación del imperativo categórico implica, pertenece para Derrida al orden del cálculo, al orden del saber, y en sentido abrahámico, al orden de la manifestación universalizante que irresponsabiliza³¹. En *Fuerza de ley*, donde de lo que se trata es de distinguir la justicia del derecho, del mismo modo que aquí se trata de diferenciar la responsabilidad abrahámica del concepto clásico de responsabilidad en función del silencio que el primero implica, Derrida lo formula del siguiente modo: «Cada vez que las cosas suceden, o suceden como deben, cada vez que aplicamos tranquilamente una buena regla a un caso particular, a un ejemplo correctamente subsumido, según un juicio determinante, el derecho obtiene quizás —y en ocasiones— su ganancia, pero podemos estar seguros de que la justicia no obtiene la suya»³². Lo que aquí Derrida llama justicia es precisamente la decisión responsable, la decisión *justa*, en tanto trata de «dar respuesta», en tanto lejos de calcular las ventajas e inconvenientes de la acción, lejos incluso de aplicar un regla supuestamente *desinteresada*, se presenta como una apertura a la otredad, apertura al acontecimiento, decisión como acto de justicia nunca suficientemente justificado, porque escapa a toda legitimación discursiva. Del mismo modo, pues, que la aplicación de la regla, el actuar por deber, se vincula con el lenguaje y la mani-

³¹ C. Lotz ensaya una interpretación diferente que trata de acercar la moral kantiana a la propuesta ética de Derrida. Así afirma en su artículo: «The categorical imperative, seen from this point of view, is not a principle that has *explanatory and legitimizing* power; rather, it is beyond expression and explanation. The act of morality, similar to Kierkegaard's leap of faith, cannot be *expressed*, since every act of expression is necessarily dependent upon the universal structure of language. Since the moral act constitutes ourselves as a singular, as a *solus ipse*, it cannot be described in and through language. (...) It is as if the categorical imperative remains "hidden", and, as Kant remind us, "*incomprehensible*". In this way, the moral agent's self remains, as Derrida puts it, a "secret" (GD, 59)», en «The Events of Morality and Forgiveness: From Kant to Derrida», *op. cit.*, pp. 261-262. Sin embargo, no es seguro que Derrida estuviera de acuerdo con esta interpretación, y cabría al menos matizarla. De un lado es cierto que Derrida admira el concepto kantiano de «dignidad incalculable» que aparece en *La metafísica de las costumbres* (ver DERRIDA, J., «El mundo de las luces por venir», en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 161 y ss.), pero por otro, Derrida no dejará de argüir contra Kant que su moral, la de *La crítica de la razón práctica*, está basada en un modelo de deber y de cálculo (ver DERRIDA, J., *Dar la muerte*, p. 66), y le recrimina la imposibilidad de guardar secreto alguno en su defensa de la hospitalidad, pues Kant, según Derrida, «introduce a la policía en todos lados», en DERRIDA, J., *La hospitalidad*, Ed. La Flor, Buenos Aires, 2006, p. 71. La relación entre Kant y Derrida en lo que respecta a la ética merecería sin duda un análisis más detallado que aquí no es posible exponer.

³² DERRIDA, J., *Fuerza de ley*, p. 39.

festación dentro del orden del saber, la decisión infundada de la responsabilidad infinita que aquí Derrida propone pensar, exige el silencio en la medida en que la creencia que permite la decisión, tal y como la encarna Abraham, no tiene justificación alguna, es, como afirma Kierkegaard, «loca» o «absurda».

Es posible, por tanto, oponer a la responsabilidad clásica entendida como aplicación de la regla y vinculada de este modo a la publicidad —puesto que «dar razón» discursiva de la acción forma parte de su mismo concepto— una responsabilidad que, lejos de diluir irresponsablemente la decisión en un programa, lejos de justificarse con razones, responde al otro contra toda razón en virtud de un acto de decisión por definición *absurdo*. Esta decisión, por tanto, suspende el saber y en esta medida vincula la responsabilidad absoluta al silencio como índice del compromiso con uno mismo y con el otro.

Volvamos entonces de nuevo a la pregunta inicial: ¿Por qué Abraham no puede hablar? Kierkegaard responderá: porque hablar sería traducirse a lo general, reincorporarse al ámbito de la ética y la moral, y por tanto desingularizar la relación absoluta de Abraham con el otro absoluto (Derrida o Levinas podrían decir «con el absolutamente otro»). Si hablase Abraham traicionaría su relación absoluta con Dios y perdería la singularidad de su decisión y su «deber absoluto», el deber de creer. Sería como no creer suficientemente, supondría buscar en el otro, en la comunidad, la familia, los amigos, razones suficientes para no tener que creer, para no tener que asumir el riesgo de creer gracias a alguna que otra razón. Por su parte, Derrida responderá: además de lo que Kierkegaard afirma acerca de la necesidad del secreto y el silencio, Abraham no puede hablar porque ni él ni nadie puede nunca *dar razones*, justificar de modo completo, la decisión. De hecho Abraham encarna la paradoja que encierra el concepto de decisión. Si bien se *debe* tener razones para actuar, si bien es necesario *saber*, la decisión empieza justo ahí donde acaban las razones y el saber. En realidad la decisión no es otra cosa que la interrupción de la cadena de razones que pretendería justificarla. De ahí que no haya discurso alguno para argumentar la decisión, puesto que ésta es la interrupción de todo discurso: «Ningún discurso justificador puede ni debe asegurar el papel de metalenguaje con relación a lo realizativo»³³. Pero lo más interesante de la propuesta de Derrida es que además esta decisión infundada, este acto mudo irreductible al saber, se plantea en realidad como el realizativo «místico» sobre el que descansa cualquier juicio constatativo:

«Al reposar todo enunciado constatativo sobre una estructura realizativa al menos implícita («te digo que yo te hablo, me dirijo a ti para decirte que esto es verdad, que es así, te prometo y te renuevo mi promesa de hacer una frase (...))», la dimensión de lo ajustado o de verdad de los enunciados teórico-constatativos (en todos los dominios, en particular en el dominio de la teoría del derecho) presupone siempre, por tanto, la dimensión de justicia de los enunciados realizativos, es decir, su precipitación esencial. Dicha precipitación nunca tiene lugar sin una cierta disimetría y una cierta forma de violen-

³³ DERRIDA, J., *Fuerza de ley*, p. 33.

cia. Es así como me atrevería a entender la proposición de Levinas que —utilizando otro lenguaje, y según procedimientos discursivos diferentes— declara que *la verdad supone la justicia*»³⁴.

Veamos. Lo que señala aquí Derrida en primer lugar es que cualquier juicio constataativo, es decir, cualquier enunciado susceptible de ser considerado verdadero o falso, reposa en realidad en la prioridad de un realizativo, un performativo, que es el que establece, de entrada, una relación fiduciaria, de creencia, entre aquel que emite el enunciado y el receptor del mismo. Sea verdadero o falso el juicio que se emita, especialmente «si miento o perjuero» dirá Derrida en otro lugar³⁵, al juicio constataativo le precede la «promesa» de decir la verdad. Es sobre el fondo de esta promesa, sobre la base de la creencia de que el otro nos escucha, de que seremos creídos o que al menos se creará en la buena fe de quien pronuncia un enunciado pretendidamente verdadero, sobre lo que es posible emitir juicios descriptivos o constataativos. Esta relación «mística», este acto de lenguaje que no es posible justificar, precede siempre cualquier justificación. Esta «precipitación» propia del realizativo es la misma precipitación y violencia injustificable que hallábamos en el concepto de decisión. De ahí que, en segundo lugar, y gracias a la interpretación que Derrida lleva a cabo de la sentencia levinasiana según la cual «la verdad supone la justicia»³⁶, es posible afirmar la prioridad de lo ético —pero de esta ética que implica la suspensión de la ética, de esta ética que envuelve en sí el silencio abrahámico— sobre los enunciados del saber. Para comprender esta afirmación basta remitirse a un cierto Wittgenstein, en especial el de la *Conferencia sobre ética*. De hecho Derrida lo hace explícitamente cuando afirma: «Tomaría por ello el uso de la palabra «místico» en un sentido que me atrevería a denominar más bien wittgensteniano»³⁷. Es justamente en la *Conferencia sobre ética* donde Wittgenstein trata de distinguir lo que él denomina «juicios de valor relativos» de los «juicios de valor absoluto»³⁸. A diferencia de éstos últimos, los juicios de valor relativo, a pesar de incluir en ellos valores aparentemente éticos como «bueno» o «malo», son susceptibles de ser traducidos a juicios constataativos o descriptivos. Por ejemplo, «esta carretera es buena» puede traducirse por «esta carretera es la más corta para llegar al destino». Por el contrario, los juicios de valor absoluto, tipo «este hombre es bueno», que utilizan valores de manera absoluta, no podrían ser traducidos nunca a una descripción susceptible de ser verdadera o falsa. Pues bien,

³⁴ DERRIDA, J., *Fuerza de ley*, p. 62.

³⁵ DERRIDA, J., «Fe y saber», en *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*, p. 121.

³⁶ Derrida se refiere a un texto de Levinas en el que éste supedita el lenguaje y la verdad de los enunciados a la relación primordial entre el yo y el otro, pero Levinas concibe dialógicamente dicha relación de modo que el lenguaje, o el «Decir» acaba por constituir la relación misma. Ver LEVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, Kluwer Academic, Paris, 2003, pp. 90-104.

³⁷ DERRIDA, J., *Fuerza de ley*, p. 34.

³⁸ WITTGENSTEIN, J. L., *Conferencia sobre ética*, traducción de Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 1989, pp. 35 y ss.

lo que Derrida nos dice, en un intento inaudito de conciliar a Kierkegaard y Lévinas, es que en realidad cualquier juicio de valor relativo, es decir traducible a enunciado descriptivo, y susceptible, por tanto, de ser verdadero o falso, reposa en realidad en un juicio de valor absoluto, en un juicio ético, que toma la forma paradójica de un «heme aquí», «aquí estoy para escucharte y para hablarte», «para responder a tu llamada sin poder contarle jamás a nadie», «me comprometo a guardar el secreto de la creencia que me vincula a ti, antes de cualquiera de tus razones». Este vínculo ético, del que como decía Wittgenstein *no se puede hablar*, del mismo modo que Abraham tampoco *puede*, es el que funda y precede cualquier cadena de razones y cualquier saber.

Este es, pues, el primer giro que Derrida imprime a la cuestión del silencio abrahámico como condición de posibilidad de su concepto de responsabilidad. Derrida no se limita, como hace Kierkegaard, a suspender el saber y la razón en virtud de la afirmación del «deber absoluto» de Abraham que exige no hablar. En lugar de limitarse a suspender «la generalidad», Derrida además hace depender la posibilidad de su existencia de la decisión responsable, del acto realizativo y místico que hace posible cualquier enunciado verdadero o falso. La «suspensión de la ética» y el silencio que ésta entraña, presentada por el Abraham de Kierkegaard, es ahora la condición de posibilidad de toda generalidad, de todo saber, y de toda racionalidad. En los términos en que esta cuestión es pensada en *Fuerza de ley*, el derecho depende, en su origen, de un acto de justicia del que *no se puede hablar*. Habrá otros modos de decirlo: «los enunciados constataativos dependen de lo místico»; «lo ético es lo que permite que haya saber»; o bien «Abraham no puede hablar para que hablar sea posible».

4. LA JUSTICIA POR-VENIR

¿Qué tiene que ver Abraham con la justicia? Para responder esta cuestión se debe atender a los giros que Derrida opera en *Fuerza de ley*. Hemos mostrado ya el primer giro que permite a Derrida, no sólo «suspender» el saber, el deber, la universalidad de la razón y el lenguaje en virtud de la decisión, sino además hacer depender todo ello de la existencia previa de este acto mudo de suspensión. De este modo lo ético, en el sentido de la hiper-ética, aquello de lo que como ya sabía Wittgenstein *no se puede hablar*, no queda simplemente separado del ámbito del decir «con sentido», sino que se convierte en el «fundamento místico» de todo decir verdadero o falso. Es así como Derrida reinterpreta la sentencia levinasiana según la cual «la verdad supone la justicia», es decir, cualquier juicio verdadero o falso, requiere de un realizativo ético previo. Ahora bien, Derrida va todavía más allá en la interpretación de esta sentencia al hacer depender dicho «realizativo» de un «acto de creencia» en sentido abrahámico, al que Derrida denominará también un «acto de justicia». La decisión, infundada e injustificable, es inseparable para Derrida de un acto de creencia contra todo saber como el que personifica Abraham. Frente al cálculo de posibilidades

que implica la decisión sabia, la que aplica reglas a casos, la que calcula las consecuencias posibles de la acción, habría un género de decisión hiper-responsable cuyo fundamento sería, como en el caso de Abraham, la creencia en virtud del absurdo.

Ya hemos mostrado que el corazón de la fábula abrahámica reside en la creencia en lo imposible. Es decir, Abraham hace lo que hace, según Kierkegaard, porque cree que Isaac le será devuelto. Es esta creencia en lo imposible la que hace suspender lo ético como sistema de prescripciones reguladas, como dispositivo estabilizante y regulador de la relación con el otro. Pues bien, la afirmación de la justicia es presentada en *Fuerza de ley* en los mismos términos en que Kierkegaard presenta la fe en *Temor y temblor*, en tanto que imposibilidad: «La justicia es una experiencia de lo imposible»³⁹; «el derecho es el elemento del cálculo (...), la justicia es incalculable»⁴⁰, alega Derrida. La afirmación kierkegaardiana de la fe que suspende la ética es análoga, en Derrida, a la afirmación de la justicia que precede y suspende el derecho⁴¹. Cuando Derrida nos advertía de que la simple aplicación de la regla sobre el caso (juicio determinante) no suponía ninguna ganancia para la justicia, aunque tal vez sí para el derecho, apuntaba ya a esta diferencia entre lo infinito, incondicionado, incalculable e imposible de la justicia, y lo finito, condicionado, calculable y posible del derecho⁴². Todos estos apelativos que caracterizan la justicia la vinculan al ámbito de la creencia frente al ámbito del saber según el cual se rige el derecho. De hecho para Derrida, la justicia no es nunca algo presente que se pueda predicar de una acción o una situación. No es posible decir «esto es *justo*». Si la justicia es una experiencia de lo imposible es porque nunca se da en presente sino que siempre está por-venir. Pero es precisamente la creencia en la venida de la justicia la que para Derrida hace posible la existencia del derecho. La justicia, más que una idea reguladora en sentido kantiano⁴³ que guiaría la aplicación y la teleología interna del derecho, se presenta en Derrida como perteneciente al ámbito de la creencia, e incluso a la de una «mesianicidad sin mesianismo»⁴⁴, al horizonte de una esperanza que sólo espera lo imposible, puesto que creer lo posible no sería creer. De este modo se hace depender el derecho, lo más reglado del mundo, lo más juicioso y racional a la hora de regular la acción, de un concepto de justicia imposible que siempre está por-venir. Que nunca esté presente, que sea siempre por-venir, esta inclinación hacia la apertura de lo venidero, es lo que vincula la justicia derridiana a la creencia. Para que la aplicación del dere-

³⁹ DERRIDA, J., *Fuerza de ley*, p. 39.

⁴⁰ DERRIDA, J., *Fuerza de ley*, p. 39.

⁴¹ Algunos intérpretes han señalado también esta coincidencia de planteamientos entre ambos autores. Así, por ejemplo, DOOLEY, M., *The politics of Exodus. Søren Kierkegaard's Ethics of Responsibility*, Fordham University Press, New York, 2001, pp. 219 y ss.

⁴² Para un análisis de este concepto de justicia, ver BALCARCE, G., «Modalidades espectrales: vínculos entre la justicia y el derecho en la filosofía derridiana», en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIV (1-2, 2009), pp. 23-42.

⁴³ Derrida rechaza explícitamente esta interpretación en *Fuerza de ley*, p. 59.

⁴⁴ DERRIDA, J., *Fuerza de ley*, p. 59.

cho sea justa o para que el derecho sea algo abierto, susceptible de cambios inexcusables, es necesario que no se limite a aplicar reglas sino que haga intervenir en cada caso este poder instituyente de la justicia siempre por-venir que no se deja apresar en el poder instituido y presente del derecho.

Pero es obvio que el interés de Derrida por la justicia no se circunscribe a su relación aporética con el derecho. En realidad, el término justicia señala la apertura al acontecimiento no calculable, a la venida del otro, a lo por-venir nunca posible. La afirmación de la justicia frente al derecho es también la afirmación de una *hiper-ética* basada en el concepto kierkegaardiano de creencia que Abraham personifica. Si Deleuze cifraba el desafío ético contemporáneo en «estar a la altura del acontecimiento»⁴⁵, en Derrida se trata «simplemente» de «creer en el acontecimiento». Pero creer en el acontecimiento es todo lo contrario de esperararlo, predecirlo, neutralizarlo, o preformarlo. De ahí que Derrida intempestivamente se atreva todavía a hablar de fe, de «fe en la posibilidad de lo imposible»: «continúo creyendo en esta fe en la posibilidad de lo imposible y, en realidad, indecible desde el punto de vista del saber, la ciencia y la conciencia que deben gobernar todas nuestra decisiones»⁴⁶. Esta fe en la posibilidad de lo imposible es creencia en el por-venir de la justicia que excede el ámbito de lo predecible y de lo regulable. Vemos de este modo cómo Derrida, a través de una cierta relectura del Abraham de Kierkegaard, puede vehicular una *hiper-ética* o una *hiper-política* basada en un concepto de fe que se plantea como origen impensado, no sólo de toda decisión responsable, sino también de toda racionalidad ética y de todo derecho. Cuando Derrida afirma en «El mundo de las luces por venir» que: «esta exposición al acontecimiento incalculable, sería también el espaciamiento irreductible de la fe, del crédito, de la creencia sin la cual no hay vínculo social, interpelación al otro...»⁴⁷, está apuntando a que el «fundamento místico» que instituía el contenido mudo de toda decisión está ya siempre basado en una estructura de creencia. De creencia en lo imposible, dirá Kierkegaard; de creencia en la justicia, dirá Derrida. Este es el segundo giro que Derrida opera en *Fuerza de ley*: no sólo «la verdad supone la justicia», como afirma Levinas, es decir no sólo lo ético precede a los enunciados del saber, sino que la justicia supone la creencia en lo imposible, es decir, que la fe silenciosa como la que encarna Abraham precede y hace posible lo ético.

Cabe ahora retomar el hilo de la pregunta que iniciaba este recorrido: ¿es la historia de Abraham, tal y como tratan de pensarla Kierkegaard y Derrida, una justificación de la violencia irracional, sea religiosa o hiper-ética, frente a las normas éticas fundamentales que deben regular la acción? La respuesta es, tal y como se ha tratado de mostrar, voluntariamente compleja. De una parte es obvio que sí, no se trata de otra cosa, tanto en Kierkegaard como en Derrida, sino de «suspender lo ético», pero lo ético concebido, kantiano o hegelianamente, como el ámbito del deber, de la manifestación, del saber y del cálculo. El silen-

⁴⁵ DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 158.

⁴⁶ BORRADORI, G., *Philosophy in a Time of Terror*, p. 115.

⁴⁷ DERRIDA, J., *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005, p. 183.

cio de Abraham se justifica no por solipsismo irracional y obediencia beata, sino por encarnar otro concepto de lo ético que tiene la fe y el silencio en su centro y que en esta medida entiende la justificación discursiva como una irresponsabilidad. Lo irresponsable, lo tal vez moral pero no ético en sentido fuerte, consiste precisamente en decidir aplicando reglas, en calcular estratégicamente las consecuencias de la acción, en actuar por deber en lugar de por creencia. Lo que aporta la relectura de Derrida es que, en primer lugar, generaliza la situación de Abraham a la de cualquier agente. Derrida nos viene a decir que en realidad siempre hay un fondo irracional tras cualquier decisión razonable, siempre hay un «fundamento místico», incluso «*la decisión de calcular* no es del orden de lo calculable y no debe serlo»⁴⁸. Por tanto, es vano acusar de irracional la propuesta kierkegaardiana, cuando, se admita o no, detrás de todo argumento aparentemente razonable hay un realizativo que es del orden de lo místico, es decir, como quería Wittgenstein, de lo ético. Pero en segundo lugar, no basta con reconocer la existencia de este realizativo previo a todo enunciado de saber, es necesario afirmarlo para cargarlo de consistencia, es necesario convertirlo en objeto de creencia —de creencia en la justicia, dirá Derrida— para que el cálculo y el saber, para que el derecho y la moral que se toma por ética, no desplieguen completamente su velo hasta hacer irreconocible su origen «místico». Que esto que Derrida llama «místico» o «justicia» y que Kierkegaard llama «fe» o «creencia en lo imposible» no sea interpretado de modo violento, que no acabe por justificar los actos más mezquinos, depende menos de la propuesta ética que aquí se ha tratado de exponer que de la mirada que se la quiera apropiar. Ciertamente, que en el corazón de esta propuesta more el silencio no facilita la defensa de esta posición frente a éticas «más inequívocas» u «objetivas». Pero hay que recordar en primer lugar que estas éticas *también* tienen un fundamento que no es del orden de lo calculable y que, en segundo lugar, es necesario mantener la apertura que supone esta idea de creencia o de justicia frente a la posibilidad de cerrarla «calculadamente». Derrida lo expresa del siguiente modo:

«Abandonada a ella misma, la idea incalculable y donadora de justicia está siempre lo más cerca del mal, por no decir de lo peor puesto que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso. Siempre es posible y esto forma parte de la locura de la que hablábamos. Una garantía absoluta contra este riesgo sólo puede saturar o suturar la apertura de la apelación a la justicia, una apelación siempre herida»⁴⁹.

Esta proximidad del mal a la que aquí Derrida hace alusión es aquello mismo por lo que Kierkegaard trataba de distinguir la conducta silenciosa de Abraham del silencio de lo demoníaco estético, arguyendo precisamente el carácter estratégico y, por tanto, calculador de esta posición frente a la acción encarnada por Abraham. Tanto Kierkegaard como Derrida deben reconocer que la «suspensión de lo ético» acerca peligrosamente la propuesta ética que ambos tratan de

⁴⁸ DERRIDA, J., *Fuerza de ley*, p. 55.

⁴⁹ DERRIDA, J., *Fuerza de ley*, p. 64.

formular a «aquello mismo contra lo que habría que actuar y pensar», como dice Derrida del texto de Benjamin aludido al inicio. Sin embargo esta proximidad y este riesgo son necesarios cuando de lo que se trata es de afirmar la justicia y la creencia. Sin este riesgo retornaríamos al ámbito clausurado del saber que lejos de ahuyentar lo irracional se funda en ello sin quererlo pensar. Lo que «garantiza» la interpretación «inequívoca», tal y como se querría para combatir los totalitarismos y los fundamentalismos más peligrosos, es también lo que sutura, clausura y calcula la apelación a la justicia y a la creencia, a la creencia en la justicia. Por tanto, para evitar los totalitarismos no es posible recurrir a lo que cierra en una totalidad aparentemente «objetiva» y sin fisuras. Tal vez demasiado «subjetivas», las éticas que Kierkegaard y Derrida tratan de pensar, al poner en el centro de la decisión responsable el silencio y la creencia, asumen el riesgo de esta apertura. Podría decirse entonces, desde esta perspectiva, que Abraham no puede hablar para que sea posible hablar, pero también, que Abraham no puede hablar para que sea posible la creencia en lo imposible. Sólo esta creencia muda puede prevenir a la ética de su conversión en moralidad, normatividad o saber calculable.

Universidad de Barcelona
laullevadot@ub.edu

LAURA LLEVADOT

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]

