

## Kierkegaard-Derrida y la reconstrucción del sujeto

MARÍA J. BINETTI\*

**Resumen:** En *Temor y temblor*, Søren Kierkegaard evoca la bíblica figura de Abraham, con motivo de ilustrar su concepción del individuo. Del mismo modo Jacques Derrida, en *Dar la muerte*, retoma el texto kierkegaardiano, a fin de descubrir el sentido de la subjetividad singular y subrayar su afinidad con el pensamiento de Kierkegaard. Los puntos de contacto entre ambos autores abundan, y entre ellos se destacan la oposición al sistema hegeliano y la reivindicación del individuo existente como eje de la realidad y de la reflexión filosófica. La intención del artículo es entonces mostrar el esfuerzo de Kierkegaard y Derrida por reconstruir un sujeto fuerte, luego de haber deconstruido la impotencia de una subjetividad inmediata o abstractamente universal.

**Palabras clave:** Subjetividad, individuo, ética, fe, indecidibilidad, alteridad.

**Abstract:** In Søren Kierkegaard's *Fear and Trembling*, the author evokes the biblical figure of Abraham in order to illustrate his conception of the individual. Likewise, in *The Gift of Death*, Jacques Derrida takes up the Kierkegaardian text with the purpose of describing the sense of singular subjectivity and stressing his affinity to Kierkegaard's thought. There are many coincidences between both philosophers, among them the opposition to Hegel's system and the reivindication of the singular existent as the core of reality and of philosophical reflection. The article intends to show Kierkegaard's and Derrida's effort in order to reconstruct a strong subject, after having deconstructed the impotence of an immediate or abstractly universal subjectivity.

**Key-words:** Subjectivity, individual, ethics, faith, indecibility, alterity.

### 1. Introducción

La bíblica historia de Abraham ha sido uno de los motivos preferidos por Søren Kierkegaard para ilustrar su concepción del individuo singular existente. En *Temor y temblor*, el pensador danés retoma la figura abrahámica, a fin de elaborar en torno a ella una serie de categorías que le permitan determinar el significado de la subjetividad, especialmente en los estadios ético y religioso. La interpretación del relato bíblico propuesta por Kierkegaard fue a su vez la ocasión para que Jacques Derrida intentara deconstruir el sentido de la individualidad. En *Dar la muerte*, el autor francés plantea su concepción del individuo, en armonía con el pensamiento kierkegaardiano.

El simple hecho de que J. Derrida se acerque al texto de S. Kierkegaard para retomar y confirmar su pensamiento, parecería aprobar la tesis —sostenida por varios intérpretes— de que «Kierkegaard, como el pensador original del otro, del secreto y la incommensurabilidad residual, prepara el margen

---

Fecha de recepción: 8 septiembre 2005. Fecha de aceptación: 6 junio 2006.

\* Rivadavia 1082. Luján — C.P. 6700. Buenos Aires. Argentina. [mjbinetti@yahoo.com.ar](mailto:mjbinetti@yahoo.com.ar)

para el maestro de la deconstrucción del siglo XX»<sup>1</sup>. Al menos a primera vista, los puntos de contacto sobresalen. Ambos intentan oponerse a la universalidad sustancial de la ética hegeliana, a fin de reivindicar la primacía del individuo por encima de lo general. Ambos defienden así mismo un principio de individuación, irreductible a la manifestación pública e imposible de mediar racionalmente. Tanto para el uno como para el otro, la alteridad rompe la igualdad pura del sistema, y la inagotabilidad del devenir existencial anula cualquier intento de un resultado definitivo. Finalmente, ellos emprenden la búsqueda de lo que el saber absoluto no puede programar ni calcular.

Más allá de que esta crítica haga justicia al pensamiento de Hegel —cosa que nos resulta al menos cuestionable—, lo cierto es que Kierkegaard y Derrida parecen coincidir en su interés por el hombre singular existente como eje de la realidad y de la reflexión especulativa. Ambos pensamientos apuntarían de este modo a reconstruir el rostro individual, luego de haber deconstruido la imposibilidad de una subjetividad inmediata o abstractamente universal.

Al hilo de *Temor y temblor* y de *Dar la muerte*, las siguientes páginas subrayarán algunos elementos decisivos para la comprensión del hombre, en los términos de lo que entendemos ser un sujeto fuerte.

## 2. El *Temor y temblor* de la decisión singular

*Temor y temblor. Lírica dialéctica*<sup>2</sup> de *Johannes de Silentio* es una de las obras más apreciadas por su autor. El título se inspira en la exhortación apostólica a trabajar por la propia salvación «con temor y temblor»<sup>3</sup>, e indica la dialéctica absoluta del devenir singular, representado por el bíblico relato de Abraham<sup>4</sup>. El hecho de que Kierkegaard escoja para esta obra el pseudónimo de *Johannes de Silentio* alude a la existencia de un secreto interior, que ningún sistema puede comprender o expresar totalmente. En este silencio supremo, la subjetividad se afirma en relación absoluta con lo Trascendente.

El relato de Abraham tiene para Kierkegaard un valor alegórico, no sólo por ilustrar su concepción de la subjetividad sino también su biografía personal<sup>5</sup>. El complejo vínculo con su padre, con Regina Olsen y con la misión encomendada por Dios podrían ser comprendidos bajo el signo de un sacrificio. En este sentido, *Temor y temblor* es un texto autobiográfico, y con mayor razón debe serlo toda vez que —para Kierkegaard— la existencia personal constituye el sujeto y el objeto de la especulación filosófica. Sin embargo, por esta misma razón, lo alegórico traspasa los límites de la biografía personal, para señalar el sentido y valor universales del individuo.

- 
- 1 M. Dooley: «Kierkegaard on the margins of Philosophy», *Philosophy & Social Criticism*, n° 21, 1995, p. 92.; cf. también M. Dooley: «Murder on Moriah. A paradoxical representation», *Philosophy Today*, n° 39, 1995, pp. 67-82; *The Politics of Exodus: Søren Kierkegaard's Ethics of Responsibility*, New York, Fordham University Press, 2001; M. Taylor: *Deconstructing Theology*, New York, Crossroads, 1982; *Altarity*, Chicago, University of Chicago Press, 1987; J. Caputo: *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1987; *Demythologizing Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press, 1993; *More radical Hermeneutics on Not Knowing Who We Are*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.
  - 2 Cf. S. Kierkegaard: *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik, Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., København, Gyldendal, 1920-1936 [en adelante SV<sup>2</sup>], III 65-187.
  - 3 Cf. *Fil.* 2, 12; también S. Kierkegaard: *Søren Kierkegaard's Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E. Torsting, 2ª ed., 20 vol., København, Gyldendal, 1909-1948 [en adelante *Pap.*], I A 174, II A 370.
  - 4 Cf. *Gen.* 22, 1-19.
  - 5 Cf. S. Kierkegaard: *Pap.* X<sup>2</sup> A 15, cf. también IV A 76, 107, X<sup>4</sup> A 338, 357-8.

En el complejo de las múltiples personalidades creadas o reinterpretadas por Kierkegaard como modelos de sus categorías existenciales, Abraham es el paradigma de la subjetividad creyente, más allá de lo estético y de lo ético. Él constituye el modelo de la fe, afirmada en la superación teleológica de lo ético. En torno a su figura, Kierkegaard elabora una concepción de la subjetividad individual, que cuestiona abiertamente el alcance de la *Sittlichkeit* hegeliana. Si bien debemos reconocer que nociones como fe, ética o subjetividad poseen en Kierkegaard un valor análogo y una muy amplia caracterización, según cuál sea el lugar existencial desde el que ellos se expresen, nos centraremos en el contexto de *Temor y temblor*, para trazar desde allí el ideal subjetivo al cual tiende la filosofía kierkegaardiana.

*Temor y temblor* identifica lo ético con lo que la *Filosofía del Derecho* de Hegel llama *das Sittliche*<sup>6</sup>. En una primera aproximación, podría decirse que, mientras el estadio estético kierkegaardiano se asemeja a esa subjetividad arbitraria y accidental, aborrecida y superada por Hegel, la subjetividad ética a la cual Kierkegaard se refiere aquí busca reconocerse y permanecer en su elemento infinito, universal y libre, «an und für sich». Respecto del individuo abstracto, la universalidad ética constituye su determinación sustancial, y «el derecho de los individuos a su determinación subjetiva para la libertad se cumple en la pertenencia a la realidad ética»<sup>7</sup>. Con la mirada fija en Hegel, Kierkegaard asegura que «lo ético es lo universal» [det Ethiske er som saadant det Almene]<sup>8</sup>, como realidad divina y sagrada<sup>9</sup>, comunicable a todos los hombres mediante el lenguaje<sup>10</sup>. En tanto órgano de lo universal, el lenguaje instauro la ley y justifica al individuo delante de ella. La mediación del discurso garantiza de este modo el orden social, por el poder del Estado en tanto que realidad objetiva de la voluntad ética.

La justificación especulativa de la *Sittlichkeit* hegeliana reside en la racionalidad plena de lo real, subsistente en la Idea absoluta como unidad totalizadora e identidad sintética entre el concepto y lo objetivo, la forma y el contenido, lo interior y lo exterior. Para Hegel, lo esencial debe resolverse en su manifestación, tanto como la manifestación debe actuar completamente la esencia interior. De aquí que el devenir dialéctico de lo absoluto tenga que avanzar en la síntesis reveladora de lo real en su forma lógica, y el individuo tenga que comprender su particularidad en la racionalidad objetiva de lo universal concreto.

Kierkegaard utiliza y avala hasta cierto punto la descripción hegeliana de lo ético, no sólo en *Temor y temblor* sino también en *La alternativa*<sup>11</sup>, donde el Asesor Guillermo aconseja al joven esteta la realización individual de lo humano general —en el sentido de lo legitimado socio-culturalmente—. Esto se debe al hecho de que, también para Kierkegaard, lo universal es un elemento esencial de la individualidad<sup>12</sup>, mediante el cual ella es capaz de superar la abstracción irreal de la subjetividad estética. La individualidad debe asumir como tarea personal la generalidad de lo humano y la historia del mundo, venciendo así la arbitrariedad solipsista de lo estético. No obstante, una vez asumida la exigencia universal, el pensador danés asegura que la horizontalidad inmanente de lo social, la ley o la historia, no satisfacen la plenitud del individuo. En oposición a Hegel,

6 Cf. G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke in zwanzig Bänden*, 20 vol., Frankfurt, Suhrkamp, 1969, vol. 7, § 142-360; cf. también *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Werke in zwanzig Bänden*, 20 vol., Frankfurt, Suhrkamp, 1970, vol. 8, § 513-552.

7 Cf. G. W. F. Hegel: *Grundlinien...*, cit., § 153.

8 S. Kierkegaard: *Frygt og Bæven*, SV<sup>2</sup> III 117.

9 Cf. S. Kierkegaard: *Frygt og Bæven*, SV<sup>2</sup> III 131; G. W. F. Hegel: *Grundlinien...*, cit., § 30.

10 Cf. S. Kierkegaard: *Frygt og Bæven*, SV<sup>2</sup> III 145.

11 Cf. S. Kierkegaard: *Enten-Eller, Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse*, SV<sup>2</sup> II 171 ss.

12 Cf. S. Kierkegaard: *Begrebet Angest*, SV<sup>2</sup> IV 332.

Kierkegaard afirma entonces la verticalidad trascendente de una nueva realidad, que pone la interioridad secreta por encima de la manifestación exterior y lo individual sobre lo general.

En este punto irrumpe la figura de Abraham, como paradigma de una realidad personal más alta que lo universal, porque si bien hay en la subjetividad un deber común que exige ser realizado, su cumplimiento no logra la mayor perfección posible al hombre, es decir, su identidad esencial. Kierkegaard acredita entonces la exigencia hegeliana de restituir la subjetividad abstracta y arbitraria a su realidad sustancial, absoluta y eterna, pero no se conforma con reconocer el Estado o la historia universal como fin último del devenir subjetivo.

De cara a Hegel, se plantean los tres problemas que articulan *Temor y temblor*: 1) ¿Hay una suspensión teleológica de lo ético?<sup>13</sup> 2) ¿Hay un deber absoluto hacia Dios?<sup>14</sup> 3) ¿Es posible, desde el punto de vista ético, justificar el silencio de Abraham frente a Sara, Eliesen e Isaac?<sup>15</sup> Dado que existe una suspensión teleológica de lo ético y un deber absoluto hacia Dios, Abraham está justificado, y lo está en calidad de individuo. No se trata aquí de aprobar el filicidio ni de hacer la excepción a una regla general. Se trata más bien de comprender el espíritu de la letra en su validez absoluta, a saber, el hecho de que «el individuo está por encima de lo general»<sup>16</sup>, en virtud de su fe.

El eje de la cuestión gira entonces en torno a la noción de fe, sobre la cual asegura Kierkegaard: «la fe es la pasión más alta»<sup>17</sup>. Ella es «la interioridad llevada a su más alto grado de intensidad»<sup>18</sup>. «Cuando se agota completamente la reflexión, entonces comienza la ‘fe’»<sup>19</sup>, para fundar al hombre más allá de sí mismo «sobre el poder que lo ha afirmado»<sup>20</sup>. Si la reflexión subjetiva se detuviera en lo universal y lograra descansar allí como en su sustancia eterna, el valor de la existencia se sometería de manera absoluta al juicio del Estado o de la historia universal. No obstante, y por encima del juicio fáctico que ellos emitan, su veredicto nunca podrá alcanzar ese acto puramente libre, donde el yo se comprende a sí mismo. Por una parte, la fe es para Kierkegaard una categoría de la reflexión, vale decir, su conclusión; o bien una categoría de la inmediatez, posterior a la reflexión<sup>21</sup>. Por otro lado, ella es el «enlace»<sup>22</sup> que reconcilia la oposición entre lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad, la contingencia y la necesidad, la multiplicidad y la identidad, el movimiento y el reposo.

En la fe, Abraham devino singular y reconcilió en su espíritu lo que el entendimiento abstracto separa. Él afirmó la eternidad de esta vida, la posibilidad infinita de lo finito y la absolutidad de lo relativo. Abraham «creyó para esta vida»<sup>23</sup>, y por eso recuperó a Isaac. Cuando todo cálculo, toda probabilidad y estimación racionales le anticipaban una pérdida inexorable, él arriesgó el valor eterno de la existencia. Su fe sostuvo un sentido que la inmanencia finita es incapaz de mostrar, a menos que el espíritu singular la haya elevado a la trascendencia. Se trata aquí de un bien que ni la historia ni la sociedad ni la ley pueden cumplir, si el individuo no lo cumple en su relación absoluta con el Otro.

13 S. Kierkegaard: *Frygt og Bæven*, SV<sup>2</sup> III 117 ss.

14 S. Kierkegaard: *Frygt og Bæven*, SV<sup>2</sup> III 131 ss.

15 S. Kierkegaard: *Frygt og Bæven*, SV<sup>2</sup> III 145 ss.

16 S. Kierkegaard: *Frygt og Bæven*, SV<sup>2</sup> III 119.

17 S. Kierkegaard: *Frygt og Bæven*, SV<sup>2</sup> III 186.

18 S. Kierkegaard: *Afsluttende videnskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, SV<sup>2</sup> VII 602.

19 S. Kierkegaard: *Pap.*, V A 28.

20 S. Kierkegaard: *Sygdommen til Døden*, SV<sup>2</sup> XI 272.

21 S. Kierkegaard: *Pap.*, VIII<sup>1</sup> A 649.

22 Cf. S. Kierkegaard: *Pap.*, V A 68.

23 S. Kierkegaard: *Frygt og Bæven*, SV<sup>2</sup> III 83.

Dios es para Kierkegaard este Otro, separado del hombre por una diferencia cualitativa infinita. Sin embargo, Dios es también «el único, el Uno y el Todo»<sup>24</sup>, fuera del cual nada existe. La divina presencia del Otro en el corazón de la subjetividad obliga a la reflexión interior a quebrar su inmanencia y a dar un salto trascendente, actuado en el temor y temblor de lo Absoluto. Temor y temblor es en este sentido una categoría esencial de la libertad, sin la cual es imposible la decisión<sup>25</sup>. La libertad teme y tiembla porque ha abandonado toda certeza intelectual y toda garantía finita; el amparo del mundo ya no cuenta, y es ahora ella misma quien debe revelar su propio poder en relación con Poder que la sostiene.

La apelación kierkegaardiana al Otro trascendente como fundamento de la existencia individual busca refutar el principio hegeliano de la mediación, en tanto devenir reconstituyente de la identidad sustancial. Abraham dejó atrás el recurso a lo general como instancia intermedia que justifique su acción singular. El está sólo delante de Dios, bajo la responsabilidad de un deber absoluto que rompe la continuidad inmanente de lo mismo. Más aun —y Kierkegaard invierte aquí los tantos— es su propia acción la que debe mediar y justificar el orden general. Él mismo, en calidad de individuo, sustenta la ley, no por escapar a ella, sino por someterse a una justicia más alta y severa que la humana.

Desde el momento en que el lenguaje expresa una realidad universal a la cual se subordina lo individual abstracto, Abraham no puede hablar. Su razón ha superado las posibilidades discursivas para penetrar en la esfera de ese silencio personal, inexplicable e incommunicable. En la interpretación de Darío González, «lo que *Temor y Temblor* muestra de una manera definitiva es justamente la posibilidad de una no-coincidencia entre la palabra legislativa y la palabra judicial»<sup>26</sup>. Mientras la ley sentencia la acción exterior y mantiene de este modo el orden social, sólo la voz de la conciencia comprende y juzga el corazón humano. En el primer sentido, hay una legislación positiva; en el segundo, hay un juicio secreto y silencioso que —como lo afirma González— da «el tono fundamental a la palabra»<sup>27</sup>.

Las legislaciones éticas varían al hilo del devenir histórico y contingente. Sin embargo ese «tono fundamental» que da sentido a lo ético y funda una responsabilidad absoluta se mantiene siempre inamovible. Ese tono inexpresable garantiza, en la variabilidad de la historia, la distinción entre el bien y el mal, porque no son ellos objetividades abstractas sino creaciones de la libre voluntad. Al poner el fundamento del bien y el mal en la subjetividad pura, Kierkegaard no sólo justifica el orden ético sino que, antes bien, lo hace posible, liberándolo de dos errores opuestos: un subjetivismo arbitrario y un totalitarismo disolvente de lo individual.

El silencio de Abraham —ese tono fundamental del discurso— no expresa el hermetismo de un individuo apartado del mundo y de los hombres. El expresa «la superioridad de la subjetividad»<sup>28</sup>, a la cual se subordina lo real en el interior de una relación absoluta. Porque el universo entero guarda el secreto que el singular desata, Abraham recuperó a Isaac y selló en la fe una alianza eterna con él. Del mismo modo, cada individuo sostiene lo finito sobre una sustancialidad trascendente, que no pospone el misterio de la reconciliación para un más allá abstracto, sino que lo adelanta a cada instante de la existencia.

24 S. Kierkegaard: *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, SV<sup>2</sup> VIII 135.

25 Cf. S. Kierkegaard: *Pap.* X<sup>2</sup> A 428.

26 D. González: *La voix transfigurée*, Jacques Caron (ed.), *Kierkegaard aujourd'hui. Recherches kierkegaardiennes au Danemark et en France*, Odense, Odense University Press, 1998, p. 131.

27 D. González: *La voix...*, cit., p. 134.

28 S. Kierkegaard: *Frygt og Bæven*, SV<sup>2</sup> III 175.

### 3. La estructura *sacrificial* de la subjetividad

En *Dar la muerte*<sup>29</sup>, J. Derrida relee *Temor y temblor* a la luz de las categorías del sacrificio y la responsabilidad absoluta del individuo. Enfrentándose con la interpretación de E. Lévinas —quien ataca el egoísmo ontológico del individuo kierkegaardiano, manifestado en el aislamiento y la irresponsabilidad de Abraham<sup>30</sup>—, Derrida reconoce que lo ético en *Temor y temblor* se refiere a la deontología de una comunidad concreta, a la legislación política de una sociedad, susceptible de ser superada por la obligación religiosa, que precisamente Lévinas llama ética. Al igual que Kierkegaard, Derrida suscribe a un deber incondicional, superador de lo ético y constitutivo de la subjetividad personal.

La lectura deconstruccionista del pensador francés descubre en la historia de Abraham una estructura esencial de la existencia humana, repetida cada día en el secreto de la intimidad responsable. Ese silencio interior que convirtió a Abraham en individuo significa, para Derrida, el *mysterium tremendum* de la mirada divina clavada en la subjetividad<sup>31</sup>. Porque el Absoluto mora en la interioridad humana, ella puede mantener una relación secreta consigo misma, fundada y fundida en Dios.

El Dios al que Derrida se refiere es, por una parte, «en mí, él es el ‘yo’ absoluto, él es esta estructura de la interioridad invisible que se llama, en sentido kierkegaardiano, la subjetividad»<sup>32</sup>. Por la otra parte, Dios es también «el nombre del otro absoluto como otro y como único»<sup>33</sup>, de manera que su intimidad tan próxima se oculta en el *mysterium* trascendente. Como único, Él habita la subjetividad y se identifica con ella. Como otro, se manifiesta silenciosamente, a fin de hacer espacio a la subjetividad y darle, desde el silencio, el tono fundamental de la palabra. Entre Dios y la interioridad parecería haber entonces una suerte de unidad sin mezcla ni confusión, propia de esa identidad diferenciada, en cuyo seno el hecho de que «yo me llamo Dios es una frase difícil de distinguir de ‘Dios me llama’»<sup>34</sup>.

Pero la alteridad absoluta no es exclusiva de Dios, sino que se prolonga a toda individualidad, tan trascendente, oculta y secreta como Él. «*Tout autre est tout autre*»<sup>35</sup> reza la fórmula escogida por Derrida para expresar la absoluta singularidad de cada individuo. Dicho de otro modo, «todo otro es Dios» o «Dios es todo otro»<sup>36</sup>, en la medida en que Él habita la subjetividad. Porque toda persona esconde un misterio inaccesible e irreductible, son posibles la libertad y la responsabilidad. Como en el caso del pensamiento kierkegaardiano, este carácter irreductible no es identificable con la abstracción arbitraria de la subjetividad estética, cuyo egoísmo la cierra herméticamente frente al otro. No, se trata aquí de una incomunicabilidad metafísicamente constitutiva de la realidad personal, a partir de la cual cabe pensar el deber absoluto del amor.

29 Cf. J. Derrida: *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999. Traducción castellana: *Dar la muerte*, trad. C. de Peretti - P. Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000.

30 Según E. Lévinas, la agresividad y la violencia surgidas del pensamiento de Kierkegaard habrían conducido, a través de F. Nietzsche, a la inmoralidad contemporánea (cf. E. Lévinas: *Noms Propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, pp. 99-115). La ética kierkegaardiana identificaría dinámicamente al sujeto consigo mismo al margen de los otros, culminando así en una subjetividad exhibicionista y orgullosa, propia de ese filosofar «con el martillo» que rompe el orden de lo real (cf. E. Lévinas: *Proper...*, cit., pp. 75-79).

31 J. Derrida: *Donner...*, cit., p. 125.

32 J. Derrida: *Donner...*, cit., p. 147.

33 J. Derrida: *Donner...*, cit., p. 97.

34 J. Derrida: *Donner...*, cit., p. 147.

35 J. Derrida: *Donner...*, cit., p. 110.

36 J. Derrida: *Donner...*, cit., p. 121.

La presencia absoluta de un Dios que mantiene la asimetría de su alteridad transforma la subjetividad en el lugar de un *mysterium tremendum*, vivido en el temor y temblor de lo absoluto. Paradójicamente, lo temido es su amor, es la incommensurabilidad del don que nos pone entre sus manos. Ahora bien, esta diferencia incommensurable entre su amor infinito y nuestra finitud se traduce en una suerte de pecado original, que hace al hombre siempre responsable y culpable a la vez. Derrida retoma aquí el paradigma abrahámico: «día y noche, a cada instante, sobre todos los Montes Moriah del mundo, yo estoy haciendo esto, levantando el cuchillo sobre lo que yo amo y debo amar, sobre el otro, tal o cual otro a quien yo debo absoluta fidelidad, incommensurablemente»<sup>37</sup>. Frente a la alteridad convocante del otro, la finitud es siempre culpable.

El sacrificio, en tanto que estructura esencial de subjetividad, paga el precio de la existencia finita. La culpa está de antemano decidida, y sin embargo no hay otro responsable. Somos reos por herencia divina, pero también, por lo mismo, somos salvos. Esta estructura sacrificial del individuo derrideano se parece al pensamiento edificante de Kierkegaard, afirmando que «delante de Dios somos siempre culpables»<sup>38</sup>, de manera tal que hagas lo que hagas, «en todos los casos te arrepentirás de ello»<sup>39</sup>. En el fondo, tanto Kierkegaard como Derrida están repitiendo con esto esa vieja idea dialéctica sobre la negatividad de lo finito. Si, efectivamente, toda determinación es negación, entonces «dar la muerte» resulta la consecuencia inevitable de los mejores actos, que sólo un Dios puede salvar.

Frente al otro, hay un deber y una responsabilidad absolutos, constitutivos de la singularidad y precedentes a toda ley social y positiva. Desde este punto de vista, la permanencia unilateral en el amparo de la legitimación ética es una cómoda irresponsabilidad, que disuelve lo individual y evade el esfuerzo de su ab-solución liberadora. Precisamente así lo entendió Abraham, para quien lo ético significó una tentación, desafiada al poder de lo imposible, de lo incalculable, de lo impensable para el entendimiento abstracto.

A propósito de este reto a la superación de la inteligencia, Derrida plantea la «aporía de la responsabilidad»<sup>40</sup>, según la cual el entendimiento abstracto, con todas sus razones objetivas, no añade ni un codo a la responsabilidad personal. Mientras que para la conciencia inmediata y ética, el ejercicio del libre albedrío y la acción responsable dependen de la claridad y distinción del conocimiento representativo; para la conciencia refleja y singular, el acto libre que es el yo depende de la incertidumbre temblorosa, bajo la cual se supera la discriminación abstracta del intelecto y se arriesga el salto trascendente de la fe.

Dicho de otro modo, la libertad emerge de un trasfondo de indeterminación e indecidibilidad<sup>41</sup>, que es el requisito fundamental de la decisión auténtica. La indecidibilidad aquí mencionada no equivale a la indecisión entre alternativas contrarias o consecuencias dispares. Ella no significa tampoco la mera ausencia de una planificación racional o una casuística procedimental, como no es comparable con el decisionismo carente de toda deliberación. La indecidibilidad ha superado —en el estricto sentido de anular y conservar— el espacio de la intelectualidad abstracta, para ubicarse en esa zona silenciosa e indiscriminada, a partir de la cual el bien y el mal son separados. Ella marca la interrupción de la deliberación-cognitiva, jurídica o ética o política que la precede y expresa —al

37 J. Derrida: *Donner...*, cit., p. 98.

38 Cf. S. Kierkegaard: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, SV<sup>2</sup> VII 254; cf. también *Enten-eller*, SV<sup>2</sup> II 366 ss; *Pap.* IV A 73.

39 S. Kierkegaard: *Pap.* III A 117.

40 J. Derrida: *Donner...*, cit., p. 43.

41 J. Derrida: *Donner...*, cit., pp. 53-54.

decir de Kierkegaard y Derrida— el instante de locura previo a la decisión<sup>42</sup>. A lo cual podría añadirse que esta locura hace posible la cordura del mundo.

Por superar las discriminaciones finitas, la acción libre pertenece a la temporalidad atemporal del instante<sup>43</sup>: ese átomo de eternidad<sup>44</sup> capaz de concentrar la totalidad del tiempo. En el instante que une lo temporal y lo eterno, la presencia excede la presentación y el sentido desborda lo representable. La indecidibilidad derrideana indica así una exhuberancia de realidad, que vence las fronteras conceptuales del entendimiento. Porque la libertad es este instante de locura y plenitud, el filicidio se hace vida.

La misma locura por la que Abraham se arriesgó contra todo cálculo y probabilidades humanas se repite en cada decisión y en cada acto de fe. La existencia propiamente personal sólo puede respirar en ese espacio, donde vivir es sacrificio y donación amorosos. Se trata de un espacio que no cuestiona ni demanda, sino que afirma lo real sin llevar la cuenta y sin por qué, abandonando la preocupación egoísta al cuidado providencial. En este sentido propone Derrida una deconstrucción de la subjetividad religiosa, que supere la especulación legalista sobre méritos o deméritos, premios o castigos, en favor del amor desinteresado<sup>45</sup>.

Frente a una economía del intercambio, que hace de la religión un sistema de créditos y del sacrificio un bien redituable, Abraham enseña la economía de la fe, en el terror de lo incierto y la gratuidad pura del sí. Mientras impere la legalidad ética, las relaciones humanas y divinas subsistirán en una negociación contractual entre acreedores y deudores. Pero cuando impera la fe, el cálculo está eliminado de antemano y el instante salva a Isaac, aunque tantas veces Abraham lo haya matado.

## 5. ¿Debilidad o fortaleza del sujeto post-moderno?

Si el cartesiano *cogito ergo sum* inauguró la filosofía moderna como una filosofía del sujeto racional y autoconsciente, nuestra post-moderna filosofía parece inaugurarse con la nietzscheana objeción a las «‘certezas inmediatas’, por ejemplo ‘yo pienso’ o, y ésta fue la superstición de Schopenhauer, ‘yo quiero’»<sup>46</sup>. Aquello que comenzara con la necesidad reflexiva de interiorizar el centro de gravedad especulativo y que gradualmente se desplazara desde la subjetividad divina hacia la subjetividad humana —casi como aprobando ese principio que afirma en la inmanencia el avance del pensamiento—, hoy parece abdicar del yo y declarar su nulidad.

El sujeto autoconsciente y uno —baluarte de la tradición moderna— ha denunciado sus máscaras y perdido su rostro. La post-moderna crítica deconstruccionista busca ahora una nueva experiencia de sí mismo y del mundo, «más allá del sujeto»<sup>47</sup> y frente a la «equivalencia infinita de un devenir ilimitado»<sup>48</sup>, sin presencia ni presente. Esta infinita igualdad de lo real postula en la actualidad la paradoja de todos los sentidos y de todas las causas a la vez, conjugados en el instante de un *aión* vacío y sin espesor. Su propuesta dice ser el desenlace de una historia que ha concebido al «hombre como ente pensante representador»<sup>49</sup>, y le revela ahora su radical impotencia para fijar

42 Cf. J. Derrida: *Donner...*, cit., p. 94

43 J. Derrida: *Donner...*, cit., p. 94.

44 Cf. S. Kierkegaard: *Begrebet Angest*, SV<sup>2</sup> IV 395.

45 J. Derrida: *Donner...*, cit., pp. 130 ss.

46 F. Nietzsche: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1983, § 16.

47 Cf. G. Vattimo: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. J. C. Gentile Vitale, Buenos Aires, Paidós, 1992.

48 G. Deleuze: *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Buenos Aires, Paidós, 1989, p. 26.

49 M. Heidegger: *Sendas perdidas*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1969, p. 96.



cualquier identidad o nombre propio. La historia ha subvertido la representación en simulacros y la presencia viva en la ausencia de lo diferente.

La actual crisis del sujeto, propuesta en los términos de un debilitamiento ontológico o metafísico, resulta coherente con cierta interpretación de la herencia especulativa —especialmente moderna—, que ve en el poder subjetivo «aquel modo de ser del hombre que ocupa el dominio de la potencia humana como ámbito de medida y ejecución para la dominación de la totalidad de lo existente»<sup>50</sup>. El ser del sujeto —tal como se lo entiende aquí— se define en función de un objeto manipulable, constituido a la medida de su representación y de su certeza, igualmente representada. Con tal interpretación, no sólo se comprende la crisis actual, sino además el hecho de que el «ser-sujeto de lo humano no fue nunca la única posibilidad del incipiente ser del hombre histórico, ni lo será jamás»<sup>51</sup>. Más aun, quizás nunca haya sido ésta su auténtica realidad.

Sin lugar a dudas, la cuestión de la subjetividad acucia nuestro tiempo, y cualquier juicio en torno a ella agudiza su problemática. A fin de prolongar esta discusión siempre abierta, quisiéramos proponer algunos interrogantes e intentar una respuesta. En primer lugar, cabría preguntarse si ciertamente la historia del pensamiento moderno nos ha legado una concepción del sujeto como ente inmediato, representador y dominador o si, más bien, no fue precisamente él quien primero refutó esta concepción, de manera tal que la filosofía contemporánea podría ser concebida, al menos en parte, como continuadora de una vieja herencia.

En efecto, precisamente con el idealismo alemán, el sujeto abandonó el ámbito de lo inmediato para ocupar el lugar de la reflexión o, en todo caso, el de una segunda inmediatez, superadora de las determinaciones inmediatas del ser (fácticas o empíricas). También a partir de entonces, la especulación filosófica venció las representaciones del entendimiento abstracto y logró ubicarse en esa zona puramente racional, donde el sentido desborda las oposiciones finitas en virtud de una totalidad indiscriminada e inagotable, a partir de la cual es posible pensar el principio dialéctico que invierte los sentidos. Además, fue justamente el idealismo quien rompió con la inmovilidad abstracta de lo absoluto, para abrir su eternidad al decurso temporal. Con la filosofía moderna, la negatividad de lo otro se transformó el principio motor de todo dinamismo, subsistente en una diferencia inexpugnable. Por esta diferencia, inherente a toda identidad, sólo puede haber sujeto en la intersubjetividad del nosotros. Finalmente, podría decirse que ya Hegel había pensado lo real en y desde la experiencia, convirtiendo la especulación en la expresión inagotable de un dinamismo libre siempre activo, nuevo y creador.

Seguramente, la insistencia de Kierkegaard o Derrida en la subjetividad singular existente es una novedad respecto de las construcciones modernas, centradas en la universalidad del sujeto. No obstante, incluso este avance en la inmanencia del interés filosófico parecería corroborar una tesis de la modernidad. Si, efectivamente, se encuentran en Kierkegaard o en Derrida resabios de esta herencia metafísica, cabe preguntarse si asistimos a un debilitamiento ontológico del sujeto o, más bien, a su fortalecimiento. A continuación intentaremos acentuar algunos de estos elementos, que nos parecen determinantes para la reconstrucción de una subjetividad fuerte.

La subjetividad individual, representada por Abraham, no habita en la inmediatez del ser fáctico —representador o representado, dominador o dominado— ni en la legalidad general de la ética —determinada y determinante—, sino en la segunda inmediatez de la fe, que ha agotado la reflexión interior, para alcanzar esa zona secreta, donde el entendimiento finito se desvanece y el lenguaje se

50 M. Heidegger: *Sendas perdidas...*, cit., p. 82.

51 M. Heidegger: *Sendas perdidas...*, cit., pp. 97-98.

desarticula. Esta zona silenciosa es la materia constitutiva de lo que Derrida denomina deconstrucción, en tanto respuesta a la llamada del Otro.

La deconstrucción no es falta de sentido, sino plenitud del mismo. Ella es ausencia para el entendimiento abstracto, pero es plena presencia para la libertad personal. Lo que la inteligencia abstrae y opone, la deconstrucción lo invierte, a fin de mostrar el trasfondo inagotable de lo real. Lo que el entendimiento fija y circunscribe, la deconstrucción lo perturba, para mostrar ese devenir inagotable que alterna los sentidos. Si por una parte ella lo vuelve todo ambiguo e incierto, por la otra parte su indefinición abunda en una exuberancia de realidad, que elimina la abstracción unilateral del intelecto. El exceso de inteligibilidad sobre el cual se asienta la deconstrucción hace que Derrida llame «la experiencia de lo imposible»<sup>52</sup>, es decir, la experiencia de lo siempre posible, en su apertura infinita hacia un futuro improgramable e incalculable, ofrecido a la decisión.

A esto mismo se refería la fe de Abraham, cuando abría ese espacio donde el individuo *ex-siste*, por encima del lenguaje y del entendimiento, del flujo temporal y las fijeza abstractas. Esa extraña dialéctica de la inversión, que hace de la muerte una ganancia y del sacrificio un don amoroso, no es viable sino en virtud de esta plenitud indeterminada descubierta a la fe. La indecidibilidad de la fe, que por un lado significa la ausencia del conocimiento crítico y representativo, por el otro lado indica una potenciación de lo real, en cuyo seno se determina el bien (como plenitud amorosa) y el mal (como defecto del amor). Sin este exceso de realidad íntima, no habría parámetros para medir la gran impotencia del mal o la gran fuerza del amor. Sin esta determinación singular, toda ley quedaría derogada.

Como lo recuerda John Caputo, la indecidibilidad de Derrida no es equiparable con la indecisión de la subjetividad estética kierkegaardiana, cuya indeferencia ante el bien y el mal significa la ausencia de reflexión íntima<sup>53</sup>; ni es tampoco una forma de irracionalismo. Por el contrario —asegura Caputo— la indecidibilidad equivale a la asunción del riesgo absoluto por parte de una subjetividad religiosa que se afirma delante del otro<sup>54</sup>. Ella supera el intelecto abstracto hacia esa fuente de la luz, donde la razón se hace libre y la libertad se ilumina bajo un misterio tremendo.

Desde aquel tiempo en que la libertad reconoció su autonomía y se afirmó como fin de sí misma, la fundamentación del bien y del mal abandonó el dominio de la objetividad exterior para remitirse a la libertad misma. En este sentido asegura Kierkegaard: «no se trata de elegir entre querer el bien o el mal sino de elegir el querer, por lo cual el bien y el mal ya están afirmados»<sup>55</sup>. Bien y mal son la obra de una subjetividad creadora que los distingue fáctica y legalmente, luego de haberlos distinguido en su propia intimidad responsable, a partir de esa riqueza indeterminada que la habita. La decisión de la fe, que emerge de lo incalculable, se hace así capaz de una distinción ilimitada.

En esta idea coinciden Kierkegaard y Derrida, para quienes, en una conciencia ética meramente finita e inmediata, no puede haber nada bueno. Por parte de Kierkegaard, «si se hace del bien y del mal el objeto de la libertad, se entrega a lo finito tanto la libertad como los conceptos de bien y de mal. La libertad es infinita y no proviene de nada»<sup>56</sup>. Por parte de Derrida, si se subordina la responsabilidad a la objetividad, «se anula la responsabilidad»<sup>57</sup>. En ambos casos, la autonomía de la libertad se apodera de su propia infinitud creadora, por la llamada apremiante de un otro trascendente.

52 J. Derrida: «Force of Law: The Mystical Foundation of Authority», *Cardoza Law Review*, n° 11, 1990, p. 947.

53 J. Caputo: *Instants, Secrets, and Singularities. Dealing Death in Kierkegaard and Derrida*, en Matustik, M., Westphal, M. (eds): *Kierkegaard and Post/Modernity*, Bloomington - Indianapolis, Indiana University Press, 1995, pp. 236-237.

54 J. Caputo: *Instants, Secrets...*, cit., pp. 236-237.

55 S. Kierkegaard: *Enten-Eller*, SV<sup>2</sup> II 184.

56 S. Kierkegaard: *Begrebet Angest*, SV<sup>2</sup> IV 420.

57 J. Derrida: *Donner...*, cit., p. 43.

El salto de la libertad supera el tiempo, el conocimiento y las determinaciones fácticas de la personalidad, porque ella abre un nuevo espacio —metaempírico— de reconocimiento y de acción. Allí reina el amor y la entrega generosa. Allí habita la justicia, porque «la justicia es incalculable, nos exige calcular con lo incalculable»<sup>58</sup>. La justicia rompe el círculo de lo mismo para enfrentarnos con el otro; quiebra la universalidad de la ley para ponernos ante cada rostro humano, en el cumplimiento perfecto del amor. Si la subjetividad singular se ha afirmado en un deber absoluto, a ella le es proclamado: ¡ama y haz lo que quieras!.

## 6. Conclusión: la inconmensurabilidad del individuo singular existente

M. Taylor<sup>59</sup>, J. Caputo<sup>60</sup> y M. Dooley<sup>61</sup> han sostenido que el pensamiento post-moderno —especialmente en la línea trazada por Derrida— no tiene tanto que ver con un nihilismo neo-nietzscheano como con el impulso religioso heredado de Kierkegaard. Con esta interpretación, parece insinuarse cierta lectura de la post-modernidad en los términos de una filosofía del individuo singular existente, que tiene en sus manos lo real. Tanto para Kierkegaard como Derrida, la realidad del individuo es inconmensurablemente infinita y su divina responsabilidad no le teme a la ley sino al rostro de un otro, cuya singularidad rompe los parámetros establecidos. Precisamente porque el individuo constituye una infinitud inconmensurable y secreta, hay diferencia y alteridad.

Si, por una parte, Kierkegaard se inscribió en la historia de la filosofía como el pensador del individuo, también Derrida, por la otra parte, ha insistido en la orientación de su pensamiento hacia una reconstrucción de la subjetividad individual. Así lo expresa el autor francés: «yo nunca he dicho que el sujeto debe ser omitido. Sólo que debe ser deconstruido. Deconstruir el sujeto no significa negar su existencia. Hay sujetos, operaciones o efectos de la subjetividad. Este es un hecho incontrovertible [...] Mi trabajo no es entonces destruir al sujeto; es simplemente tratar de resituarlo»<sup>62</sup>. Lejos de situarse en el plano de la inmediatez, respecto del cual la claridad y distinción representativas constituyen el eje de la elección y la responsabilidad ética, el sujeto habita el dominio de la reflexión interior, cuya consumación invierte la incertidumbre temblorosa de la libertad en la certeza absoluta del don amoroso.

La reconstrucción del sujeto ocupa el espacio íntimo donde la conciencia asume su identidad en la diferencia del otro y de los otros. La alteridad constitutiva del yo instaura de este modo el deseo metafísico de lo trascendente, encarnado en el rostro de todo ser humano y expresado en la entrega generosa. La responsabilidad, como respuesta incondicional a una llamada, no emerge entonces ni de una ley política ni de una estructura social, sino de la constitución íntimamente personal, donde cada uno es sí mismo y el otro, donde «el yo es el *nosotros* y el *nosotros* el yo»<sup>63</sup>. Así es como Abraham tuvo su sacrificio y su salvación en Isaac.

El individuo que Kierkegaard y Derrida proponen es más alto que lo general y más grande que el universo de los hechos. Su silencio «habla en lenguas»<sup>64</sup> lo que ningún lenguaje logra expresar, aun

58 J. Derrida: «Force of...», cit., p. 947.

59 Cf. M. Taylor: *Deconstructing...*, cit.; *Altarity...*, cit.

60 J. Caputo: *Demythologizing...*, cit.

61 M. Dooley: *The Politics...*, cit.

62 J. Derrida: *Deconstruction and the Other*, en Richard Kearney (ed.), *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage*, Manchester, Manchester University Press, 1984, p. 125.

63 G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden*, 20 vol., Frankfurt, Suhrkamp, 1969, vol. 3, p. 145.

64 S. Kierkegaard: Frygt og Bæven, SV<sup>2</sup> III 178.

expresándolo en cada palabra. Él contiene el devenir irrefrenable de la existencia en un instante de eternidad, y asume la multiplicidad de los fenómenos en la repetición infinita de lo dado. Porque «la subjetividad es inconmensurable con la realidad»<sup>65</sup>, el *temor y temblor* de la existencia no teme la pérdida de lo finito ni el cumplimiento de la ley. No, Abraham solo teme su propia grandeza.

Si hubo un tiempo en que la filosofía pretendió instaurar el reino de Dios en la historia universal, hoy parece ser el tiempo de ese instante, en que cada individuo singular existente abre el espacio de lo divino.

## 7. Bibliografía

- CAPUTO, J., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1987.
- *Demythologizing Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- *More radical Hermeneutics on Not Knowing Who We Are*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.
- DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Buenos Aires, Paidós, 1989.
- DERRIDA, J., *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999. Traducción castellana: *Dar la muerte*, trad. C. de Peretti - P. Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000.
- «Force of Law: The Mystical Foundation of Authority», *Cardoza Law Review*, n° 11, 1990.
- Deconstruction and Pragmatism*, en Chantal Mouffe (ed.), *Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty*, London, Routledge, 1996.
- Deconstruction and the Other*, en Richard Kearney (ed.), *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage*, Manchester, Manchester University Press, 1984.
- DOOLEY, M., «Kierkegaard on the margins of Philosophy», *Philosophy & Social Criticism*, n° 21, 1995.
- «Murder on Moriah. A paradoxical representation», *Philosophy Today*, n° 39, 1995, pp. 67-82.
- The Politics of Exodus: Søren Kierkegaard's Ethics of Responsibility*, New York, Fordham University Press, 2001.
- GONZALEZ, D., *La voix transfigurée*, Jacques Caron (ed.), *Kierkegaard aujourd'hui. Recherches kierkegaardienes au Danemark et en France*, Odense, Odense University Press, 1998.
- HEGEL, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, 20 vol., Frankfurt, Suhrkamp, 1969.
- HEIDEGGER, M., *Sendas perdidas*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1969.
- KIERKEGAARD, S., *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., København, Gyldendal, 1920-1936.
- *Søren Kierkegaard's Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E. Torsting, 2ª ed., 20 vol., København, Gyldendal, 1909-1948.
- LEVINAS, E., *Noms Propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.
- NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1983.
- TAYLOR, M., *Deconstructing Theology*, New York, Crossroads, 1982; *Altarity*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- VATTIMO, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. J. C. Gentile Vitale, Buenos Aires, Paidós, 1992.

65 S. Kierkegaard: Frygt og Bæven, SV<sup>2</sup> III 176.