



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECISIÓN Y SUBJETIVIDAD: INSTANTÁNEA DEL SALTO EN LA DECONSTRUCCIÓN DE JACQUES DERRIDA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
BÁRBARA CRISTINA MORENO ROMERO

ASESORA:
DRA. ROSAURA MARTÍNEZ RUIZ



CIUDAD DE MÉXICO, 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Como un gesto de mi profundo
agradecimiento para mis padres, mis
asesores y maestros, mis amigos, la
lluvia y la música.*

Índice

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCIÓN..... | 3 |
| Capítulo 1. Indecidibilidad y deconstrucción. La indecidibilidad como uno de los <i>sin coartada</i> de la deconstrucción..... | 13 |
| 1.1. El gesto doble de la deconstrucción..... | 17 |
| 1.2. Todo es texto. Huella y <i>différance</i> | 20 |
| 1.3 Los indecibles de Gödel. | 27 |
| 1.4. Los indecibles de Derrida..... | 32 |
| Capítulo 2. La decisión diferencial. Lectura de la decisión pensada desde la <i>différance</i> | 36 |
| 2.1. Decido no elegir. Resistencia a la elección. | 42 |
| 2.2. <i>El instante de la decisión es la locura</i> . Fe y decisión..... | 47 |
| 2.3. La decisión diferencial..... | 64 |
| Capítulo 3. Decisión de «marrano». La subjetividad como instantánea de la decisión. | 69 |
| 3.1. Decisión y responsabilidad..... | 77 |
| 3.2. Decisión y libertad..... | 96 |
| 3.3. «Marrano» o subjetividad provisional..... | 108 |
| Conclusiones..... | 122 |
| Bibliografía..... | 129 |



Jano bifrote

«Soy Jano bifronte,
con un rostro río y con el otro lloro.»
Søren Kierkegaard

INTRODUCCIÓN

“Dios hace ahora a sus criaturas el favor de ponerlas en una desgracia tal que les sea necesario encontrar y asumir la virtud más grande, la de decidir entre todo o nada.”

Albert Camus, *La peste*

Un hombre sucio y desaliñado está sentado en un vagón del metro, la gente evita sentarse donde él está. El tren avanza, un líquido comienza a correr debajo de su asiento, se ha orinado. El hombre mira hacia todos lados, hacia la ventana, al frente, a los costados; miraba igual antes, durante y después de orinarse, no lo ocupa el pudor de la actuación de sus funciones orgánicas. Un par de estaciones más tarde, el hombre se percata de que *ha llegado a su destino*, toma su camisa sucia y sale del vagón a mitad del andén, se dirige hacia las escaleras de la derecha, se detiene, corrige, da la vuelta y prefiere dirigirse a las escaleras de la izquierda. Las escaleras de esa estación son equidistantes, la salida de ambas tiene la misma dirección con una diferencia de apenas unos pasos entre ellas, ¿qué ha decidido a este hombre a cambiar la dirección?

La intuición o el juego que ha perseguido este trabajo es la insistencia de anteponer una negación a la cotidiana expresión de apatía: *da igual* (precisamente, quizá, porque la expresión persiste). No es verdad, no ocurre que da igual la izquierda que la derecha, irse o quedarse, rendirse o permanecer, actuar o no actuar, decidir o no decidir. A un hombre que *parece* darle lo mismo orinarse en público que en privado, le ha resultado importante ahorrarse un par de pasos cambiando de dirección. Equiparar este ejemplo de decisión a la paradigmática decisión abrahámica podrá resultar un exceso –cuando no una herejía o una blasfemia– si nos concentramos en su hipotético objetivo, pero ambas decisiones se abrazan a la conformación de una subjetividad cuyos abismos siempre nos dejarán desconcertados.

En este trabajo se revisará el concepto de «decisión» en su relación con el concepto de «subjetividad» a partir de la lectura de los textos del filósofo francés, Jacques Derrida.

La decisión se ha definido como “el momento *anterior* a la ejecución de un acto *voluntario* que resulta de la *deliberación*”¹. Esta definición supone un agente racional capaz de examinar diferentes posibilidades de acción para después ordenarlas de acuerdo con un objetivo determinado, lo que da como resultado una elección racional. Este trabajo pretende, en primer lugar, poner en cuestión los supuestos de esta definición: que la decisión pueda distinguirse del acto, que se corresponda únicamente con una voluntad autónoma y, finalmente, que la decisión sea el resultado causal de la operación mental que supone la deliberación.

Son muchas las teorías que han tratado el problema de la decisión desde distintos enfoques –como el lógico, el matemático y el filosófico–; sin embargo, en todas ellas sigue siendo preeminente, aunque en diferente grado, la idea de cálculo racional. En todos estos tratamientos, la decisión depende de una noción particular de sujeto, la de sujeto racional, que es, en última instancia, quien actualiza la decisión. El sujeto, como agente racional, supone la capacidad de contemplar, valorar e identificar lo más conveniente para poder definir su decisión², lo que significa por lo menos tres cosas: 1. Que se tiene conciencia plena de todos los elementos que se juegan al momento de tomar una decisión (afecciones, prejuicios, deseos, convicciones, limitaciones, introyecciones, etc.). 2. Que dichos elementos se dejan analizar enteramente o que se entregan a plenitud para ser analizados. 3. Que la razón *sabe* lo que debe hacer, es decir, que puede identificar clara y distintamente lo más conveniente.

Estas suposiciones hacen parte de un pensamiento tributario de la «metafísica de la presencia» cuyas fracturas –o saltos injustificados, aunque estratégicos– son evidenciadas por la deconstrucción derridiana. En la deconstrucción se muestra la tópica móvil de los

¹ Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu, "Decisión", en *Diccionario de filosofía*, CD-ROM, Herder, Barcelona, 1996. Cursivas mías.

² Cf. Elisabetta Di Castro, “Replanteamiento del dualismo razón/deseo”, en Mariflor Aguilar Rivero (coord.), *Límites de la subjetividad*, FFyL-UNAM/Fontamara, México, 1999, pp. 21-31.

conceptos que hacen parte de esta metafísica, al cuestionar la claridad de los límites entre lo verdadero y lo falso, lo consciente y lo inconsciente o lo interno y lo externo –por mencionar algunos–, haciendo de éstos pares de indecibles³.

Además de lo indecible, Derrida echa mano de diferentes conceptos, creados o resignificados, que funcionan como resistencias a la metafísica de la presencia; con ellos se marca una distancia sutil pero reveladora que Derrida busca destacar con el proyecto de la deconstrucción. Entre estos *conceptos de resistencia* encontramos: *différance*, huella, escritura, archiescritura, imposible, quizá, mala conciencia, por-venir, aporía, espectro, iterabilidad, mesianicidad y *kora*, por mencionar algunos. Aunque en mayor o menor medida aparecerán algunos de estos conceptos en el desarrollo de este trabajo, nos enfocaremos en los conceptos de «*différance*» e «indecible» para comprender la decisión derridiana.

Aunque los indecibles surgen en el contexto del análisis de la estructura gramatical, Derrida anuncia –desde sus primeros escritos– la incidencia del lenguaje en el ámbito práctico; precisamente, una de las primeras sospechas respecto a la frontera está en aquella que divide teoría y praxis. Más adelante, Derrida tendrá oportunidad para desarrollar las implicaciones de lo indecible en diferentes coyunturas; pero esta intuición que enfatiza el carácter paradójico de todo dualismo –dualidad que supone cualquier decisión en tanto alternativa–, puede y ha conducido al equívoco de asociar la deconstrucción con un ideal estatista. Efectivamente, desde una lógica enclavada en la metafísica de la presencia, lo único que podría sugerir lo indecible es la quietud del impasse o la ausencia de resolución.

Sin embargo, pese a la abundancia de precauciones y cuidados en la escritura de Derrida, es posible advertir una constante urgencia a la decisión que resalta su compromiso en una

³ El término «indecible» hace alusión a los términos que componen una oposición binaria en donde la significación de uno de los términos compromete la significación de su opuesto, desdibujando la posibilidad de otorgarles un solo sentido.

responsabilidad hiperbólica. Con la finalidad de elaborar una reescritura del concepto de decisión, este trabajo buscará enlazar el concepto de «indecidible» con el de «decisión» en el pensamiento de Derrida que, por una economía quizá no justa pero plausible, englobamos en el proyecto de la deconstrucción. Considero y espero mostrar que la decisión, desde una lectura deconstructiva, no sólo recae en el cálculo racional o en el saber como sus antecedentes exclusivos, sino también en aquello que ha sido marginado, desde una óptica dualista, como su opuesto: en la fe. Lo indecible surge en el ámbito del saber, el cálculo no define nada aun cuando intente relegar, compulsiva e inevitablemente, todo lo implicado en la decisión en aras de concretar una certeza; pero la deconstrucción, al tomar constancia de los conceptos que la racionalidad omite o relega –como lo imposible y lo incalculable del cálculo–, nos permite considerar a la fe como lo definitivo en el salto que implica la decisión; desde esta perspectiva, la decisión se da desde el no-saber como una apuesta que asume el riesgo de la pérdida y el error.

La disruptividad que implica el salto que va de la consideración deliberativa de lo indecible a la fe de la decisión es vertebrada por la *différance*. En lo indecible, la *différance* permite identificar dos posibilidades como alternativas distintas y diferidas, por cuanto se produce una intermitencia en el reconocimiento de la dificultad de la decisión.

Por otra parte, resulta inevitable revisar qué tipo de agente actualiza una decisión considerada desde la deconstrucción. Si lo indecible cuestiona la plenitud de la presencia y la clara definición de todo límite, la concepción clásica del sujeto –como unidad acabada y *presente-a-sí*– queda horadada. El sujeto pensado desde la deconstrucción es un sujeto siempre inacabado o siempre por hacerse, un sujeto abierto que se muestra como intermitencia entre presencia y ausencia; en suma, un sujeto atravesado por la *différance*.

En este trabajo, intentaré demostrar que el agente de la decisión se conforma a partir de la decisión misma, y el efecto de *différance* que supone la decisión, atraviesa al mismo tiempo al sujeto que constituye. El sujeto en *différance* oscila hasta que decide pero su decisión no clausura otras posibilidades ni puede estratificarse como “el momento” de la decisión al

que podría volverse como un momento intacto para ser leído con sentido unívoco; por el contrario, el momento de la decisión queda registrado como una huella que se vuelve a jugar de diferente manera dando paso a la iterabilidad⁴.

Pensar la decisión a partir de uno de los conceptos clave de la deconstrucción, la *différance*, obliga a replantear los temas de la responsabilidad y la libertad: ¿En qué instancia recae la responsabilidad de una decisión tomada? ¿Qué papel puede tener la libertad en una decisión pensada desde la deconstrucción? Considero que una de las consecuencias más importantes de la decisión derridiana cifra, precisamente, en las implicaciones que ésta tiene a nivel ético y político.

Para Derrida, la política comienza con la distinción entre amigo y enemigo⁵, si hemos de creer a Derrida, y creemos, la ética es política desde el comienzo y viceversa, esto quiere decir que la política siempre compromete una consideración ética. Así también queda establecido en la *Política* de Aristóteles al mencionar que la *Polis* “es una cierta comunidad”⁶ constituida por las relaciones que formamos con los otros. En este sentido, la decisión que se aborda en este trabajo desde la perspectiva ética, siempre se tratará de una decisión política. No obstante, este trabajo no podrá abordar las implicaciones políticas que tiene la decisión en la conformación de los Estados-Nación, ni el trabajo que elabora Derrida a partir de su lectura de Carl Schmitt con la esclarecedora distinción amigo/enemigo. Considero que el mecanismo de conformación de la subjetividad permea, a un nivel macro, la forma en que se estructura un Estado. No quiero decir con esto que basta comprender este mecanismo para trasladarlo simplemente al nivel de una macro-estructura,

⁴ La iterabilidad es la posibilidad del surgimiento de lo otro, de lo nuevo o de lo diferente en la reiteración.

⁵ Dice Derrida en *Políticas de la amistad*, “Los grandes momentos de la decisión política son los de la respuesta a esta cuestión: «¿quién es el enemigo?».” [Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, [trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte], Trotta, Madrid, 1998, p. 148] La decisión de lo que es familiar, fraterno, cercano, es la misma decisión que distingue quién entra en el territorio y quién no, a quién dejamos dentro y a quién fuera. La decisión que determina quién queda dentro o fuera del “círculo de amigos” es también la que divide un Estado-Nación o una liga de naciones unidas.

⁶ Aristóteles, “Política”, en *Aristóteles III* [trad. de Manuela García Valdés], Gredos, Madrid, 2011, p. 247.

pero las implicaciones y los matices que intervienen en un estudio de las políticas interestatales o internacionales, tal como las aborda Derrida, merecen un trabajo independiente.

Para el tema de la decisión y la problemática del sujeto, el marco teórico de este trabajo será la deconstrucción derridiana, por lo que el objeto de estudio serán los textos de Jacques Derrida que abordan o nos aproximan al tema de la decisión. En la segunda y tercera parte de este trabajo, me remitiré especialmente a dos obras de Søren Kierkegaard, *Temor y temblor* y *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*, apoyándome en la relación que el concepto de «fe» kierkegaardiano guarda con el concepto de «decisión» en los textos de Jacques Derrida.

En el primer capítulo intentaré situar el concepto de «indecidible» en el contexto de la deconstrucción derridiana. Para ello, he considerado necesario abordar brevemente los orígenes casuales y causales de la deconstrucción, como un concepto que adquirió quizá mayor importancia en la obra de Derrida de la que él mismo pensó que tendría. Defenderé la economía de continuar asociando el concepto «deconstrucción» a la obra de Derrida como *estrategia general de la deconstrucción* que él consideró alguna vez; pero también intentaré justificar mi persistencia en el uso de este concepto como *proyecto de pensamiento, de resistencia o de vida*, de una vida que –en un texto entrañable y lúcido– Derrida nos mostró como imposible de ‘aprender por fin a vivir’⁷.

Abordaremos también la necesidad de entender la deconstrucción desde su sentido doble: la deconstrucción como un proyecto a realizar, pero también como un efecto que acontece casi como secuela de la intención que no la esperaba o que, incluso, pretendía evitarla. Intentaremos, en este punto, esbozar un marco conceptual con las estrategias que la deconstrucción abarca, dentro de las que subrayamos las de «huella», «escritura»,

⁷ El texto que lleva este nombre es la última entrevista realizada a Jacques Derrida, por Jean Birnbaum, apenas unos meses antes de su fallecimiento. [Jacques Derrida, *Aprender por fin a vivir*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.]

«*différance*» e «indecidible». Posteriormente, buscaré explicar la extensión del concepto de indecidibilidad –surgido en el ámbito del lenguaje– al ámbito de la experiencia; con este fin, me apoyo en el concepto de escritura, como lo expone Derrida, para mostrar que el texto no es sólo discurso lógico-proposicional, sino *inscripcionalidad*; esto es, un conjunto de huellas diferentes en relación de diferimiento dentro de las que cabe un espectro más amplio que el de la discursividad.

Revisaremos sucintamente el antecedente del concepto derridiano de «indecidible» en su acepción para el lógico y matemático Kurt Gödel, de quien Derrida toma, no sólo el concepto, sino la denuncia que el matemático imprime en lo indecidible al resaltar la incompletud e incoherencia de todo sistema aritmético axiomatizable. A continuación, se hará una revisión de lo indecidible en el pensamiento de Derrida como un concepto que resiste la elección entre alternativas binarias y que, en el marco de la metafísica de la presencia, resultan fácilmente decidibles por cuanto aparecen pre-jerarquizadas. De esta manera, el concepto «indecidible» resulta imprescindible para el proyecto deconstructivo, pues habilita la intermitencia entre los pares de opuestos obligando a una segunda revisión de los conceptos tradicionalmente marginales.

Para enlazar este concepto crucial en el proyecto de la deconstrucción con su concepto tradicionalmente opuesto, «decisión», en el Capítulo 2 proponemos entender la decisión desde la perspectiva de la *différance*; éste concepto nos permite establecer un puente de emergencia, más que de causalidad lógica, entre lo indecidible y la decisión. Para resaltar las diferencias entre lo que general y tradicionalmente se entiende por decisión y la decisión diferencial que proponemos, en la primera parte de este capítulo haremos una rápida revisión al concepto de elección e intentaremos romper la relación de sinonimia que mantiene con el término «decisión», basándonos en la lectura de algunos textos de Derrida que nos sugieren una resistencia a la elección, por un lado; y una invitación urgente a la decisión, por el otro.

Con la intención de marcar una diferencia entre la elección racional y la decisión, añadimos el complemento «diferenzial» al concepto de decisión, para subrayar que la decisión que planteamos es una decisión que incorpora una consideración de la *différance* derridiana. En adelante, seguimos las implicaciones de pensar la decisión como «diferenzial», esta decisión marcará tres diferencias fundamentales respecto a la elección racional: el ‘qué’, como el elemento decisorio; el ‘cómo’ o en qué condiciones se da la decisión; y el ‘quién’, es decir, el agente que actualiza la decisión.

Para responder la primera pregunta, ‘qué decide’ o cuál es el elemento decisorio en la decisión, intentaré mostrar que la elección racional se desmorona ante la consideración de lo indecible; mientras que la decisión emerge, precisamente, ante la aporía que lo indecible presenta. Si la racionalidad termina con la consideración de lo indecible, la decisión requiere de un elemento distinto para franquear esta crisis, este elemento es la fe, un elemento tradicionalmente excluido del tema de la decisión. Para el concepto de «fe», seguimos la acepción que encontramos en Søren Kierkegaard que, como bien nota Simón Merchán, “no es la de la Cristiandad, sino la del Cristianismo; no es consuelo, sino *temor* y *temblor*.”⁸ No obstante, suscribimos con Jacques Derrida que la fe es más que un concepto circunscrito a una corriente religiosa⁹.

En relación al ‘cómo’, la consideración de la aporía que plantea lo indecible arroja una sola posibilidad: decidir con una mala consciencia. La decisión que plantean tanto Kierkegaard como Derrida es una decisión dura, ha debido considerar dos posibilidades equiparables sólo a nivel de importancia, pero radicalmente distintas; por lo que, abandonar una de las opciones exige una mala consciencia que recuerda que una posibilidad ha sido elegida en detrimento de otra.

⁸ Vicente Simón Merchán, “Estudio preliminar”, en Søren Kierkegaard, *Temor y Temblor*, [trad. de Vicente Simón Merchán], Technos, Madrid, 2000, p. XXXIII.

⁹ V. p. 61, nota 137.

En el Capítulo 3 se aborda la compleja cuestión del ‘quién’. En primer lugar revisaremos la problemática en torno a esta pregunta para subrayarla antes que resolverla. Considero que la insistencia por parte de Derrida en conservar la pregunta cifra en la resistencia a conformar identidades cerradas que eventualmente clausuren la posibilidad del acontecimiento, esto es, del arribo del otro; lo que Derrida quiere evitar es que se clausure la posibilidad de que lo diferente tenga lugar en lo por venir. Suscribiendo esta convicción, propongo la conformación de una «subjetividad provisional» a partir de la decisión.

Si bien es necesario que exista un agente que actualice la decisión –una serie de coordenadas a partir de las cuales iniciar el salto–, el agente no se encuentra totalmente cerrado ni antes ni después de la decisión. Lo que intento sugerir con la idea de «subjetividad provisional» es que, si bien funciona como una plataforma para el salto de la decisión, ésta es inmediatamente abandonada por otra plataforma que, a su vez, deberá también ser desplazada por una nueva decisión; este proceso habrá de repetirse mientras dure la vida o el diferimiento de la muerte.

Para explicar la necesidad de proponer una subjetividad provisional, lanzamos la provocativa sugerencia de que toda decisión es una «decisión de marrano». Mi intención con esta propuesta, es reducir el peso de asumir una individualidad plena y resaltar, especialmente, lo que Derrida relaciona con la figura del marrano, a saber, un secreto no elegido pero continuado.

Modificar la idea de un sujeto cerrado por el de una subjetividad provisional incide en dos temas trenzados con el de la decisión: la responsabilidad y la libertad. Abordaremos el tema de la responsabilidad de la decisión como respuesta diferida al otro; pero también como responsabilidad absoluta, esto es, como responsabilidad que renuncia a los asideros de la justificación y la intención. En torno al tema de la libertad de la decisión, seguimos a Derrida en la renuncia a la autonomía como contenido implícito de la libertad. Se abandona el ideal de autonomía por la imposibilidad de conformar el ‘*auto*’, sin renunciar por ello a la voluntad, entendida como una intención en la decisión que hace parte de ella pero que no

constituye su totalidad. La intención de este apartado es la de relacionar decisión y subjetividad en el mismo proceso, cada decisión conforma subjetividad al tiempo que la subjetividad hace posible la decisión.

El presente trabajo pretende, en suma, recopilar algunos de los indicios que Derrida desarrolla en diferentes textos en torno al tema de la decisión. Considero que la perspectiva de la deconstrucción sobre este tema nos permite replantear la posibilidad del error, del cambio, del riesgo, de la creatividad y de la inclusión; ya sea en el ámbito de la ética –en el que hemos intentado situarnos– o en el de la política. En este sentido, me gustaría insistir en los alcances prácticos que tiene la deconstrucción contra quienes opinan que ésta induce al estatismo o la indiferencia. Las exigencias que nos plantea Derrida, planteándoselas a sí mismo en cada escritura, son hiperbólicas; es por ello que no encontraremos en sus textos la prescripción de una receta. La dificultad no anula el compromiso. Como denuncia Derrida en un tono sarcástico: “Basta con denegar, infatigablemente, la aporía o la antinomia y tratar de irresponsables, nihilistas, relativistas, incluso de postestructuralistas o, aún peor, de deconstruccionistas a todos aquellos que continúan inquietándose ante tanta buena conciencia.” En el compromiso que cree en la importancia de no denegar la aporía, he intentado, en la medida de lo posible, mantener la complejidad de los temas abordados en la ingenua creencia, quizá, de que una cierta estructura podrá servir de guía en el tema de la decisión derridiana. Por supuesto que asumo como propias las carencias y las faltas de este trabajo que es, al final, mi lectura de marrano.

Capítulo 1. Indecidibilidad y deconstrucción. La indecidibilidad como uno de los *sin coartada* de la deconstrucción.

[...] la deconstrucción –perdóneseme el uso frecuente de esta palabra–

Jacques Derrida, *Nombre de Pila de Walter Benjamin*

El término «deconstrucción» surge como una variación al concepto heideggeriano «*Destruktion*». Heidegger hablaba de una *destrucción de la metafísica* como el método que permitiría depurar al concepto de «ser» de las apropiaciones teológico-metafísicas que habían operado en él a través de la historia¹⁰. El método propuesto por Heidegger, empero, no pretendía una destrucción de la metafísica en términos de aniquilamiento o desaparición¹¹; Heidegger planteaba una destrucción como la que llevaría a cabo el escultor, quien necesita destruir para revelar la forma subyacente –en este caso– a esa masa teológica que reviste al ser.

La deconstrucción, o más bien la *Destruktion*, es también una experiencia de la apropiación de la tradición, y esta apropiación deconstructiva ante todo significa, se llama, llama, *heiss*: «abrir nuestro oído» [...] Destrucción no significa la demolición que arruina, sino deconstrucción (*Abbauen*) [...] Destrucción quiere decir: abrir nuestro oído, liberarlo con vistas a aquello que, entregado a nosotros en la tradición, se dirige a nosotros o nos dirige su inyunción como ser del ente [...]¹²

Derrida comparte con Heidegger la idea de que nuestro conocimiento está atravesado por el lenguaje que, a su vez, está cargado de lo que la historia de la metafísica ha impreso en él; coincidirá también en que no es posible una renuncia absoluta a este legado, sin embargo,

¹⁰ Cfr. Hans-Georg Gadamer, "Destruktion y Deconstrucción" en, *Cuaderno Gris, Revista de la Universidad Autónoma de Madrid*, No. 3, 1998, p. 69. Consultado en:

https://repositorio.uam.es/xmlui/bitstream/handle/10486/287/22162_Destruktion%20y%20deconstrucci%C3%B3n.pdf?sequence=1

¹¹ V. *Ibid.*, p. 65, nota 1.

¹² Jacques Derrida, "El oído de Heidegger. Filopolemología (Geschlecht IV)" en *Políticas de la amistad*, [trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte], Trotta, Madrid, 1998, p. 364.

mantiene reservas respecto a la confianza heideggeriana de acceder a un estado puro de los conceptos, especialmente cuando el lenguaje coparticipa del modelo metafísico. En principio, la deconstrucción derridiana se propone como una *des-sedimentación* de todas las significaciones derivadas del logos¹³; conceptos como la claridad y distinción, el sentido, la identidad, lo propio, el *telos* y el origen, entre otros, conforman la estructura lógica que habita la deconstrucción.

Los movimientos de desconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una *determinada manera*, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente [...] ¹⁴

En el decurso del pensamiento derridiano, el concepto «deconstrucción» devino problemático. Por un lado, se afianzó la asociación del concepto con su autor en la fórmula “deconstrucción – Derrida”; pero, por otro lado, la deconstrucción se distanciaba de su autor en aquello que los lectores de Derrida entenderían –o entenderíamos– con este concepto. ¿Por qué seguir hablando, entonces, de deconstrucción? Durante algún tiempo, Derrida parece querer evitar el uso del término; después de su aparición en textos fechados en 1967 como *De la gramatología*, *La voz y el fenómeno* y *La escritura y la diferencia*, la deconstrucción parece guardar silencio en los textos de Derrida hasta la década de los noventa con algunas apariciones importantes en *Fuerza de ley* (1991) y *Deconstrucción y pragmatismo* (1993); con una excepción relevante de 1971 en *Posiciones*.

Por un lado, como he dicho frecuentemente, no necesito usar esta palabra y muchas veces me pregunté por qué había interesado a tanta gente. Sin embargo, a medida que pasa el tiempo, y cuando veo que tanta gente trata de desembarazarse de esta palabra, me pregunto si es que tal vez no

¹³ V. Jacques Derrida, *De la gramatología*, [trad. de Oscar Del Barco y Conrado Ceretti], Siglo XXI Editores, México, D.F., 2008, pp. 16-17.

¹⁴ *Ibid.* pp. 32-33

haya algo en ella. Les preguntaría cómo podrían explicar por qué esta palabra que, por razones esenciales, y en esto concuerdo con Rorty, no tiene significado ni referencia, pudo imponerse.¹⁵

Precisamente porque la deconstrucción ‘no tiene significado ni referencia’ es que nos resulta vertiginosamente inevitable recurrir a ella; quizá por la misma sospecha de nulidad en el significado y referencia de todas las palabras que, la palabra desnuda y franca de la deconstrucción, nos devela. Pero es también por ‘economía’ que recurrimos frecuentemente al término «deconstrucción», como el significante que enlaza el proyecto derridiano y sus múltiples estrategias como la *différance*, la *trace*, la iterabilidad, la mesianicidad, lo *por venir* y, especialmente, «lo indecible».

Lo que me interesaba en aquel momento, lo que trato de proseguir por otros caminos ahora, al mismo tiempo que una “economía general”, es una especie de *estrategia general de la deconstrucción*. Ésta debería evitar a la vez *neutralizar* simplemente las oposiciones binarias de la metafísica y *residir* simplemente, confirmándolo, en el campo cerrado de estas oposiciones.¹⁶

Subrayamos «lo indecible» por la persistencia de la deconstrucción a residir en el límite y habilitar la intermitencia entre los bordes que es, precisamente, el empeño de lo indecible; pero esta ‘estrategia general’ comparte su desplazamiento intermitente con esas otras estrategias que se entrelazan y proyectan direcciones indeterminadas para esbozar un proyecto ‘general’ de la deconstrucción.

[...] deconstrucción que querría, para ser consecuente con ella misma, no quedarse encerrada en discursos puramente especulativos, teóricos y académicos sino [...] tener consecuencias, *cambiar* cosas, intervenir de manera eficiente y responsable [...] no sólo en la profesión sino en lo que llamamos la ciudad, la *pólis*, y más generalmente el mundo¹⁷

¹⁵ Jacques Derrida, “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, [trad. de Marcos Mayer], en Chantal Mouffe (Comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Paidós, México, 1998, p. 165.

¹⁶ Jacques Derrida, *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta*, [trad. de Manuel Arranz], Pre-Textos, Valencia, 2014, pp. 66-67.

¹⁷ Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, [trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver], Tecnos, Madrid, 2008, pp. 22-23.

Esta es probablemente la cita más arriesgada de Derrida. Con 66 años, Derrida logra aterrizar contundentemente la urgencia de un proyecto diverso que tan cuidadosamente ha venido tejiendo en innumerables textos y conferencias. A este proyecto querría sumarme así sea sólo para pensar con Derrida, a partir de Derrida, esta intención de intervención. “La deconstrucción, he insistido en ello, no es *neutra*. La deconstrucción *interviene*.”¹⁸ Es verdad que se necesitan estrategias para ‘*cambiar cosas*’, pero la responsabilidad que asume la deconstrucción, está más cerca de la renuncia que del apego a la táctica. Las estrategias de la deconstrucción –o la deconstrucción como estrategia– no deberá pensarse o usarse jamás como un subterfugio del pensamiento, del compromiso o la decisión.

En tanto intervención responsable, la deconstrucción es una estrategia “sin coartada” que exige un trabajo continuo y sin tregua, habrá siempre que volver sobre ella, reevaluarla, reelaborarla, resignificarla en el compromiso de la responsabilidad asumida para dar lugar a lo por venir. “Doble responsabilidad que se desdobra de nuevo sin fin: debo responder de mí o ante mí respondiendo de nosotros y ante nosotros, del *nosotros* presente para y ante el *nosotros* del porvenir [...]”¹⁹

¹⁸ J. Derrida, *Posiciones*, *op. cit.*, p. 127.

¹⁹ J. Derrida, *Políticas de la amistad*, *op. cit.* pp. 56-57.

1.1. El gesto doble de la deconstrucción.

Hay un juego doble en la deconstrucción que permite abordarla de dos maneras: como estrategia²⁰ pero también como «lo que acontece»²¹. Si bien Derrida resiste la clausura que implica una definición, ocasionalmente arriesga señales que sugieren esta propuesta de lectura en donde la estrategia y el acontecer de la deconstrucción²² no pueden entenderse ni separadas ni opuestas, sino como las líneas que abren un ángulo de acción y perspectiva.

La *incisión* de la deconstrucción, que no es una decisión voluntaria ni un comienzo absoluto, no tiene lugar, no importa dónde, ni en un lugar absoluto. Incisión, precisamente, que se levanta según líneas de fuerzas y fuerzas de ruptura localizables en el discurso a Deconstruir.²³

Como verbo, la deconstrucción no es propiamente una operación, pues las fuerzas de ruptura ya están ahí, ‘por eso son localizables’; y el discurso, en el pensamiento de Derrida, toma dimensiones más amplias que las de la palabra. Las variaciones de fuerza se constituyen en una marca cualquiera; esto es, en toda marca, inscripción o huella que, sin tener un significado propio es, por eso mismo, susceptible de interpretación o susceptible de significado. Dice Derrida: “Por el juego de esa digresión entre las dos marcas, se podrá

²⁰ Véase, por ejemplo, Mónica B. Cragolini, “Derrida: deconstrucción y pensar en las “fisuras” en: *Derrida, un pensador del resto*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2007, p. 22. Apunta Cragolini: “La caracterización realizada del deconstruccionismo puede dar la idea de que se trata de un método: lo es y no lo es. Más bien, es una estrategia sin finalidad [...]”.

²¹ Cfr. Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida*, [trad. de Luciano Padilla López], Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 95. Ferraris sostiene que “la deconstrucción no es siquiera un método al que se acceda con una elección deliberada [...] La deconstrucción es, más bien, «aquello que acontece»”; ciertamente no puede hablarse de una metodología de la deconstrucción, pero sí de estrategia en el sentido que menciona Derrida, es decir, *estrategia sin finalidad*.

²² Cfr. Derrida, *Fuerza de ley...*, op. Cit., p. 97. Aquí Derrida sugiere el carácter doble de la deconstrucción: “Estas oposiciones [...], me parece que más que nunca *hay que desconstruirlas, se desconstruyen* ellas mismas [...]”. *Cursivas mías*.

²³ Derrida, *Posiciones*, op. cit., p. 105.

operar a la vez una deconstrucción de inversión y una deconstrucción de desplazamiento positivo, de transgresión.”²⁴

Como estrategia –o deconstrucción de desplazamiento positivo, deconstrucción de transgresión–, la deconstrucción es la dirección de lo imposible, una reflexión siempre atenta y al acecho de las fisuras en la estructura de la metafísica²⁵, de lo omitido, reprimido o relegado en todo sistema significante; aunque es preciso aclarar que no se trata de una estrategia prescriptiva que pretenda detectar la fisura para después llenarla de significado, acontece “por defecto”; habrá que entender la deconstrucción como una estrategia sin finalidad en tanto no “orienta la táctica desde un objetivo final, un *télos* o el tema de una dominación, de una maestría, y de una reapropiación del movimiento o del campo.”²⁶ Al carecer de un fin último, la estrategia tendría que aplicarse sin fin, una y otra vez incluso sobre sí misma. “Debemos trabajar, por tanto, en el reconocimiento de esos asideros metafísicos y en la reorganización continua de la forma y los lugares del cuestionamiento.”²⁷

Como lo que acontece –deconstrucción de inversión–, la deconstrucción deviene inevitable: la contradicción del sentido, el vacío en la significación o la fisura que habita las estructuras metafísicas; pero también lo por-venir²⁸, la diseminación, lo indecible y la

²⁴ *Ibid.*, p. 86.

²⁵ Cfr. Cragnolini, *Derrida...*, *op. cit.*, p. 21.

²⁶ Jacques Derrida, “La *différance*”, en *Márgenes de la filosofía*, [trad. de Carmen González Marín], Cátedra, Madrid, 1994, p. 42.

²⁷ Jacques Derrida, *Posiciones*, [trad. de M. Arranz], Pre-Textos, Valencia, 2014, pp. 25-26.

²⁸ Como bien observa Rosaura Martínez en su trabajo *Freud y Derrida: escritura y psique*, “Derrida distingue entre el futuro (*futur*) y el porvenir (*avenir*). El futuro sería aquello que vendrá pero que podemos predecir, mientras que el porvenir es totalmente incierto. [Derrida] Utiliza también la ortografía *a-venir* para referirse al porvenir haciendo especial hincapié en que esa temporalidad apunta a lo que puede venir o presentarse.” [Rosaura Martínez Ruiz, *Freud y Derrida: escritura y psique*, Siglo XXI, México, 2013, p. 33, nota 8.] En efecto, la diferencia entre futuro y porvenir se juega en una nota de incertidumbre. Más que poder predecir el futuro, éste contaría con la confianza de su predictibilidad de manera que se planea, desea o proyecta haciendo alusión al futuro. En cambio, el porvenir o *lo por venir*, hace énfasis en la incertidumbre o

différance, nociones todas que conservan el sentido bífido de la deconstrucción, es decir, que acontecen tanto como forman parte de sus estrategias sin finalidad. Desde aquí puede advertirse una resistencia a las significaciones claras y bien delimitadas: si la deconstrucción es lo que acontece, entonces se encuentra fuera del rango de la voluntad; sin embargo, como estrategia, apela por lo menos a una disposición a emplearse, a ser tenida en cuenta; “la empresa de desconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo.”²⁹ No se puede sesgar esta dualidad de la deconstrucción que, a diferencia de los conceptos de la metafísica tradicional, antes que ser excluyente exige un esfuerzo bipoisicional. “Es necesario, por tanto, proponer un doble gesto, de acuerdo con una unidad a la vez sistemática y como apartada de sí misma, una escritura desdoblada, es decir multiplicada por ella misma [...]”.³⁰

Este *gesto doble* de la deconstrucción se hace eco en otro de los conceptos clave en el pensamiento de Derrida, la *différance*. La deconstrucción es también, estructuralmente, diferencia difiriente en la medida en que habita la diferencia de fuerzas de toda inscripcionalidad. Aquello que aquí llamamos ‘pensamiento de la *différance*’ es fundamentalmente este gesto doble de reconocimiento y transgresión, de voluntad involuntaria o de confusión entre actividad–pasividad, con el que nos acercamos al concepto de la decisión en los textos de Jacques Derrida.

desconfianza respecto a la predictibilidad de lo venidero. Mientras el uno (el futuro) confía sin poder asegurarlo, el otro (lo por venir) cuenta con lo inconmensurable, espera lo inesperado.

Rosaura Martínez tiene a bien hacer constar la grafía francesa *a-venir*, que utiliza Derrida, insertando un guión para traducir este término (*por-venir*); seguimos esta propuesta de escritura para hacer alusión a la incertidumbre que espera lo inesperado.

²⁹ Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 33.

³⁰ Derrida, *Posiciones*, *op. cit.*, p. 67. En las entrevistas compiladas en este libro, Derrida tiene ocasión de explicar las implicaciones y tesituras de los diferentes conceptos con los que comienza a asociarse el pensamiento derridiano, particularmente el de «deconstrucción». Derrida no deja pasar ninguna oportunidad para insistir en que la deconstrucción obliga a un pensamiento complejo, y que se trata, por lo menos, de dos líneas distintas operando en un mismo gesto.

1.2. Todo es texto. Huella y *différance*.

En la historia de la metafísica, persiste una conexión que liga el lenguaje a la verdad del logos³¹ por una supuesta inmediatez entre el pensamiento y su expresión oral. En esta lógica, el lenguaje enuncia la *presencia* de ese logos manifiesto a través de él; así, la *presencia* del lenguaje –en su proximidad con el ser del logos, y por ende, con la verdad– pretendería garantizar el sentido de lo expresado y definir la forma de su receptividad; esto es lo que Derrida llama «fonologocentrismo», un complejo de complicidades que subrayan la importancia del logos y la *phoné* al mismo tiempo que marginan, reprimen y oponen aquello que contradice o difiere su intención.

La metafísica occidental, como limitación del sentido del ser en el campo de la presencia, se produce como la dominación de una forma lingüística. Interrogar el origen de esta dominación no se reduce a hipostasiar un significado trascendental, sino a preguntar por lo que constituye nuestra historia y lo que ha producido a la trascendentalidad.³²

A la luz de este orden *fonologocentrista*, la escritura queda en la sombra como simple oposición de la *phoné*, pues su artificio y exterioridad ponen en peligro la conservación del sentido original. La denuncia de la deconstrucción, aquí, cifra en develar la necesidad de la escritura para sostener el esquema del fonologocentrismo, precisamente, descentrándolo; es decir, revelando la imposibilidad de sostenerse por sí mismo. La escritura no sólo resulta una extravagancia o un peligroso suplemento de una memoria perezosa, sino un

³¹ La historia etimológica del término griego «logos» nos recuerda el fuerte vínculo que mantiene con el habla como derivación del verbo λέγω, que se traduce por «hablar», «decir», «contar»; derivando en su significado de «palabra», «discurso» y «narración». [V. J. Ferrater Mora, “Logos”, en: *Diccionario de filosofía*, (Tomo III, K-P), Ariel, Barcelona, 2001, p. 2202.] Posteriormente, Heráclito introduce una variación semántica que añade al «logos» los significados de «razón» y «orden» [Cfr. Kirk, Raven y Schofield, “Heráclito de Éfeso”, en *Los Filósofos Presocráticos* (versión española de Jesús García Fernández), Gredos, 2ª edición, Madrid, 1987, pp. 234-238]; no es gratuito que Derrida subraye la complicidad entre la palabra y la verdad, entendida como producto de la razón.

³² Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 31.

*desbordamiento de la extensión del lenguaje*³³. El concepto de escritura rebasa su propia convencionalidad, su sintomatología obsede e incluso posibilita todas las formas del conocimiento humano. “En todos los sentidos de la palabra, la escritura *comprendería* el lenguaje.”³⁴

En una perspicaz lectura al *Curso de lingüística general* de Saussure, Derrida destaca la necesidad de la diferencia para la estructuración del sistema lingüístico. Pese a los intentos de Saussure para sostener la preeminencia del lenguaje sobre la escritura, postula una tesis que determinará la estimación de su *Curso...* como estructuralista: “Lo que importa en la palabra no es el sonido por sí mismo, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir esas palabras de todas las demás, pues ellas son las que llevan la significación...”³⁵ El signo lingüístico se ostenta como contenedor del significado, lo lleva dentro de sí al formarse como conjunción de significante y significado; siendo así, el signo mismo podría verse como un pequeño sistema independiente cuyo sentido se encuentra determinado en su interior. Sin embargo, lo que Saussure nos dice es que este signo, en apariencia *independiente*, no dice nada de sí mismo sino en función de las diferencias que mantiene con los otros signos que conforman el sistema mayor llamado lenguaje; por lo tanto, no hay relación *natural* entre significante y significado que el signo pueda garantizar, el sentido lo adquiere en la medida en que se diferencia de los demás signos.

El interior del signo está abierto, vulnerable al contagio que necesita para justificar o insistir su cierre. Esta abertura llama a lo otro, a la diferencia que Derrida comienza a llamar *différance* para señalar no sólo lo que es *distinto de*, sino también un aplazamiento, una postergación en donde el sentido no está *presente* sino diferido, prorrogado hasta ponderarse con otras cadenas significantes. La *différance* también nos recuerda que se trata

³³ *Ibid.*, p. 12.

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, [trad. de A. Alonso], Ed. Losada; citado en: *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 68.

de un *juego* de la escritura que pasa inadvertido por la fonética³⁶, no tanto para instaurar un nuevo orden jerárquico como para subrayar que esta diferencia difiriente no sólo atañe al ámbito de la *phoné* sino a un horizonte más amplio, el de la escritura.

Cierto es que la escritura está contemplada como subconjunto del lenguaje, pero es precisamente este prefijo *-sub*, el que se pretende cuestionar. En términos de lo que el signo lingüístico exhibe, la escritura se sigue presentando como supeditada al lenguaje fonético al que suplanta como significante del significante. Este traspaso de un significante a otro comporta un riesgo: el desplazamiento de la significación. “Así la época del logos rebaja la escritura, pensada como mediación de mediación y caída en la exterioridad del sentido.”³⁷ Tradicionalmente, un signo lingüístico determinado se imposta en el lugar de una realidad ya ausente; y la escritura, desde su acepción tradicional, es una segunda impostura de la realidad al tomar el lugar de lo que ya era un suplemento. “Literalmente, por otra parte, [la escritura] jamás tiene lugar: jamás está presente, aquí, ahora. Si lo estuviera, no sería lo que es, un suplemento, que ocupa el lugar y mantiene el sitio del otro.”³⁸ Sin embargo, la presencia que exhibe el signo, la determinada significación que ostenta, no aparece por un vínculo con el sentido trascendental o por la inmediatez de su relación con la presencia de lo representado; más aún, la denominada *presencia* de lo representado nunca es una presencia plena, está determinada por su finitud y marcada por su inminente ausencia, pero es esta misma condición la emergencia de su aparecer como representación, que es desde siempre sólo eso, re-presentación, nunca una presentación pura.

Este viraje en la concepción clásica y circunscripta de la escritura resulta de una especie de mecanismo de la escritura, el de la huella, que *infecta* tanto como posibilita la constitución del lenguaje. En este punto, la escritura es entendida no sólo en su sentido convencional, por momentos Derrida aventura el término «archi-escritura» para aludir a la escritura como huella, escritura como ocasión para la aparición del signo, pero también como ocasión de su

³⁶ V. Derrida, “La différence”, *op. cit.*, pp. 37-72.

³⁷ Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 19.

³⁸ *Ibid.*, p. 394.

ocultamiento o disimulación en la *différance*. En adelante habrá que entender por «escritura» la coincidencia de «huella» y «*différance*».

[...] debe reconocerse que es en la zona específica de esta impronta y de esta huella [...] donde las diferencias aparecen entre los elementos o, más bien, los producen, los hacen surgir como tales y constituyen *textos*, cadenas y sistemas de huellas. Tales cadenas y sistemas no pueden dibujarse sino en el tejido de esta huella o impronta. La diferencia inaudita entre lo que aparece y el aparecer (entre el “mundo” y lo “vivido”) es la condición de todas las otras diferencias, de todas las otras huellas, y *ella es ya una huella*.³⁹

Huella y *différance* forman las coordenadas de aparición de lo legible, en donde legible significa en un sentido ampliado y complejo: *interpretable*, codificable. Ya que no hay un código absoluto de interpretación de todo signo pasado y por-venir, la posibilidad de codificación de un sistema cualquiera de signos requiere de relaciones diferenciales⁴⁰ entre huellas o marcas. La *différance* nos permite asignar un valor distintivo a cada signo quedando abiertos a la remisión de *otros* signos; en donde «signo» no es sino una marca a la espera de interpretación, esto es, a la espera de su inserción en un código interpretativo donde el significado será siempre provisional. “*La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la diferencia que abre el aparecer y la significación.*”⁴¹

Algo aparece, un registro de fuerza a la espera de ser inserto en un código interpretable, la idea de *signo* resulta insuficiente para abarcar todas las posibilidades que ofrece esta huella que aparece, por eso la necesidad de hablar de escritura, inscripciones o marcas asociadas más al fenómeno de lo legible que de lo visible.

³⁹ Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 84.

⁴⁰ Es decir, relaciones de diferencias diferidas entre conceptos e incluso, antes que en éstos, en toda inscripcionalidad susceptible de interpretación. Para Derrida, “[...] en la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos. Ya tomemos el significado o el significante, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas resultados de este sistema.” [Derrida, “La *différance*”, *op. cit.*, p. 46]

⁴¹ *Ibid.*, pp. 84-85.

La relación del signo fonético con un referente real o anterior al signo no se sostiene naturalmente. Las facultades del signo, sea éste fonético o gráfico, no están ni en la fonética ni en la grafía como tal; la posibilidad de aparición del signo, su interpretación y significación se encuentran en la escritura. Ante la carencia de un significado trascendental que determine la interpretación semántica, el juego de la significación permanece abierto y, con él, todas las coyunturas de la facultad interpretativa –como la memoria, la acción, la lectura en sentido amplio y convencional, la creación, etc. Sin embargo, esta carencia no le acontece al lenguaje por accidente, si la escritura no es inocente –en tanto puede pervertir, multiplicar o diseminar el significado–, el llamado del lenguaje a la escritura tampoco puede serlo; “la violencia de la escritura no le *sobreviene* a un lenguaje inocente”⁴². La escritura es un *suplemento de origen*, con estas palabras Derrida nos recuerda que sólo un lenguaje que no es pleno, acabado y perfectamente determinado, tiene necesidad de la escritura. “Suplemento de origen, más bien: que suple el origen desfalleciente y que, no obstante, no es derivado; ese suplemento es, como se dice, de una pieza, de origen.”⁴³

No hay un sentido propio del signo, la relación significante-significado es *inmotivada*, es decir, adquirida a través de una *institucionalidad*; lo cual vuelve a remitirnos al cuestionamiento de la *naturalidad* del vínculo que liga el signo lingüístico a la realidad que representa. “La denominada “cosa misma” es desde un comienzo un *representamen* sólo funciona suscitando un *interpretante* que se convierte a su vez en un signo y así hasta el infinito. La identidad consigo mismo del significado se oculta y desplaza sin cesar.”⁴⁴

No hay trasfondo fenoménico al cuál remitirse ni un significado trascendental como abrevadero de significado para todo signo, sólo hay una serie de huellas en relación de *différance* cuyos intérpretes e interpretaciones devienen huellas también. Siendo así, no hay nada detrás del signo que respalde las relaciones de oposición que sostiene la metafísica ni

⁴² *Ibid.* p. 49.

⁴³ *Ibid.*, p. 394.

⁴⁴ *Ibid.* p. 64.

tampoco su jerarquía –como se observaba, por ejemplo, en la supremacía de la *phoné* sobre la escritura. En vano se busca detrás del signo para encontrar la sustancia de lo representado, pues su análisis resulta en una remisión infinita.

Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias. Un juego tal, la diferencia, ya no es entonces simplemente un concepto, sino la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y del sistema conceptuales en general.⁴⁵

Derrida explica que la posibilidad de significación de cualquier signo o marca, es decir, la posibilidad de significación del texto como escritura (archiescritura), está determinado por su contexto; sin embargo, precisa, no debe entenderse por contexto el encuadre estático de un presente que termina por completar el significado del texto. El contexto incluye el accidente de la comunicación o la accidentalidad como parte de la comunicación; lejos de completar el significado del texto, el contexto viene a *complicar* el sentido en una pluralidad de significaciones posibles que eslabonan una temporalidad más amplia que la del presente. La interpretación del sentido del texto, entonces, deja de circunscribirse a la prescripción de un manual para constituirse en un riesgo abierto a la exégesis que presupone.

La diferencia es lo que hace que el movimiento de significación no sea posible más que si cada elemento llamado «presente», que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados.⁴⁶

Esta forma de entender la escritura permea incluso lo que conocemos como lectura, al generar el sentido de una cadena de signos no sólo leemos sino que, al mismo tiempo,

⁴⁵ Derrida, “La différence”, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 48.

escribimos, es decir, generamos una cadena interpretativa *dejada* a su re-interpretación. La escritura así entendida, atraviesa y modifica todos los conceptos que la tradición ha pretendido más o menos inmutables; en efecto, se trata de conceptos *significativos*, es decir, cargados de sentido; pero no por ello inmutables. Para este trabajo algunos de estos conceptos serán analizados desde su *cruce diferencial*, a saber: la decisión, la libertad, la responsabilidad y la subjetividad; conceptos que, como tales, son también susceptibles del efecto *différance*.

[...] yo quería demostrar que los rasgos que se pueden reconocer en el concepto clásico y rigurosamente definido de escritura son generalizables. Serían válidos no sólo para todos los órdenes de signos y para todos los lenguajes en general, sino incluso, más allá de la comunicación semiolingüística, para todo el campo de lo que la filosofía llamaría la experiencia, incluso la experiencia del ser: la llamada «presencia».⁴⁷

La falibilidad de un sistema –su amenaza– es la escritura, pero es esa misma amenaza la *raíz* de su posibilidad. Es preciso entender esta paradoja en su dificultad sin pretensiones de resolución, pues no se trata aquí de una simple inversión de los estatutos otorgados por la metafísica; exige un esfuerzo de bifocalidad o de intermitencia focal que no es tampoco exclusiva a la vista. Esta dificultad paradójica, que la deconstrucción mantiene, tiene como sospecha principal al conjunto de conceptos binarios con los que se estructura el lenguaje metafísico; sin proponerse una simple inversión o negación de estos pares dicotómicos, la deconstrucción insiste en mostrar la complejidad de una separación que se pretende clara, a partir de lo que Derrida llama: *indecidibles*.

⁴⁷ [DFAC; p. 358]

1. 3 Los indecibles de Gödel.

El empleo de palabras es intrínsecamente dualista [...]

Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: Una eterna trenza dorada*

Derrida toma el concepto «indecible» de las proposiciones homónimas enunciadas por el lógico-matemático Kurt Gödel (1906-1978) para mostrar la incompletud o incoherencia (en alternancia) de los sistemas aritméticos axiomatizables⁴⁸. La pertinencia de invocar aquí a Gödel no es puramente nominal, ya que las implicaciones de los indecibles concebidos por el matemático permean el pensamiento de Derrida.

Este era uno de los interrogantes que intrigaban a Gödel cuando elaboró su trabajo; en particular, le interesaba saber si era posible, a través de esa “reflexión metamatemática”, demostrar la coherencia de TNT [Teoría de Números Tipográfica]. Recordemos que se trataba del gran dilema filosófico de la época: cómo demostrar la coherencia de un sistema. Gödel descubrió un recurso sencillo para expresar el enunciado “TNT es coherente” a través de una fórmula TNT; después de ello, mostró que esta fórmula (y toda otra que expresara la misma idea) es un teorema de TNT solamente con una condición: la de que TNT sea *incoherente*. Esta maligna conclusión significó un severo revés para los optimistas que aguardaban el hallazgo de una demostración que probase rigurosamente la carencia de contradicciones de la matemática.⁴⁹

En palabras profanas, lo que Gödel expresa con sus «proposiciones indecibles» es una contradicción en su interior que tiene el peso de una paradoja. Brevemente, Gödel intenta mostrar que la consistencia o validez de una teoría concebida como un conjunto completo, es decir, como un sistema, no puede ser demostrada por sí misma o en su interior; de tal manera que, para comprobar su validez, tiene que ser tomada como incompleta, esto es, como parte de otro sistema; por lo que una prueba tal demostrará al mismo tiempo la

⁴⁸ Cfr. Douglas R. Hofstadter, “Sobre proposiciones formalmente indecibles”, en: *Gödel, Escher, Bach: una eterna trenza dorada*, [trad. de Mario Arnaldo Usabiaga Brandizzi], Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1982, México, D.F., pp. 518-544.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 532.

validez de una contradicción, a saber, que el elemento sometido a prueba es válido en la medida en que es probable, en otras palabras, que puede tanto ser como no ser. El peso de esta afirmación estriba en su carácter de necesario, la contradicción no puede ser resuelta sin sacrificar con ello la validez o consistencia del elemento a comprobar, con lo que Gödel deja abierta una cuestión más a decidir: aceptar la incompletud del sistema (lo que es ya una contradicción), en tanto no puede probarse por sí mismo; o aceptar que éste es inconsistente (que encierra en sí una contradicción).

Pero lo que Gödel demuestra así para la aritmética, vale también para cualquier sistema de tipo axiomático como el de la gramática, donde la validez, consistencia o congruencia del sistema, se entiende también como una unidad de sentido que no posee de suyo sino en la medida en que se encuentra atravesado por la contradicción, es preciso enfatizar, con carácter de necesario.

Insisto en lo no incidental de traer a cuenta a Gödel para lo que serán las obsesiones de lo que, desde hace varios años, se asocia a la deconstrucción; empero, es evidente que no se trata de una hipótesis, es sencillamente un subrayado pues, en su *Introducción a 'El origen de la geometría' de Husserl*⁵⁰, Derrida apela a los indecibles de Gödel con vistas a horadar el sentido sólido, general y unívoco que Husserl sugiere para la geometría. “Se ha puesto de manifiesto suficientemente la vulnerabilidad de semejante confianza [la de superar la contradicción], que no se tardó en desmentir particularmente con el descubrimiento de Gödel, en 1931, de la rica posibilidad de proposiciones ‘*indecibles*’.”⁵¹

Más adelante Derrida permite ver esa amplia *posibilidad* de las proposiciones indecibles de Gödel en lo que será otra de sus obsesiones, lo *por-venir*. Retomando, si un sistema es incompleto en su interior, es decir, si no puede comprenderse como unidad coherente en sí misma, la unidad de sentido de cualquier sistema axiomático no podrá encontrarse

⁵⁰ Jacques Derrida, *Introducción a 'El origen de la geometría' de Husserl*, [trad. de Diana Cohen], Manantial, Buenos Aires, 2000.

⁵¹ *Ibid.*, p. 44

únicamente en su tradición, entendida esta última como el acumulado de axiomas que lo constituyen, sino en “una tradición infinitamente abierta a todas *sus* revoluciones”⁵², las revoluciones «por-venir».

En su negatividad misma, la noción de in-decidible –además de que no posee ese sentido más que por alguna irreductible referencia al ideal de decidibilidad–, ostenta también un valor matemático que ella toma de una fuente única de valor, más profunda que el proyecto mismo de *definibilidad*. Todo este debate sólo es inteligible en el interior de algo así como *la* geometría o *la* matemática, cuya unidad está *por venir* a partir de lo que se anuncia en su origen.⁵³

Lo indecidible tiene un valor propio pues no lo adquiere como una función supeditada a lo decidible, en todo caso se trata de funciones equivalentes en donde lo indecidible es tan necesario como lo decidible y, dado que la unidad de sentido no puede probarse por sí misma, ésta se encuentra abierta a lo por-venir, dicho de otra manera, está siempre por probarse. Queda claro que lo indecidible no tiene mayor peso que lo decidible, hay una articulación más compleja que la de superación o jerarquía entre estas dos nociones, su mecanismo es el de la paradoja: la factibilidad de lo decidible sólo puede mostrarse a condición de lo indecidible, mientras que lo indecidible emerge como prueba de la viabilidad de lo decidible. “Así la indecidibilidad no posee un sentido revolucionario y desconcertante; es *ella misma* sólo si permanece esencial e intrínsecamente obsedida en su sentido de origen por el *télos* de decidibilidad cuya disrupción ella señala.”⁵⁴

Por esta razón, diferimos mínimamente de la opinión de Patricio Peñalver quien considera que, en la *Introducción al origen de la geometría*, “la indecidibilidad se ve todavía como dominada por el telos de la decidibilidad”⁵⁵; gramaticalmente, Derrida concede que lo sea,

⁵² *Loc. cit.*

⁵³ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 45, nota 69.

⁵⁵ Cf. Patricio Peñalver, “Prólogo”, en Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, [trad. de Patricio Peñalver], Pre-Textos, Valencia, 1995, pp. 12-13, nota 12.

pero ya anuncia su valor independiente. En efecto, como prefijo antepuesto al adjetivo «decidible», lo «indecidible» permanece ligado a la capacidad de decidir; sin embargo, Derrida también le asigna un valor exclusivo, un valor “matemático” independiente de su formación gramatical, este valor *negativo* es la imposibilidad de la decisión como imposibilidad de delimitación y definición; lo indecible es como el caos, ya no “originario”, sino *profundo*, inherente a la necesidad de definición.

La inversión que hace aquí Derrida, es similar a la que antepone la escritura a la fonética, la suspicacia de Derrida es que aquello que se presenta es lo *presentable*, esto es, lo que conviene presentar; pero si hay necesidad de convenir lo presentable, es porque a esto subyace un secreto de *impresentabilidad* que “habría que” guardar. Es necesario insistir, la deconstrucción como estrategia y como acontecimiento, la deconstrucción como referente de los procedimientos en el análisis derridiano, se ocupa en develar este secreto. En este sentido, lo indecible es más que un prefijo añadido.

Por otro lado, es verdad que hay una transformación en la noción de «indecidible» en obras posteriores de Derrida, pero no en su relación con lo decidible, sino en su ampliación más allá de los campos de la matemática y la geometría. Es cierto que Derrida afirma que el debate “sólo es inteligible en el interior de algo así como *la geometría o la matemática*”, pero lo que lo indecible pone en cuestión es la noción misma de unidad, entendida ésta como la completud y coherencia de todo sistema. Este “*algo así como la geometría o la matemática*”⁵⁶ nos permite advertir la sospecha respecto de los alcances de este debate. Así como el texto desborda los límites de la palabra, el número también imbuye el ámbito del lenguaje en el momento en que el concepto se presupone *uno* para asociarse a un concepto *otro* en una oposición dual y contable (jerarquizada).

Los indecibles hacen parte de la estructura de la de la deconstrucción al señalar la angustiante imposibilidad de resolver las contradicciones inherentes al lenguaje, así como de todo lo que se juega en él y con él; llámese la ontología, la metafísica, la epistemología,

⁵⁶ Derrida, *Introducción a...*, *loc. cit.* Cursivas mías.

la justicia y la ética, por mencionar sólo algunas. Como lo nota Hofstadter: “las facultades de introspección de TNT son grandes cuando se aplican a expresar cosas, pero sumamente débiles cuando se aplican a demostrarlas. Esta es una conclusión muy incitante si se la desplaza, por vía metafórica, al problema humano del autoconocimiento.”⁵⁷

⁵⁷ Hofstadter, “Sobre proposiciones formalmente indecidibles”, *op. cit.*, p. 532.

1.4. Los indecibles de Derrida.

Con los indecibles se desestabiliza la tendencia discursiva a manejar conceptos en relaciones de oposición, esta tendencia pretendería que cada concepto que hace parte de la oposición mantiene cohesión y completud en sí mismo, en correspondencia con el concepto de identidad heredado de Aristóteles⁵⁸. Una mirada más exhaustiva revelará que a estos conceptos binarios no se les asigna el mismo valor por lo que mantienen siempre una relación de jerarquía que soporta el discurso que los emplea⁵⁹; así, por ejemplo, el sentido estará por encima de la ambigüedad, el orden del caos, el sujeto del objeto, la razón de la locura, etc.

A principios del siglo XX, el análisis del lenguaje se enfoca en la noción de estructura; Ferdinand de Saussure propone que un signo lingüístico nunca está aislado, es parte de un sistema de signos que se define por las diferencias que mantiene con los otros signos que conforman la lengua. “Lo que importa en la palabra no es el sonido por sí mismo, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir esas palabras de todas las demás, pues ellas son las que llevan la significación...”⁶⁰ Ergo, los conceptos no poseen un valor de suyo, y en las parejas de conceptos dicotómicos, la significación se adquiere sólo en relación con su opuesto. Pese al resonar de ecos hegelianos⁶¹ en esta proposición, no se trata más de la

⁵⁸ Véase, por ejemplo, Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4 (1007a, 25); en donde Aristóteles establece que: “significar la entidad [de una cosa] es [significar] que el ser de tal cosa no es algo distinto.” [Aristóteles, “Metafísica”, en *Aristóteles I*, [trad. de Tomás Calvo Martínez], Gredos, Madrid, 2011, p. 158].

⁵⁹ Cfr. Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 58.

⁶⁰ Cita del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure con la que Derrida explica “la diferencia fónica como condición del valor lingüístico”. [V. *ibid.*, p. 68, nota 16].

⁶¹ Derrida advierte que el trabajo de los indecibles se resiste a la apropiación de la dialéctica hegeliana. En este sentido, Derrida comenta: “De hecho, es contra la continua reapropiación de este trabajo del simulacro en una dialéctica de tipo hegeliano (que llega hasta idealizar y “semantizar” este valor de *trabajo*) contra lo que me esfuerzo por aplicar la operación crítica, mientras que el idealismo hegeliano consiste precisamente en *relevar* las oposiciones binarias del idealismo clásico, en resolver la contradicción en un tercer término que viene *aufheben*, negando a la vez que revelando, idealizando, sublimando en una interioridad anamnésica (*Erinnerung*), *recluyendo* la diferencia en una presencia a sí.” [Derrida, *Posiciones*, op. cit., p. 70].

dialéctica que de la impronta nietzscheana que nos recuerda que “*hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores*”⁶², que hemos olvidado que el valor de un concepto no le es inherente sino que se trata de un valor adquirido.

Ahora bien, a partir del momento en que se considere la totalidad de los signos determinados, hablados y a fortiori escritos, como instituciones inmotivadas, se debería excluir toda relación de subordinación natural, toda jerarquía natural entre significantes u órdenes de significantes. Si “escritura” significa inscripción y ante todo institución durable de un signo (y este es el único núcleo irreducible del concepto de escritura), la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos.⁶³

No hay subordinación natural, y esto se hace evidente en los conceptos que Derrida llama «indecidibles». Existen conceptos que escapan o resisten la lógica binaria del concepto central y el concepto subordinado; conceptos como «himen», «espectro» o «*farmakon*» dan cuenta de esta indecidibilidad respecto a la posición que toman en el constructo de la metafísica. Así, por ejemplo, el «espectro» se encuentra entre la presencia y la ausencia, desestabilizando el estatuto ontológico de todas las cosas; el «himen» entre las categorizaciones espaciales del adentro-afuera; y el «*farmakon*» entre las nociones de cura y veneno.

... ha sido necesario analizar, hacer trabajar [...] determinadas marcas [...] que he llamado *por analogía* (lo subrayo) indecidibles, es decir, unidades de simulacro, “falsas” propiedades verbales, nominales o semánticas, que no pueden entenderse ya en la oposición filosófica (binaria) y que sin embargo residen en ella, le oponen resistencia, a desorganizan, pero *sin jamás* llegar a constituir un tercer término, sin jamás dar lugar a una solución de la forma en que lo hace la dialéctica especulativa (el *fármakon* no es ni el remedio, ni el veneno, ni el bien ni el mal, ni el adentro ni el afuera, ni el habla ni la escritura; el *suplemento* no es ni un más ni un menos, ni un adentro ni el complemento de un adentro, ni un accidente, ni una esencia, etcétera; el *himen* no es ni la confusión

⁶² Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, [trad. de Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 28.

⁶³ Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 58.

ni la distinción, ni la identidad ni la diferencia, ni la consumación ni la virginidad, ni el velo ni el desvelamiento, ni el adentro ni el afuera, etcétera [...] ⁶⁴

Es de destacar que en los conceptos indecibles no hay forma de determinar cuál de los conceptos binarios tiene un mayor valor, pues los conceptos indecibles se encuentran en la oscilación perpetua o netamente en el “entre” de la oposición. Los indecibles, en este sentido, habitan la fisura ⁶⁵, son la muestra de que no hay, necesariamente, una distinción clara entre los conceptos opuestos de forma binaria. Determinar un solo sentido de los conceptos indecibles implicaría una reducción y un riesgo, por lo que obligan a asumir la paradoja, la contradicción interna y el camino aporético.

Un cuestionamiento destructivo que comienza [...] por desestabilizar o complicar la oposición entre *nómos* [ley] y *physis* [naturaleza], entre *thésis* [posición, afirmación] y *physis*; es decir, la oposición entre la ley, la convención, la institución, de una parte, y la naturaleza de otra, junto con todas aquellas oposiciones que éstas condicionan [...] cuestionamiento destructivo que comienza [...] por desestabilizar, complicar o recordar las paradojas a propósito de valores como lo propio y la propiedad en todos sus registros [...] ⁶⁶

Los conceptos indecibles son una forma límite de la indecibilidad, pero lo indecible no sólo se juega en los conceptos que llevan su nombre; toda construcción binaria está atravesada por lo indecible en la medida en que depende de la estructura que le da un sentido provisional. Hay que recordar que el sentido asignado no es consustancial al signo, sino que lo adquiere en relación a la estructura que lo sostiene, como apuntaba Saussure. No se trata tampoco de reafirmar la relación de oposición entre conceptos binarios, sino de mostrar la suerte de mecánica que se opera entre ellos; “la ‘lengua usual’ no es ni inocente

⁶⁴ Derrida, *Posiciones*, *op. cit.*, pp. 69-70.

⁶⁵ Mónica Cragolini habla de la deconstrucción como un “modo de habitar las estructuras metafísicas” a fin de que éstas muestren sus fisuras. Esta forma de plantear la deconstrucción tiene como propósito, siguiendo a Cragolini, evitar la simple inversión del dualismo que la metafísica plantea. Desplazamos aquí la imagen de Cragolini cuando decimos: «habitar la fisura», para indicar cómo los indecibles persisten en señalar la dificultad de identificar las fronteras de todo dualismo. [Cfr. Cragolini, “Derrida...”, *op. cit.*, p. 21].

⁶⁶ Derrida, *Fuerza de ley...*, *op. cit.*, p. 21.

ni neutra. Es la lengua de la metafísica occidental y transporta no sólo un número considerable de presuposiciones de todos los órdenes, sino también presuposiciones inseparables, y, por poco que se preste atención, anudadas en sistema.”⁶⁷

Por un lado, hay una jerarquización que nunca es inocente, pues tiende a la conservación del sentido; bajo esta lógica de conservación, existe una amenaza que es necesario excluir, reprimir u ocultar, la amenaza la constituye el concepto opuesto al que se le asigna un valor negativo en la relación; “en una oposición filosófica clásica, no tenemos que vérnoslas con la coexistencia pacífica de un *vis-a-vis*, sino con una jerarquía violenta. Uno de los dos términos se impone al otro (axiológicamente, lógicamente, etc.), se encumbra.”⁶⁸ Por otro lado, la indecidibilidad se mantiene al interior de esta relación jerarquizada, no sólo para proponer una inversión posible, también para denunciar o anunciar el fracaso de la represión en tanto el concepto que se encumbra remite constantemente al concepto relegado para ostentar su coherencia; tal como sucedía con los indecibles de Gödel.

Se habla de «indecidibilidad» y no de dialéctica porque no hay oposición clara de origen, la oposición surge ya complicada, indecible; pero tampoco se trata de evitar o anular la oposición –en caso de que fuera posible–, sino de asumir el riesgo, la fractura, la represión; y, en alguna medida, habilitar la intermitencia, flexibilizar la perspectiva, no dar descanso al sentido, pues como advierte Derrida, “la jerarquía de la oposición dual se reconstruye siempre.”⁶⁹ Ahora bien, efectivamente, Derrida comienza a hablar de los «indecibles» como *unidades de simulacro* al interior de una lengua; pero recordemos que el fenómeno de la escritura *le acontece* a todo fenómeno *escriturable*, en otras palabras, susceptible de significación o interpretación. Esto es así a tal punto en los textos de Derrida, que lo indecible también se enlaza al ámbito de la ética; cabe entonces preguntar, ¿cómo se relaciona el fenómeno de lo indecible con el de la decisión? ¿Qué lugar tiene la decisión en la deconstrucción como pensamiento de la *différance*?

⁶⁷ Derrida, *Posiciones*, op. cit., p. 27.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁶⁹ *Loc. cit.*

Capítulo 2. La decisión diferencial. Lectura de la decisión pensada desde la *différance*.

Decidir, v. t. Sucumbir a la preponderancia de un grupo de influencias sobre otro grupo de influencias.

Ambrose Bierce, *Diccionario del diablo*

En su *Léxico de filosofía*, Jacqueline Russ define la elección como la “*decisión* por la que se muestra preferencia o se toma partido por una cosa, eligiéndola en detrimento de otras.”⁷⁰ Es común encontrar una relación de sinonimia entre los términos ‘decisión’ y ‘elección’, cuyo enlace puede rastrearse hasta el verbo griego *krinein*⁷¹, ‘separar’. De la

⁷⁰ Jacqueline Russ, *Léxico de filosofía. Los conceptos y los filósofos en sus citas* [edición española de Fernando Guerrero Jiménez], Akal ediciones, Madrid, 1999, p. 116. Cursivas mías.

⁷¹ En este punto seguimos al etimologista francés Louis Grimblot, quien explica que el *krinein* griego es representado en latín por el verbo *cernere*, cuyos derivados en francés pueden distinguirse en dos grupos: en relación con la forma y en relación con el significado. A este último grupo pertenecen tanto la elección como la decisión, emparentadas por los significados del término latino que incluyen ‘separar’, ‘ver’ y ‘apreciar’. Grimblot enfatiza la importancia de la etimología para el descubrimiento de asociaciones sinónimas a partir de las relaciones que las palabras mantienen entre sí y con sus derivados; “[...] si l'étymologie ne renseigne pas et ne peut rien préciser quant au sens actuel de tous les mots, du moins, en remontant aux origines, elle donne le sens propre ou primitif de la racine, celui pour lequel le mot a été spécialement fait; et c'est par son moyen que l'on arrive à la distinction des synonymes, comme *juger, critiquer, décider; estimer, apprécier; choisir, opter, trier; séparer, distinguer; écarter, éloigner; diviser, fendre, scinder* [...]” “[...] si la etimología no puede explicar ni aportar alguna precisión respecto al significado actual de todas las palabras, por lo menos, al remontarse a los orígenes, da el sentido propio o primitivo de la raíz, aquel para el que la palabra fue especialmente hecha; y es a través de él que podemos llegar a distinguir sinónimos, como *juzgar, criticar, decidir; estimar, apreciar; elegir, optar, clasificar; separar, distinguir, descartar, apartar; dividir, partir, escindir* [...]”; Louis Grimblot, *Vocabulaire synthétique de la langue française*, Larousse, Paris, 1902, p. X.] Sin embargo, la etimología del verbo francés para ‘elegir’ (*choisir*), tiene una historia más accidentada que su versión castellana, en francés hay una conjunción del verbo *elire* de origen latino y *choisir* del germánico *kausjan*; este último tenía la antigua y única significación de ‘ver’; es probable que el germánico haya sido ligado a la significación del verbo latino *caedere*, asociado a la ‘decisión’, llevando a una eventual sustitución del verbo francés *elire* para quedar subsumido en el *choisir* francés, desde entonces unido a la decisión. [Véase también: Gustav Körting, «Choisir», en *Etymologisches wörterbuch der französischen sprache*, Widener, Paderborn, 1908, p. 98]

separación, de lo múltiple, de las partes que resultan de un corte, de la disección, surge la decisión/elección. Hay necesidad de elegir/decidir cuando las posibilidades se multiplican, no se elige/decide sobre lo mismo ni sobre lo uno; ante la crisis (χρῖσις⁷²) y la diferencia se hace necesario decidir/elegir. La aritmética de dicha separación se ha unido al cálculo que analiza las partes entre las que se habrá de elegir; sea como deliberación o análisis, el cálculo se ha afianzado de tal manera en las definiciones de la decisión/elección, que ambos resultan comúnmente vinculados al concepto de «elección racional».

Si bien las teorías respecto a la elección racional son variadas, todas coinciden, como resulta evidente, en anclar el presupuesto racional al momento de la elección. La racionalidad consiste en una adecuación entre la persecución de un bien y la opción elegida tomando en cuenta ciertas variables como la escasez, las preferencias y la utilidad que incluye una reducción de riesgos⁷³. En suma, un cálculo; la consideración de opciones y variables con miras a la consecución de un fin que se supone *bueno*, esto es, un *bien*.

Dependiendo de la teoría, la racionalidad de la elección puede atribuirse o no al agente que elige, lo importante en ellas es que esté presente en alguna de las partes involucradas en su estudio, sea en el analista o investigador, en el agente mismo o en ambas partes⁷⁴. Por

⁷² «Crisis», pero también «elección» [V. José M. Pabón, *Diccionario manual griego. Griego clásico - Español*, Vox, Madrid, 1967, p. 356].

⁷³ Para lo que concierne a las teorías de la elección racional nos remitimos al sucinto y esclarecedor ensayo del Doctor en Sociología por la UAM (Universidad Autónoma de Madrid), José Saturnino Martínez García, “Distintas aproximaciones a la elección racional” [en *Revista internacional de sociología*, No. 37, Enero-Abril, 2004, pp. 139-173. Consultado en: <http://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/view/239/261>]. Martínez explica la escasez, las preferencias y la utilidad como elementos invariables al momento de considerar la racionalidad de la acción; aunque su funcionamiento varíe según las especificidades de cada teoría.

⁷⁴ Siguiendo a S. Martínez, hay cinco distintas teorías de la elección racional que podemos separar en dos grupos; en el primer grupo asociamos instrumentalismo y realismo como las teorías que suponen la racionalidad en el agente de la elección; en el segundo grupo encontramos tres teorías de reconstrucción: la formal, la estadística y la racional de la acción, en las que la racionalidad funge como elemento explicativo de interés para el analista. Finalmente, añadimos a estas cinco teorías la propuesta de Martínez, denominada

supuesto, esta pequeña variante resulta en diferencias significativas, como en considerar o no necesario que el sujeto de la elección sea consciente de la racionalidad que implica su elección⁷⁵.

[...] entre las virtudes de la elección racional tenemos consideraciones morales y de parsimonia explicativa. Parece una buena ética de la investigación [...] suponer que las personas son sensatas y que el objetivo de la investigación es descubrir su sensatez. En cuanto a la parsimonia explicativa, lo bueno de explicar un comportamiento diciendo que es racional está en que no necesitamos recurrir a nada más para dar cuenta de él. [Aunque] esto no siempre es posible.⁷⁶

El argumento para sostener la teoría de la elección racional, pese a los problemas o deficiencias que pueda tener, es que resulta mejor suponer la racionalidad que enfrentarse a las complicaciones que resultarían de no hacerlo. La racionalidad como dirección de una investigación puede facilitar el uso de recursos como la inducción y deducción utilizados en estas teorías, además del ordenamiento de las variables involucradas en la elección; sin embargo, las propias limitantes de la racionalidad circunscriben la teoría de la elección a los ámbitos en las que ésta ha encontrado su auge –como la economía y, con mayores complicaciones, en política y sociología–.

cálculus, que considera la racionalidad tanto por parte de los agentes de la elección como por parte del analista. “El *calculus* puede ser tanto un proceso real de agentes conscientes, como una reconstrucción [...] de comportamientos observados.” [*Ibid.*, p. 160]

⁷⁵ S. Martínez explica que el hecho de que toda elección racional deba ser consciente es una de las críticas más comunes a las teorías de la elección racional, él la descarta argumentando que la consciencia no es una exigencia de tales teorías salvo en algunas de las explicaciones realistas. [*Ibid.*, p. 161]

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 166-167. Para S. Martínez “[...] el mérito de la racionalidad como principio explicativo se debe a que cumple las virtudes de la *navaja de Ockham*: si podemos dar cuenta de una acción diciendo que es racional no necesitamos añadir más hipótesis [...]”; Martínez se apoya en la observación del teórico Jon Elster, para quien “la racionalidad misma no supone nada más [y] aunque la racionalidad puede tener sus problemas, la oposición está en peores condiciones” [Jon Elster, *Juicios Salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión*, [trad. de Carlos Gardini], Gedisa, Barcelona, 1999, p. 34]; y añade “[...] En sentido parecido se expresa Esser [...] cuando parafrasea a Churchill para afirmar que la elección racional es la menos mala de las teorías disponibles.”

Una vertiente de estas teorías –el instrumentalismo– se enfoca en la predictibilidad de las elecciones de los agentes, pero, ¿qué hay detrás de esta necesidad de predicción? Es decir, ¿por qué sería importante para un economista o un politólogo poder predecir cómo actuará un individuo o un grupo de individuos en una situación determinada? Esta pregunta antes que ingenua es más bien retórica. El conocimiento del mecanismo por el que un individuo o grupo de individuos puede inclinarse a una determinada elección encierra un peligro: la apropiación de este mecanismo y su injerencia en el control de las variables que dirigen o limitan las posibilidades del agente.

La otra vertiente de la elección racional, en cambio, pone el acento en la función explicativa⁷⁷ al utilizar como presupuesto la racionalidad para comprender el procedimiento lógico que une un conjunto de variables con una determinada elección.

La economía de esta elección cifra en un balance entre costo y beneficio cuya racionalidad se encuentra sostenida por el principio de causalidad. Es el principio de causalidad el que estructura las teorías de la elección racional en todas sus variantes y es este mismo principio el que posibilita los procedimientos de deducción e inducción empleados por estas teorías. La causalidad establece el tránsito de lo elegido a lo conseguido, en cuya consideración el cálculo plantea una dirección. Si el tránsito previsto por el cálculo fracasa, la racionalidad de la elección también habrá fracasado. Y si se cumple, pero el costo resulta mayor que el beneficio conseguido, entonces la racionalidad de la elección resultaría inversamente proporcional a su costo.

Pero el principio de causalidad tiene sus propios supuestos como la identidad y la regularidad⁷⁸ cuya demostración permanece siempre diferida. Es por eso que las teorías de

⁷⁷ Como sucede en las teorías de reconstrucción: estadística, formal y racional de la acción.

⁷⁸ Ya desde 1748, David Hume apuntaba que no hay manera de establecer *a priori* una relación causa-efecto, por lo que la predicción de un fenómeno cualquiera sólo puede darse sobre la base de relaciones arbitrarias previamente aprendidas y en la *confianza* –que no certeza– de la regularidad de estas relaciones en la Naturaleza. [V. David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, [trad. de Jaime de Salas Ortueta], Alianza, Barcelona, 2001, pp. 57-89]

la elección racional se enfrentan con dos problemas: 1. Si la teoría es predictiva debe considerar que las preferencias se mantendrán constantes; es decir, acordes con una idea de regularidad para que pueda formularse una proposición del tipo: dadas las variables p y q entonces se elegirá x . Si las preferencias cambian con el tiempo, la predictibilidad de una elección se complica. 2. Si la teoría es explicativa, la racionalidad se convierte en un elemento recursativo, esto es, que explica la racionalidad de la elección a partir de su suposición previa, puesto que una razón particular para cada elección no resultaría práctica o eficiente.

No podemos ni pretendemos negar la funcionalidad de las teorías de la elección racional en ámbitos muy específicos pero, como ya hemos señalado, los límites de la racionalidad se hacen coextensivos a la decisión/elección planteada en estos términos. El complemento *racional* que acompaña a la elección hace parte de su definición estandarizada, no sólo en los manejos especializados que hemos mencionado, sino en el empleo *común* que hacemos del término; y la decisión ha debido compartir las mismas restricciones al fungir como un mero reemplazo de la ‘elección’. Palabras como ‘determinación’, ‘resolución’, ‘firmeza’ o ‘voluntad’ están asociadas a la decisión por definición⁷⁹, pero el vínculo entre estos conceptos no resulta tan evidente en sus etimologías; la piedra de toque en este punto es la *separación* que, emparentada con la racionalidad a través del ‘análisis’ y la ‘ponderación’, entraña tanto la elección como la decisión. ¿Podemos deslindar el *adjetivo* ‘*racional*’ de los conceptos de decisión y elección? ¿Hasta qué punto sigue siendo sostenible la relación sinonímica entre estos conceptos?

⁷⁹ Véase, por ejemplo, el amplio catálogo de palabras asociadas al concepto de la decisión que proporciona María Moliner para el término «decidir» como: determinación, resolución; apodíctico, categórico, concluyente, contundente, decisivo, decisorio, definitivo, indiscutible, irrevocable, perentorio, resolutorio y terminante, entre otras [*Diccionario de uso del español (A-H)*, Gredos, 2ª edición, Madrid, 1998, p. 868]. Dagobert Runes define a la decisión como un “Acto de asentimiento en el que culmina generalmente la voluntad.” [*Diccionario de filosofía* (trad. de Ana Domènec, Sara Estrada, J.C. García Barrón y Manuel Sacristán), Grijalbo, México, 1981, p. 89].

La decisión corta; la elección, arranca⁸⁰. Atendiendo a su etimología más remota, la decisión –como corte– inaugura ella misma una separación; mientras que la elección recoge, saca o arranca, qué si no, lo *predilecto*⁸¹. La decisión (se) abre camino, genera posibilidades. La elección, en cambio, selecciona, es decir, toma (saca, arranca o recoge) de lo que ya ha sido separado. Elección hermana de la lectura y la ley⁸², no sin efectos. Ley de regularidad, de institución homogeneizante; lectura también de ‘intelecto’ que apela sin cesar a la razón (*logos*)⁸³, a una razón muy determinada, ‘lógica’, legal, regulada. Imposible no elegir lo mejor, lo bueno, bello y justo [según las asociaciones de tradición platónica], que no es otra cosa sino lo que ha sido avalado por la ley como tal, regulado, normalizado, es decir, conforme a la norma. Hablar de ‘elección racional’, por tanto, resulta ya un pleonasma, un exceso o, si se prefiere, una evidenciación. Es apenas un matiz, pero nos comprometemos con él a partir de la intuición de que en los textos de Derrida este matiz se torna relevante resistiendo a la elección, por un lado, e instando a la urgencia de la decisión por el otro. La consideración de la *différance* derridiana como parte de la decisión tiene sus propias exigencias, éstas se distancian de las teorías racionalistas de la elección que han hecho de la decisión un mero sinónimo; aquí, la decisión se calibra por la aporía, la fe, la libertad y la responsabilidad.

⁸⁰ Corominas, J. y Pascual, J. A., «decidir» y «elegir» en *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Vol. II, Gredos, Madrid, 2001, pp. 431 y 551, respectivamente.

⁸¹ De la misma familia de conceptos derivados del latín *legere*. V. Corominas, *op. cit.*, p. 552.

⁸² Del latín *legere*. V. Grimblot, *op. cit.*, pp. 653, 657.

⁸³ V. *supra*, Cap. 1.2, nota 31.

2.1. Decido no elegir. Resistencia a la elección.

Pero ¿qué importan, Dios mío, las leyes de la naturaleza y la aritmética si, por una razón u otra, esas leyes y ese «dos y dos son cuatro» no me complacen? Evidentemente, no podré romper ese muro con la cabeza, ya que mis fuerzas no bastan para ello; pero me niego a humillarme ante ese obstáculo por la única razón de que sea un muro de piedra y yo no tenga fuerzas para derribarlo.

Fiódor Dostoyevski, *Memorias del subsuelo*

Hay una predilección en la elección cuya suerte ya está echada. La razón como encargada de asignar un valor distintivo a las posibilidades de la disyuntiva puede propiciar que *caigamos* en la elección; sin embargo, ese hecho en sí mismo no constituye una decisión. Lo importante en la elección racional es el balance costo-beneficio en donde cada elemento se encuentra *predeterminado* en función de la regla, de una *cierta* regla⁸⁴ que *pre-dispone* lo que es *elegible, id est*, digno de ser elegido.

Este lazo del tiempo y del número en el principio de singularidad no se separa del principio jerárquico: si hay que escoger, hay que elegir, en consecuencia, al mejor. Una cierta aristocracia está comprendida analíticamente en la aritmética de la elección⁸⁵

La racionalidad de la elección se garantiza a sí misma y obliga a elegir sobre lo que ya ha sido elegido o aceptado como lo mejor, regularizado, normalizado. Sin embargo, la duda o sospecha respecto de lo que ha sido evaluado como *lo mejor* resiste la elección que *obliga* a lo homogéneo. Es por eso que ‘decido no elegir’ es resistir el camino trazado: no sé, no

⁸⁴ Hace todavía un siglo, por ejemplo, era difícil considerar el beneficio de la economía psíquica pero, una vez regulado, ha entrado en el balance de la elección racional. Por eso, no importa si el agente no es consciente de su elección, lo importante es que quien la evalúa considere los beneficios que le reporta de acuerdo con esta evaluación como en el caso de las teorías de reconstrucción de la elección racional.

⁸⁵ Derrida, *Políticas...*, *op. cit.*, p. 38.

estoy seguro de que *lo mejor* tenga ese valor; no sé, no estoy seguro de que “Si $A \rightarrow B$, siempre que A, B”⁸⁶.

¿Qué haremos entonces de esos millones de hechos que atestiguan que los hombres, aun advirtiendo cuál es su interés, lo relegan a un segundo plano y siguen un camino del todo distinto, lleno de riesgos y azares? No están obligados a ello, pero parecen querer evitar la ruta que se les indica y trazarse con libertad, caprichosamente, otra llena de dificultades, absurda, oscura, apenas visible.⁸⁷

La simiente del escepticismo puede anular una elección. Si ‘lo mejor’ es sometido a la prueba del relativismo –entendido simplemente como una variación de contexto– su poder garante se diluye. De esta manera, la racionalidad como categoría también resulta arbitraria, abriéndose una vía de indiferenciación entre las posibilidades a elegir.

Se debería temer y temblar ante la distinción que se da por segura: “Por ejemplo, entre el sentido *propio* y su otro, entre el sentido *literal* y su otro, como si justamente *aquello mismo* de lo que se trata aquí (por ejemplo, la respuesta, la responsabilidad o la religión, etc.) no naciera de forma casi automática, maquinao mecánica, de la vacilación, de la indecisión y de los márgenes entre los dos términos asegurados.”⁸⁸

Sometida al contraste la regla se reblandece mostrando soportes ocultos; la duda escéptica induce a la confesión de alianzas no reconocidas que urgen a la decisión. En Derrida, la resistencia a la elección toma la forma de lo indecible que “*de lo que va es de un cierto paso, de lo que va es de un cierto no*”⁸⁹.

⁸⁶ Siguiendo la sospecha sugerida por Hume respecto de la causalidad en sus *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. V. nota 71 de este trabajo.

⁸⁷ Fiódor Dostoyevski, *Memorias del subsuelo*, [trad. de Mariano Orta Manzano], Ed. Juventud, Barcelona, 2003, pp. 32-33.

⁸⁸ Jacques Derrida, “Fe y saber. Las dos fuentes de la ‘religión’ en los límites de la mera razón”, [trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte], en J. Derrida, *El siglo y el perdón (entrevista con Michel Wieviorka) seguido de Fe y saber*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2003, p. 78.

⁸⁹ Nuevamente, Derrida juega con la polisemia de la palabra, en este caso, la palabra francesa *pas* que, fonéticamente, da lugar a dos significaciones: en español: «paso» y «no».

[...] partiremos dogmáticamente del axioma según el cual ningún contexto es absolutamente saturable o saturante. Ningún contexto determina el sentido hasta la exhaustividad. No produce ni garantiza, pues, fronteras infranqueables, umbrales que ningún paso podría pasar, *traspasar* [...] ⁹⁰

En múltiples textos de Derrida se puede leer la insistente resistencia a la elección: “[...] no podré responder a preguntas planteadas de esa manera («o bien o bien», «sí o no»), [...] no podré, en todo caso, dar una respuesta tranquilizante a ninguna de las partes, a ninguna de las expectativas así formuladas o formalizadas.⁹¹”. Advierte que el señalamiento que plantea esta disyuntiva [«o bien... o bien», «sí o no»] es “*violento, polémico, inquisidor*. Se puede temer en él un instrumento de tortura, una manera de interrogar que no sería la más justa”⁹². Derrida ha evidenciado la forma dicotómica en que se estructura la filosofía afianzando relaciones jerárquicas entre conceptos⁹³, la respuesta ante esta insistencia del pensamiento es «lo indecible». Podemos entender lo indecible como una resistencia a aceptar el valor tradicionalmente asignado a uno de los conceptos que conforman el binarismo, pero también como la resistencia a la identidad unitaria y autónoma de cada elemento. A partir de las nociones de «huella» y «*différance*» no resulta evidente que el valor de uno de los elementos involucrados en la decisión sea mayor, no se puede arrancar simplemente el trozo de la preferencia⁹⁴ y conservar su valor intacto sin, al mismo tiempo, ser remitido indefectiblemente al miembro mutilado a partir de su espectro; aquí la decisión obliga a asumir esa violencia como tal.

En la historia de la filosofía han existido paradigmas en que el escepticismo funge como punto nodal de un método cognitivo. En Descartes, la duda metódica se plantea hacer *como si* se pudiera dudar de todo conocimiento previo sobre las cosas para acceder a la única

⁹⁰ Jacques Derrida, *Aporías. Morir - esperarse (en) «los límites de la verdad»*, [trad. de Cristina de Peretti], Paidós, Barcelona, 1998, p. 26.

⁹¹ Derrida, *Fuerza de ley...*, *op. cit.*, p. 13.

⁹² *Loc. cit.* Cursivas mías.

⁹³ V. *supra*, Cap. 1.4.

⁹⁴ V. Jacqueline Russ, “Elección”: “Decisión por la que se muestra preferencia o se toma partido por una cosa, eligiéndola en detrimento de otras.” [*Op. cit.*, p. 116].

verdad fiable de la cual es dado derivar nuevos conocimientos, emparentados a ella en grado de veracidad. La *ἐποχή* husserliana aportó otro tanto en este sentido, otro hacer *como si* la conciencia subjetiva pudiera suspender la relación cognitiva entre ésta y el *mundo* que se le presenta, bajo el supuesto de ser identificables y separables. A diferencia de estas formas del escepticismo, lo indecible no sugiere propiamente una suspensión en tanto no pretende el acceso a una tabula rasa, no tiene momento, no da respiro; por el contrario, lo indecible es la asfixia de toda frontera. Lo indecible no nos llevará al punto a partir del cual se decanta la validez de la decisión en este caso; pero tampoco ninguna certeza, garantía o verdad; no se presenta como el espacio puro o preclaro sino que está, desde siempre, enmarañado.

Indecidir no es homogeneizar, la indecibilidad no anula la diferencia sino que la subraya precisamente en donde el paso podría parecer seguro, donde los límites que distinguen una posibilidad de otra se pretenden *identificables*, es decir, idénticos a sí mismos y en sí mismos; añádase a esto que no hay identidad sin *différance*. El camino de lo indecible es el de la aporía, el camino difícil, imposible, intransitable. No persigue el mítico origen incólume, sino que proyecta hasta el punto en donde la línea del horizonte se borra, se confunde con otros horizontes, con otras esferas. Lo indecible no es tierra firme, induce al mareo.

*La oscilación indecisa, esa continencia [...] ¿no es necesario respetarla en sí misma? El respeto de esta indecisión singular o de esta rivalidad hiperbólica entre dos originariedades, entre dos fuentes, entre, digamos para abreviar, el orden de lo “revelado” y el orden de lo “revelable”, ¿no es a la vez la eventualidad de toda decisión responsable y de otra “fe reflexionante”, de una nueva tolerancia”?*⁹⁵

Lo indecible es ciertamente una oscilación que resiste la preferencia predeterminada para la elección, es la resistencia a la certeza y al saber que indica la dirección del *paso* (*pas*), inserta el «no» (*pas*) conservando la oscilación en suspenso (en un sentido distinto al de la *ἐποχή* husserliana, pues lo indecible no pretende detener el flujo de los acontecimientos

⁹⁵ Derrida, “Fe y saber...”, *op. cit.*, p. 65.

para insertar la conciencia; se dice «en suspenso» como espera de lo por-venir, como *différance*). Dicha oscilación, empero, no puede entenderse ni como mediación, ni en términos de duración o temporalidad delimitada; la oscilación de lo indecible es una resistencia pujante hacia la decisión y de vuelta. Como la deconstrucción, lo indecible «acontece». Con el término indecible Derrida no pretende un relativismo absoluto. Lo *pre-ferido*⁹⁶ no hace decisión; como tampoco lo hace, en efecto, la pura resistencia. La indecidibilidad opera en el ámbito de la elección al complicarla, la resiste sólo para subrayar la urgencia de la decisión precisamente porque sólo a partir de la indecidibilidad es que acontece la decisión.

¿Cómo pensar una decisión que contempla o incluye como condición lo indecible?
¿Cómo se concilian dos conceptos contradictorios por definición? ¿En qué se diferencia esta decisión planteada por Derrida de la decisión emparentada a la elección racional en su relación sinonímica?

Para efectos de este trabajo llamaremos «decisión diferencial» a la decisión que resiste ser un simple sinónimo de la elección racional, decisión que obsesiona a Derrida en múltiples textos, decisión atravesada por la *différance* que –apresuramos la respuesta– se diferencia del concepto clásico de «decisión» al modificar el qué, el cómo y el quién, de la decisión. En adelante, revisaremos estas variaciones de la *decisión diferencial* para cada punto, reuniendo las notas que Derrida ha dejado aquí y allá en diferentes textos.

⁹⁶ Subrayo el prefijo *pre-* para señalar que la elección ya ha tenido lugar.

2.2. *El instante de la decisión es la locura. Fe y decisión.*

El caso es que no estoy loco, y hasta te diré que nunca he estado tan cuerdo. Sencillamente, he sentido un anhelo imposible. No me gusta cómo son las cosas.

Albert Camus, *Calígula*

Si lo indecible es la coyuntura del *krinein*, ¿cómo decidir-se? ¿Cómo quebrar la tensión de esta paradoja? Hemos visto que en algunas de las teorías de la elección racional es esta misma racionalidad el factor que determina la elección, como si a voluntad pudiera abrirse el tiempo un espacio de eternidad que separe el pensamiento de la acción para elegir “correctamente”. Mientras que la racionalidad como criterio de evaluación ante el *krinein* lo único que puede es diagnosticar si una elección *ha sido* adecuada –i.e., siempre de acuerdo con su contexto *nunca saturable*–, el elemento que precipita una decisión es la fe. La decisión se distingue de la elección por asumir todos los riesgos de un salto sin red de causalidad. En tanto la elección está dada por el tránsito causal-racional de *A* a *B*, la decisión implica un salto de *A* a $n+I$ ⁹⁷ con todos los riesgos. Cuando la identificación de lo mejor se complica, cuando la diferencia se reconoce como tal –en su total heterogeneidad–, es cuando se inaugura el *instante de la decisión*.

[...] «el instante de la decisión es la locura», dice en otro lugar Kierkegaard.⁹⁸ La paradoja es inasible en el tiempo y según la mediación, es decir, en el lenguaje y según la razón. Como el don y como el «dar (la) muerte», sin dar nunca lugar a un presente, irreductible a la presencia o a la presentación, la paradoja exige una temporalidad del instante. Pertenece a una temporalidad intemporal, a una duración inasible: aquello que no se puede estabilizar, establecer, aprehender, *prender* más también lo que no se puede *comprender*, lo que el entendimiento, el sentido común y la razón no pueden

⁹⁷ En su texto “Fe y saber...”, Derrida menciona el “n+1” como el lugar de la responsabilidad y la libertad en la conformación de un vínculo. V. *op. cit.*, p. 75.

⁹⁸ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, [trad. de Rafael Larrañeta], Trotta, Madrid, 2004, p. 63.

begreifen, agarrar, concebir, entender, mediatizar, por lo tanto, tampoco negar o denegar, incluir en el trabajo de lo negativo, hacer trabajar [...].⁹⁹

En un ejercicio de genialidad extenuante, aguda y esquizofrénicamente literaria, el filósofo danés Søren Kierkegaard se da espacio para desplegar gran parte de sus inquietudes y posturas respecto al tema de la decisión en su texto *Aut / aut*¹⁰⁰. El juego propuesto para este texto es el de un diálogo epistolar trunco entre los representantes paradigmáticos de dos de los estadios kierkegaardianos: el estético y el ético. El estadio estético es representado por A [la forma con la que Victor Eremita, el editor de los papeles que conforman *Aut/aut*, identifica al (ir)responsable de la primera parte de esta obra; entre los que se encuentran: “O/o”, “La rotación de los cultivos”, “Diapsálmata” y “El más desdichado”; entre otros] para quien la decisión resulta estéril al anularse las posibilidades de elección en la indiferenciación del arrepentimiento.

Cásate, te arrepentirás; no te cases, también te arrepentirás; te cases o no te cases, en ambos casos te arrepentirás; o bien te casas o bien no te casas, en ambos casos te arrepientes.¹⁰¹

¿Qué es lo mejor? ¿Casarse o no casarse? No importa, se arrepentirá porque, para satisfacer su deseo cambiante, no importa lo que haga, en algún momento se arrepentirá. El individuo del estadio estético, además, no se siente impelido a rendir cuentas a ninguna ley social, moral o ética, no rinde cuentas a ninguna institución, a nadie más que a la forma de su deseo que, siempre tendiente al hartazgo, culmina en la indiferenciación. Las posibilidades se anulan entre sí dejando un mínimo resquicio de movimiento impulsado únicamente por el tedio.

⁹⁹ Jacques Derrida, *Dar la Muerte*, [trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte] (1999), Paidós, Barcelona, 2006, pp. 77-78.

¹⁰⁰ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, [trad. de Darío González], Trotta, Madrid, 2007. *Aut - aut* (1843) es un escrito temprano en la obra de Kierkegaard, en el que ya pueden rastrearse tanto su influencia hegeliana como los significativos matices que introducen un abismo de distancia entre su propio pensamiento y el del filósofo alemán.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 62.

No es que yo únicamente en instantes contados lo contemple todo *æterno modo*, como dice Spinoza, sino que soy siempre *æterno modo*. Muchos creen también que lo son cuando, habiendo hecho lo uno o lo otro, unen o median dichos opuestos: pero esto es un malentendido, ya que la verdadera eternidad no yace tras un tal o bien – o bien–, sino delante de éste. Por ello, su eternidad no será más que una dolorosa sucesión temporal, pues deberán rumiar un arrepentimiento doble.¹⁰²

Si «o.../o...» da igual, la decisión resulta inoperante pues sin diferencia no hay decisión. En el individuo kierkegaardiano del estadio estético la unión de los contrarios está dada más por una intrincación *dolorosa* que por una *feliz* mediación de corte hegeliano. En este sentido, Derrida se encuentra más cerca de Kierkegaard que de Hegel, pues la paradoja suscitada por los contrarios –que Derrida subraya con el término «indecidible»–, se mantiene irresoluble, no hay unión por mediación entre conceptos cuyo valor ya haya sido asignado como positivo y negativo; sólo una remisión infinita que suscita, en todo caso, un malentendido.

Dice Derrida en una entrevista: “Sí, permanezco “repartido”, como usted dice tan acertadamente. Pero sin poder, ni querer, ni deber optar. Ambos polos son irreductibles uno a otro, ciertamente, pero siguen siendo indisociables.”¹⁰³ Para que haya decisión lo indecible es paso obligado, es necesario que haya un *pólemos* entre los elementos de la disyuntiva, de lo contrario ésta podría resolverse con una simple conciliación otorgando su espacio y tiempo a cada elemento; es necesario que la polaridad se dispute el mismo instante, de ahí la indisociabilidad de la que habla Derrida; mientras que su honda diferencia, su distancia polar, los mantiene *irreductibles*. Por ello lo indecible no plantea una simple inversión de valores, las posibilidades deben permanecer equidistantes.

En efecto, el arrepentimiento parece ser la inevitable desembocadura de lo indecible pero, desde la perspectiva de B –o Wilhelm, *asesor de tribunales*–, que el arrepentimiento espere

¹⁰² *Ibid.*, p. 62.

¹⁰³ Jacques Derrida, “El siglo y el perdón”, [trad. de Mirta Segoviano], en J. Derrida, *El siglo y el perdón...*, *op. cit.*, p. 30.

al final de una disyuntiva no es motivo para evitar la decisión, sino que constituye tanto la prueba irrecusable de su acontecer como el punto de arranque de la libertad. El arrepentimiento de la decisión, para B, es el momento personalísimo por excelencia, es el instante de conformación de la subjetividad¹⁰⁴ y, para ello, es necesario que el valor de las opciones sea cuantitativamente indiferenciable, pero cualitativamente distinto; una vez más, si una de las opciones pudiera ostentar de suyo un valor prioritario, no operaría decisión alguna, sino alguna ley de la física que hace caer –como por gravedad– el flujo de los acontecimientos a un efecto determinado; de ser así, la subjetividad se perdería en la normatividad de lo general en lugar de relacionarse con ella desde su subjetividad misma como libre y responsable.

[...] *vanitas vanitatum vanitas*, ¡hurra! Pero eso no es elegir¹⁰⁵, es lo que en buen castizo se llama dejar correr el agua, o una mediación como la que consiste en hacer que once unidades sean una docena.¹⁰⁶

Que el arrepentimiento sea la condición que acompaña toda decisión no constituye motivo para evitarla, especialmente cuando –como A–, se pretende un movimiento de singularización. Para B, la indecisión de A no se justifica por la variedad de opciones y el miedo al arrepentimiento, la resistencia a la decisión por parte de A viene de su imposibilidad para comprometerse con la decisión tomada en la libertad que le otorga la responsabilidad del arrepentimiento. Dice Kierkegaard: “Por esa razón hice resaltar que el hecho de elegirse a sí mismo era idéntico al hecho de arrepentirse, pues el arrepentimiento

¹⁰⁴ V. Cap. 3.

¹⁰⁵ Para esta las obras de Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I y II*, seguimos la traducción del danés al español realizada por Darío González, quien traduce el término danés *beslutning* (decisión) como “elección” (*vaelge*), aprovechando la relación sinonímica entre los dos términos (decisión / elección) que antes hemos abordado. Es preciso aclarar, desde ya, que todos aquellos pasajes en que hagamos una transcripción textual de algún pasaje de Kierkegaard siguiendo la obra citada, allí donde dice “elección”, nosotros leemos “decisión” en el sentido en que intentamos exponerla.

¹⁰⁶ Søren Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, en S. Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, [trad. de Darío González], Trotta, Madrid, 2007, p. 156.

sitúa al individuo en la más íntima relación y en la más estricta correspondencia con el entorno.”¹⁰⁷ El sentido de lo general avalado por una racionalidad parcial no logra agotar la «posibilidad» y, ante ella, el individuo que ha de decidir sólo puede padecer angustia, la angustia de experimentar el arrepentimiento que espera en los albores de la decisión. Aunque el individuo resista la elección, éste ya ha inaugurado un corte, una separación: la resistencia a continuar por el camino trazado. Siendo así, la “no decisión” de “A” habrá sido precisamente su decisión.

Lo que Kierkegaard explica –en palabras de B–, es la importancia de la decisión para la conformación de la personalidad. La decisión conlleva un compromiso entre lo que firmo, afirmo o testifico ser “yo” –*quien decide*– a través de este acto, y aquello con lo que me relaciono por la decisión; esta decisión es la instantánea de una forma posible del vínculo. Para “B”, el hecho de que “A” no se decida a decidir hace parte de la personalidad de “A”, una personalidad volátil y traslúcida, impotente ante el compromiso y sólo capaz de establecer vínculos superficiales. Si es deseable o no la postura de “A” y cuáles son las circunstancias e implicaciones de una personalidad como la que A soporta no es especialmente el tema de este trabajo, baste con subrayar que la decisión corre al paralelo de la libertad por lo que la “posición de A” no podría ser tomada como una «decisión» pues no ha decidido nada, sólo ha dejado *correr el agua* sin asumir ni su libertad ni su responsabilidad. Es en este sentido que la distinción entre decisión y elección parece pertinente: bien cabría decir que A *elige*, por momentos, entre distintas opciones que se le presentan –si volverá o no a la cama apenas levantarse o si se empeñará en seducir a alguna jovencita–; empero estas elecciones no comportan una «decisión», pues –dicho brevemente– sus acciones son producto de la ocasión y de lo fortuito, además de que carecen de continuidad. Dice “B”: “Lo que se hace patente a través de mi «o... o...» es lo ético. No por ello se trata todavía de elegir alguna cosa, no se trata de la realidad de lo elegido, sino de la realidad de elegir. Pero eso es lo decisivo”¹⁰⁸. La decisión hace la forma del vínculo, compromete y se compromete en una determinada forma de relacionarse.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 217.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 164-165.

Con todo, la reserva de “A” parece pertinente, ¿cómo atreverse a decidir si al final de toda alternativa acecha el arrepentimiento? La *ratio* de lo general ya tiene su respuesta pero no termina de convencer a los espíritus del *subsuelo* [Dostoyevski]. Por otro lado, el cálculo no puede constituirse en lo *decisorio* de la decisión, pues entraña un efecto que la retarda de manera indefinida multiplicando las alternativas o paralizándonos en una actitud meramente contemplativa.

Quando un hombre sopesa de manera estética una multitud de problemas vitales [...] no obtiene sencillamente una alternativa, sino una multitud de ellas, dado que en ese caso lo autodeterminante de la elección no se acentúa de modo ético, y dado que, cuando no se elige de manera absoluta, se elige sólo para el momento, y, por ende, se puede elegir otra cosa en el instante siguiente.¹⁰⁹

Se decide de manera absoluta, cada vez, y esta decisión se aposta siempre en el terreno de lo ético. Kierkegaard/”B” advierte que hay situaciones en las que resultaría incluso ridículo plantearse una elección¹¹⁰; sin embargo, cabría preguntarse si hay en algún momento una decisión “ingenua”, es decir, que no pueda en algún momento comprometer también el ámbito de lo ético. De alguna manera, lo que hemos reservado aquí al término «elección» podría abarcar el ámbito de lo “ingenuo” o “inocente”; elecciones que no tendrían por qué derivar en una alternativa con una impronta vital; sin embargo, y bajo los constantes cuidados y reservas que Derrida nos recuerda respecto a lo por-venir, siempre podrá volverse sobre una “elección” para ser re-tomada como una «decisión». Volveremos más adelante sobre este punto pero, por lo pronto, ¿cómo decidirse? ¿Qué elemento puede precipitar una decisión si, en todo caso, el cálculo lo único que puede es advertir que la decisión implica arrepentimiento?

Resistir la paradoja es conservar lo que de racional, causal e inmanente hay en la decisión; al tiempo que se asume su efecto iterante y difiriente. No se puede demeritar el aspecto

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 156.

¹¹⁰ Kierkegaard/B afirma: “En la vida hay situaciones en las que sería ridículo y hasta insensato aplicar ese «o... o...»” [*Ibid.*, p. 149].

maquínico de la decisión –que aquí hemos asociado al proceso electivo–; entendiendo «maquínico» como una estructura causal que vertebrado diferentes operaciones como procesos psíquicos, históricos, antropológicos, geopolíticos, genéticos, lingüísticos y genealógicos con la velocidad del automatismo. En efecto, no se trata de una simple oposición entre conceptos, de manera que tampoco podemos excluir el cálculo de la decisión. El cálculo cumple aquí una función crucial, es lo que nos conduce a lo «indecidible» –en términos derridianos–, o a la «resignación infinita» –en palabras de Kierkegaard–. La decisión no será sencilla, el cálculo repara en la equidad cuantitativa del valor de las alternativas al tiempo que reconoce su disparidad insalvable. El cálculo sólo puede llegar al reconocimiento de la aporía pero no puede transitar por ella; atravesar la aporía es, en términos del cálculo racional, no otra cosa sino un absurdo; por lo tanto, y Kierkegaard es enfático en este punto, la decisión sólo podrá hacerse «en virtud del absurdo». Pese al temor y al temblor, es necesario responder sin titubeos: ¿qué decide? La fe, pues –como apunta Kierkegaard– “la fe comienza precisamente allí donde la razón termina.”¹¹¹

El ejemplo paradigmático de esta decisión –analizado por Kierkegaard y retomado por Derrida en *Dar la muerte*¹¹²– es la que tomó Abraham cuando Dios le pide sacrificar a su unigénito¹¹³. La decisión de Abraham no es sencilla, tiene el tono del “decidas lo que decidas te arrepentirás”, pese a ello y precisamente por ello, *decide*.

El corte es radical: por un lado, está su bien-amado hijo, el primero tras una larga espera en la confianza de la promesa de Dios, el hijo anhelado, el “único”. Por otro lado y del todo distinto está la petición de Dios, la disposición divina a través del ángel que pide ofrecer en holocausto a su hijo amado, la encarnación misma de su promesa cumplida. El amor de Abraham por su hijo y el amor de Abraham a Dios, ¿pueden ser en modo alguno

¹¹¹ Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.*, p. 44.

¹¹² Especialmente en el apartado “A quién dar (saber no saber)”. Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, pp. 61-93.

¹¹³ Isaac en la tradición judeo-cristiana o Ismael en la tradición islámica como tiene a bien notar Derrida en *Dar la muerte*, *op. cit.*, *Se ruega insertar*.

equiparables? Son radicalmente distintos entre sí pero, tensemos el ejemplo, ¿sería más sencillo si Abraham tuviera que elegir entre su esposa y su hijo?

Por si alguien [creyente escrupuloso del Dios padre en manifestaciones religiosas derivadas del judeo-cristianismo e islam] pensara que resulta una decisión sencilla en tanto se trata de nada menos que Dios de quien ha venido el mandato, Kierkegaard nos recuerda el silencio de Abraham que se hace eco del silencio de Dios; nada salvo la fe puede hacerle confiar que la instrucción proviene de Dios, “[...] todo está perdido ahora; Dios me exige a Isaac y he de sacrificárselo, pero con él sacrifico también toda mi alegría; con todo, Dios es amor, y lo continúa siendo para mí, lo que ocurre es que en la temporalidad Dios no puede hablar conmigo ni yo con Él, pues nos falta un lenguaje común.”¹¹⁴ Por otra parte, no hay más testigo entre la relación Dios-Abraham que el ángel portador del precepto. La relación Dios-Abraham tiene lugar en lo privado, pero las consecuencias de su decisión se calibrarán en el ámbito público, es preciso considerar que esta íntima relación, Abraham-Dios, privada, *singular*, no se detiene ahí, sino que involucra también otros vínculos en la vida de Abraham: su rol como padre, la relación con su esposa –madre del ofrecido en holocausto–; o, como mínimo –si es posible figurarse esto como *mínimo*– la relación con su hijo. ¿Quién creería de Abraham que ha cumplido la voluntad de Dios al ofrecer la vida de su hijo y que no ha sido sólo un loco asesino?

En la historia de Abraham se produce, por lo tanto, una suspensión teleológica de lo ético. Como el Particular se ha colocado por encima de lo general, sta es la paradoja que no admite mediación. Y el modo en que ingresó en ella resulta tan inexplicable como su perseverar en ella. Si la circunstancia fuera diferente, Abraham no sólo no llegaría a héroe trágico sino que sería un asesinato.¹¹⁵

Pero Abraham no se ha detenido en ninguna de estas cuestiones, Abraham se condujo en silencio a la primera hora del despuntar del día, se condujo a sí y a su hijo al monte destinado para el holocausto con la serenidad de una resignación infinita que bien pudo dejarlo postrado en el lecho esperando que la voluntad de Dios se cumpliera; en cambio ha

¹¹⁴ Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.*, p. 27.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 56.

sido la fe de Abraham la que condujo sus pasos, con lo que Abraham decidió no ser sólo un espectador pasivo del capricho divino, sino un actor decidido del acontecimiento que estaba por-venir. “[Abraham] Dejaba algo tras él y también se llevaba algo consigo: tras él dejaba su razón, consigo se llevaba su fe; si no hubiera procedido así nunca habría partido porque habría pensado que todo aquello era absurdo.”¹¹⁶

El «movimiento» de la decisión en Kierkegaard sólo puede efectuarse con fe, pero esta «fe» –nos aclara Kierkegaard– no debe ser confundida con la inmediatez del arrojamiento¹¹⁷. El «movimiento» será efectuado una vez alcanzada la «resignación infinita», «en virtud del absurdo»¹¹⁸. Lo que Kierkegaard ilustra con estas expresiones es la asunción de la paradoja al momento de la decisión, asumirla y comprenderla en su peso absoluto y agobiante, soportando la angustia o la *anfægtelse*¹¹⁹ que conlleva. La decisión no podrá ser un sencillo “dejarse llevar” sino que, habiendo sido llevado, el individuo deberá inaugurar el corte asumiendo la carga de este movimiento que sólo puede efectuarse *con fe*.

¿Y si ese hombre solitario que inicia el ascenso por la ladera del *Moriah* –cuya cumbre se eleva muy por encima de las llanuras de *Aulide*– no es un sonámbulo que camina tranquilo sobre el abismo, mientras que quien se encuentra al pie de la montaña siente, fijos los ojos en él, escalofríos de

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁷ Kierkegaard aclara: “La fe no es, por lo tanto, un movimiento estético, sino que pertenece a un estadio más elevado; precisamente por eso ha de ir precedida de la resignación; no es un impulso inmediato del corazón, sino la paradoja de la existencia.” [*Ibid.*, p. 38].

¹¹⁸ “[Abraham] Creyó *en virtud del absurdo*, pues no había lugar para humanas conjeturas, y era absurdo pensar que si Dios le exigía semejante acto, pudiera, momentos después, volverse atrás.” [*Ibid.*, p. 28].
Cursivas mías.

¹¹⁹ Me parece que la distinción entre «angustia» (*angest*) y «anfægtelse» es una cuestión de grado o del objeto que la suscita. Simón Merchán, siguiendo a P. H. Tisseau (traductor de Kierkegaard al francés), explica que Kierkegaard –como otros filósofos– ha ampliado los alcances de significación de este término que, siendo en principio «inquietud» o «ataque», ha venido a significar en Kierkegaard “«[...] una especie de *horror religiosus*, de duda o inquietud religiosa, de ansiedad o de crisis espiritual ante el misterio de lo absurdo.»” [*Ibid.*, pp. 23-24, nota 11]; absurdo que también se manifiesta como angustia (*angest*), excepto que la angustia admite diversas manifestaciones que van desde lo demoníaco hasta lo edificante, lo que probablemente no admitiría la *anfægtelse* asociada específicamente al misterio divino.

angustia, veneración y terror –sin atreverse a llamarle–, y si ese hombre, solitario, digo, hubiera sido víctima del delirio de su mente? ¿Y si estuviera equivocado?¹²⁰

Esta es la impronta de lo indecible: “¿Y si estuviera equivocado?” Sólo a partir de la fe puede darse la decisión. Hemos dicho que la decisión establece una forma del vínculo, este vínculo se da entre el agente de la decisión –una cierta subjetividad– y Dios; entendido esto último por Derrida como “*tout autre est tout autre*”¹²¹. Con esta *fórmula*¹²² Derrida destaca la disimetría absoluta de «lo otro», lo radicalmente *otro*, lo inapropiable que puede figurarse bajo la idea de Dios; al tiempo que mantiene en diáspora los alcances de su concepto como *cualquier otro*. Vínculo entre subjetividades, vínculo entre una subjetividad y la imponente forma que reviste la naturaleza, vínculo entre subjetividad y memoria, entre la subjetividad y la idea, entre la subjetividad y la psique –que aparece constantemente bajo la forma de lo *radicalmente otro*–, vínculo en fin, entre *uno* y *otro*.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹²¹ Derrida formula esta expresión como deliberadamente tautológica, aunque juega con la polisemia del término «*tout*» para señalar su heterología. El «*tout*» francés, nos explica Derrida, funciona al mismo tiempo como “adjetivo pronominal indefinido (alguno, cualquiera, cualquier otro)” y como “adverbio de cantidad (totalmente, absolutamente, radicalmente, infinitamente ...)”; si se alternan sus posibilidades sintácticas, la expresión no es sólo una tautología, pero la posibilidad de no diferenciarlas es intrínseca a la expresión y Derrida quiere que esto también sea posible: cualquier otro es cualquier otro, absolutamente otro es absolutamente otro; pero también: cualquier otro es absolutamente otro, absolutamente otro es cualquier otro. Que el alcance de esta expresión sea tanto tautológica como heterológica nos remite, por un lado, a lo infinitamente otro como Dios (aunque considero que también podría ser entendido como la Naturaleza en tanto otredad imponente e inaprehensible); pero también a cualquier otro, como particular que también se muestra otredad absoluta, inapropiable e incomprensible. En palabras de Derrida, la tauto-heterología de esta expresión “atribuye o reconoce esta alteridad infinita de lo radicalmente otro a cualquier otro: en otras palabras, a todos, a cada uno, por ejemplo, a cada hombre o mujer, incluso a todo ser vivo, humano o no.” [*Dar la muerte*, *op. cit.*, pp. 94-95]. Para conservar la ambivalencia del término, seguimos la traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte para este texto, quienes traducen esta expresión como “cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro”.

¹²² Es el propio Derrida quien se refiere a estas palabras –*tout autre est tout autre*– como una fórmula; así por ejemplo cuando dice: “[...] en dicha fórmula se juega con reglas, se abrevia, se corta violentamente un campo de discurso: es el secreto de todos los secretos.” [*Dar la muerte*, *op. cit.*, p. 94].

No puedo responder al uno (o al Uno), es decir, al otro, sino sacrificándole el otro. [...] Y jamás podré justificar este sacrificio, deberé siempre callarme al respecto. Lo quiera o no, nunca podré justificar que prefiero o que sacrifico el uno (otro) al otro. Siempre estaré incomunicado, obligado a mantener el secreto al respecto, porque no hay nada que decir sobre ello. Lo que me vincula con singularidades, con ésta o aquélla más que con tal o cual otra sigue siendo, en último término, injustificable [...] como tampoco es justificable el sacrificio infinito que hago así a cada instante. Estas singularidades son muchos otros, una forma radicalmente otra de alteridad: una u otras personas, pero también lugares, animales, lenguas.¹²³

En su texto *Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón*¹²⁴, Derrida explica la fe como la posibilidad¹²⁵ de todo acontecimiento que arranca con el vínculo. Derrida utiliza la imagen del *desierto en el desierto* para explicar esta posibilidad como origen siempre desplazado (*différance*); esto quiere decir que el vínculo que se establece con la decisión implica un movimiento doble de fiabilidad y autoindemnización. “Puesto que es preciso decirlo todo en dos palabras, démosle dos nombres a la duplicidad de estos orígenes. Ya que aquí el origen es la duplicidad misma, la una y la otra.”¹²⁶. Los dos nombres aquí aludidos son: «mesianicidad» y «kora».

¹²³ *Ibid.*, p. 83.

¹²⁴ Derrida, “Fe y saber...”, *op. cit.*, pp. 41-140.

¹²⁵ En adelante deberá entenderse por «posibilidad», la «posibilidad de lo imposible»; es decir, la apertura al acontecimiento intempestivo. Siguiendo a Derrida: “Cuando lo imposible *se hace* posible, el acontecimiento tiene lugar (posibilidad *de* lo imposible). Ésta es precisamente, irrefutablemente, la forma paradójica del acontecimiento [...] Para que un acontecimiento tenga lugar, para que sea posible, es preciso que sea, como acontecimiento, como invención, la venida de lo imposible. Se trata de una pobre evidencia, una evidencia que no es nada menos que evidente. Ella es la que nunca habrá dejado de guiarme, entre lo posible y lo imposible. Ella es la que me habrá empujado tan a menudo a hablar de *condición de imposibilidad*.” [Derrida, “Como si fuese posible, «*whitin such limits*»”, en Jacques Derrida, *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, [trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte], Trotta, Madrid, 2003, p. 270].

¹²⁶ Derrida, “Fe y saber...”, *op. cit.*, p. 60.

El acto de fe¹²⁷ que implica la decisión está transido de dos movimientos paralelos y entrelazados. Uno de estos movimientos –asociado al nombre de «kora»– es la autoindemnización, que consiste en la formación del *-auto* a partir del distanciamiento que marca la diferencia, es el corte intrínseco a la decisión que acentúa la desigualdad en el desplazamiento. “[Kora] siempre habrá sido el lugar mismo de una resistencia infinita, de una restancia infinitamente imposible: un cualquier/radicalmente otro sin rostro.”¹²⁸ Puesto que el vínculo supone una conexión a distancia, «kora» desplaza, es el lugar de la resistencia al «sí mismo», a lo propio o reapropiable como imposibilidad de aprehender lo inaprehensible en tanto permanece como alteridad absoluta.

El movimiento simultáneo a la autoindemnización es «lo mesiánico», éste sugiere la espera como apertura a lo por-venir, aunque tal apertura no podrá ser clausurada por un ideal determinado de lo que históricamente ha constituido el mesianismo; a ello se debe la insistencia de Derrida por acotar que se trata de una «mesianicidad sin mesianismo»¹²⁹ como exigencia que mantiene la expectativa en absoluta apertura a lo que está *por-venir*, a la posibilidad del acontecimiento de lo imposible. Lo mesiánico aquí –nos dice Derrida– apostrofa al otro como gesto de la expectativa, solicito y espero el crédito del otro en su respuesta que, en tanto cualquier/radicalmente otro, deberá conservar una apertura absoluta.

En cuanto a la *respuesta*, ésta es “o bien..., o bien...”. *O bien* apostrofaría al otro absoluto en cuanto tal, como un apostrofar oído, escuchado, respetado en la fidelidad y la responsabilidad; *o bien* replica, contesta, compensa y *se indemniza* en la guerra del resentimiento y la reactividad. Una de las dos respuestas debe siempre poder contaminar a la otra. Jamás se probará que es una o la otra, nunca en un acto de juicio determinante, teórico o cognitivo. Ése puede ser el lugar de la responsabilidad de lo que se llama la creencia, la fiabilidad o la fidelidad, lo fiduciario, la “fianza” en general, la instancia de la fe.¹³⁰

¹²⁷ Decimos «acto de fe» asumiendo el pleonismo pues la fe es esencialmente acto. Baste recordar lo que Kierkegaard nos instruye en este sentido respecto de la decisión de Abraham.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 65.

¹²⁹ Para marcar distancia de lo que implica el sufijo –ismo, como sujeción a una doctrina. La espera es indeterminada.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 75.

Con la venia y –muy probablemente– a disgusto de nuestro querido Kierkegaard, llevemos el ejemplo de Abraham hacia otras latitudes. En la intimidad de la relación Abraham-Dios, ¿quién dará cuenta de la piedad de Abraham al conducir a su hijo al monte con fines de asesinato? Sucede que una decisión profana arriesga tanto como Abraham en el instante de su acontecer¹³¹, la relación o el vínculo que se establece con la decisión posee una dirección cuyos motivos, objetivos o intenciones se repliegan en la intimidad de una conformación subjetiva, como *kora*, un repliegue que ha decidido acoger una de las alternativas y quedar vulnerable a la que ha dejado en el recién inaugurado borde. Compromiso de hospitalidad, compromiso asumido con la opción tomada pero, también, compromiso con la opción *dejada*, con la que no ha dejado de establecer una cierta forma de relación en el distanciamiento (revistiendo la forma de la no-relación) y que, además, siempre podrá reclamar un lugar distinto en tanto ha quedado apostrofada, su respuesta y su lugar siempre podrán volver a jugarse en la apertura del pliegue a lo por-venir («mesianicidad»).

No hay oposición –fundamental– entre “vínculo social” y “desvinculación social”. Cierta desvinculación interruptiva es la condición del “vínculo social”, la respiración misma de toda “comunidad”. [...] Si la creencia es el éter del apóstrofe y de la relación con el cualquier/radicalmente otro, es precisamente en la experiencia misma de la no-relación o de la *interrupción* absoluta [...] ¹³²

En *Dar la muerte*, Derrida pone como ejemplo su propia decisión, la de escribir en francés, la lengua que le viene de una forma más “natural” por cuanto le viene mecánicamente, i.e., en automático; la decisión de escribir en virtud de lo que en ese momento considera urgente, acerca de las reflexiones que para él son apremiantes creando una conexión con quien precise o sencillamente pueda leerlo; pero, al hacerlo, sacrifica con su decisión otras posibilidades, otras relaciones, las que ya ha visto, a las que ha renunciado atravesando con fe la aporía de lo indecible, pero también aquellas que por desconocimiento ignora.

¹³¹ Aunque esto Kierkegaard lo sabía, de lo contrario, no hubiera dejado tantos guiños a Regina Olsen precisamente en *Temor y Temblor*.

¹³² *Ibid.*, p. 123.

Al preferir lo que hago aquí en este momento –aunque no sea más que porque le concedo tiempo y atención–, al elegir mi trabajo, mi actividad de ciudadano o de filósofo profesoral y profesional, que escribe o habla aquí en una lengua pública que resulta ser la francesa, quizá cumpla con mi deber. Pero sacrifico, traicionándolas a cada instante, todas mis otras obligaciones: en lo que se refiere a los otros otros que no conozco o que conozco, miles de mis «semejantes» (sin hablar de los animales que aún son más otros que mis semejantes) que mueren de hambre o enfermedad. Traiciono mi fidelidad o mis obligaciones con respecto a otros conciudadanos, con respecto a quienes no hablan mi lengua y a los cuales ni les hablo ni respondo, con respecto a cada uno de los que escuchan o leen y a quienes no respondo ni me dirijo propiamente, es decir, singularmente (todo esto en lo que concierne al espacio que decimos público, al que sacrifico el espacio que llamamos privado), por consiguiente también respecto de aquellos que amo en privado, los míos, mi familia, mis hijos, cada uno de los cuales es el hijo único que sacrifico al otro, siendo cada uno sacrificado a cada uno sobre esta tierra de Moriah que es nuestro entorno de todos los días y de cada segundo.¹³³

En efecto, la decisión de Abraham se libra a cada instante si se tiene en cuenta el peso de la alteridad absoluta, la responsabilidad asumida en el vínculo establecido y el vínculo dejado, descuidado, sacrificado. “Día y noche, a cada instante, sobre todos los montes Moriah del mundo, estoy haciendo eso, levantar el cuchillo sobre aquel que amo y debo amar, sobre el otro, este o aquel otro a quien debo fidelidad absoluta, inconmensurablemente.”¹³⁴ Aunque Derrida no suele hablar en términos de «arrepentimiento» sí hace énfasis en la «mala consciencia» que remite a la responsabilidad de la decisión. La mala consciencia acecha la decisión pues decido algo en detrimento de algo más, igualmente imperioso y vital; tal como lo hace el «arrepentimiento» en Kierkegaard. Pero es esta mala consciencia o arrepentimiento lo que habilita la acción, acepta los goznes que posibilitarán nuevas relaciones en lo que está por-venir, en lo que resta por vivir; la mala consciencia se prepara para el efecto iter de la repetición¹³⁵. El arrepentimiento aguarda a la decisión como responsabilidad atenta a cualquier/radical alteridad. Espero el llamado del otro, la respuesta

¹³³ Derrida, *Dar la muerte*, op. cit. pp. 81-82.

¹³⁴ *Ibid.* p. 81.

¹³⁵ V. Cap. 3

del otro ante mi acto a quien tendré que responder, ya que, después de la decisión: “Todo está en manos del porvenir de un «puede ser».”¹³⁶

Decide la fe bajo la forma de la mala consciencia que ya presente el arrepentimiento. “Será preciso discernir: la fe no ha sido siempre y no siempre será identificable con la religión ni con la teología.”¹³⁷ Como ya se ha mencionado, la fe es esencialmente acto, no podremos quedarnos suspendidos en lo indecible por muy indecible que sea, la angustia que habita esta indecisión reclama un acto, si la no-decisión fuera una posibilidad, no experimentaríamos esta angustia; es preciso actuar, habrá que hacerlo, habrá que aferrarse a la fe y decidir.

Siguiendo a Derrida, hemos distinguido en la fe dos movimientos, uno de los cuales nos habla de la indemnización que surge de forma maquínica. Lo maquinal tampoco está excluido de la fe, lo maquínico es una reactividad, una capacidad de reacción que no tendrá por qué ser identificada en su totalidad con lo inconsciente, pero sí con la renuncia a saber. Lo maquinal también es una escritura rápida en el sentido derridiano, es decir, una lectura que al tiempo que lee escribe, como los actos reflejos. El problema al que nos enfrentamos aquí es que a través de la historia han sido amalgamados algunos conceptos que nos dificultan comprender, en este caso, los matices de la fe; por ejemplo, se asocia frecuentemente la libertad a la voluntad en donde la voluntad aparece como una facultad autoritaria y dominante ostentando especialmente un saber *quasi* omnisciente¹³⁸. Lo maquínico –como el acto reflejo–, no es pura pasividad, su capacidad reactiva se configura a partir de entramados complejos que han ido estratificando el saber, no es igual la capacidad reactiva de un niño a la de un adulto; de hecho, la reactividad de cada ser humano es siempre distinta, distinta a sí misma en diferentes momentos, el saber ya ha sido leído, en respuesta, escribo, sí, maquinalmente pero desde el riesgo y la expectativa que se

¹³⁶ *Ibid.*, p. 145.

¹³⁷ Derrida, “Fe y saber...”, *op. cit.* p. 50.

¹³⁸ Evidentemente no es el caso de la «voluntad» nietzscheana que, por su carácter *poiético*, se acerca más al pensamiento de Derrida.

cita con la alteridad. En la reactividad también puede intervenir una variación de velocidades pero en lo concerniente a la fe y la decisión no hay tiempo de espera, la indemnización actúa en la mala consciencia que ya ha apostrofado al otro. La fe no puede renunciar a la libertad pues otorga una dirección en la confianza del vínculo que ha dispuesto; a lo que la fe renuncia es al saber ligado a la razón como justificación o seguridad autocomplaciente. “Nuestra fe no está garantizada porque una fe no lo está jamás, nunca debe ser una certeza.”¹³⁹ De serlo, anularía lo indecible clausurando toda posibilidad de lo por-venir.

La posibilitación de ese posible imposible debe permanecer a la vez tan indecible y en consecuencia tan decisivo como el porvenir mismo. ¿Qué sería un porvenir si la decisión fuese programable y si el azar, si la incertidumbre, si la certidumbre *inestable*, si la inseguridad del «quizá» no quedase suspendida a la apertura de lo que viene, en el mismo acontecimiento, en él y con el corazón en la mano?¹⁴⁰

Distingamos brevemente dos formas de entender lo que la «fe» supone para la decisión:

En primer lugar, entendemos «fe» como dirección que se da en la confianza y la fiabilidad. No podré agotar la escritura de los acontecimientos, no podré probar exhaustivamente la congruencia semántica de lo que interpreto al tomar una decisión; sin embargo, tampoco podré negar que imprimo una dirección en lo que inscribo con este acto, hay una intencionalidad en la decisión que sigue un rastro creído o confiado que se actualiza por el mismo crédito que se le otorga. Fe que otorga un crédito a la razón, crédito limitado en tanto se trata de una razón (*logos* u orden) muy determinada, parcial y contingente, pero que no deja de tomar en cuenta en tanto acto de responsabilidad vinculante y expectante de lo por-venir.

En segundo lugar, entendemos la «fe» como acción emergente. Si sustituimos los usos que tiene la razón en las teorías de la elección racional, como noción explicativa, la fe sostiene

¹³⁹ Derrida, *Dar la muerte*, op. cit. p. 92.

¹⁴⁰ Derrida, *Políticas de la amistad*, op. cit. p. 46.

todo acto de decisión; no podrá ser predictiva, pero ello no frena su impulso, antes bien lo precipita; y, finalmente, puede decirse que es preventiva si entendemos que sólo la confianza o fiabilidad pueden lograr una decisión.

¿Se puede medir eso con un saber? Si lo supiésemos, la cosa no cambiaría ya. Hace falta que nosotros no lo sepamos del todo para que un cambio pueda sobrevenir de nuevo. En consecuencia, para que ese saber sea verdadero y sepa lo que sabe, le hace falta el no-saber.¹⁴¹

Fe es lo que permite atravesar la aporía, actuando; fe que conserva a un tiempo la responsabilidad y la libertad en la conformación de la subjetividad. No se puede saber ni determinar lo que vendrá, no se puede conocer o garantizar el resultado, sin embargo, es necesario asumir el riesgo de actuar en virtud del absurdo, sólo así terminará la angustia, aunque vengan otras o se repitan por su efecto iterable.

Si quien va a obrar pretende juzgarse antes a sí mismo por el resultado, no comenzará nunca. Si el resultado alcanzado podrá o no llenar de júbilo al mundo es algo que no se sabe de antemano, pues no logrará tal conocimiento hasta que el acto haya sido consumado, y con todo, no será esto lo que le convertirá en héroe, sino el haber sido capaz de empezar.¹⁴²

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 49.

¹⁴² Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.*, p. 53.

2.3. La decisión diferencial

La «*différance*» es un concepto que surge en el pensamiento derridiano como una extensión al término francés «*différence*» (diferencia). Derrida juega con la gramática de la palabra cambiando una sola letra: la ‘e’ por la ‘a’. No obstante, este simple cambio amplía la semántica del término al tiempo que mantiene intacta la fonética; “esta discreta intervención gráfica [...] ha sido calculada en el proceso escrito de una interrogación sobre la escritura. [...] esta diferencia señalada entre dos notaciones aparentemente vocales, entre dos vocales, es puramente gráfica; se escribe o se lee, pero no se oye.”¹⁴³ Recordemos que Derrida resiste la subordinación de la inscripcionalidad a la fonética, de manera que, con este término, Derrida llama la atención sobre el signo inscripto, pues la fonética no nos reporta el cambio en la extensión del significado que tiene la *différance*.

“Se trata de una ‘falta de ortografía’, de una ‘falta de ortodoxia’, ‘una falta contra la ley’, una ‘falta silenciosa de ortografía’”¹⁴⁴. Para consignar esta falta, hemos optado por traducir *différance* por «diferenzia», con ‘z’, para conservar el silencio de la falta y mantener el juego derridiano en la inscripcionalidad¹⁴⁵. Efectivamente, lo que la *différance* aporta a la decisión, es una ‘falta de ortodoxia’, cuando no una ‘falta contra la ley’; sin embargo,

¹⁴³ Derrida, “La *différance*”, *op. cit.*, p. 40.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 39.

¹⁴⁵ Los traductores al español del texto *Fuerza de ley...* [*Op. cit.*], Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, siguiendo a José Martín Arancibia [traductor al español de *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975], prefieren traducir «*différance*» por «diferenzia», a fin de conservar tanto la falta ortográfica como la imposibilidad de detectarla fonéticamente [*Ibid.*, p. 19]. Por su parte, Carmen González Marín, traductora del texto *Márgenes de la filosofía* [*Op. cit.*], prefiere la traducción «diferancia», para hacer comprensible la alocución derridiana respecto de la *différance* que señala: “Hablaré, pues, de la letra *a*, de esta primera letra que ha podido parecer necesario introducir, aquí o allá, en la escritura de la palabra *différance*” [*Ibid.*, p. 39]. González considera preferible hacer notar la variante ‘e/a’ en detrimento del juego auditivo, coincidimos con ella en que, para la comprensión de este texto, esa variante resulta imprescindible. Si bien preferimos conservar la traducción «diferenzia» con su juego fonético, utilizaremos también el término francés para remitir a lo que este concepto podría perder con cualquiera de las opciones para su traducción castellana.

usamos también el término francés *différance* para incluir lo que la vocal ‘a’ aporta a este término.

En una conceptualidad y con exigencias clásicas, se diría que «diferancia» designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y de división cuyos diferentes o diferencias serían productos o efectos constituidos. Pero aproximándonos al núcleo infinitivo y activo del diferir, «diferancia» (con a) neutraliza lo que denota el infinitivo como simplemente activo [...] en el uso de nuestra lengua [...] la terminación en *ancia* permanece indecisa entre lo activo y lo pasivo.¹⁴⁶

Como ya se ha mencionado¹⁴⁷, la *différance* implica tanto diferencia como retraso; pero la inserción de la ‘a’ también viene a confundir la frontera entre activo y pasivo. A partir de esta complicación, puede entenderse a la decisión como enteramente diferencial (*différentielle*). La decisión pensada desde la *différance* complica fronteras, comenzando por la división entre activo y pasivo, pero también la frontera entre mente y cuerpo, entre fe y saber, e incluso, entre individual y colectivo.

La decisión no es pura reflexión *pasiva*, lo que reclama la necesidad de la decisión es distinguirse del “puro” pensamiento para convertirse en acto: afectarse o afectar a otros, mover otros cuerpos y el propio hacia su ser otro. Pero tampoco puede hablarse de decisión como actividad pura o automaticidad pura –la decisión no podrá equipararse a un latido del corazón–, pues la decisión no puede escindirse de la deliberación u oscilación previa que la hace surgir, aquello que antes hemos asociado a lo indecible. Sin el aparente impasse de la indecidibilidad no hay decisión.

Quizá podríamos decir que un cuerpo humano no está habitado por las órdenes de un sujeto moderno, sino ‘poseído’ por un aparato psíquico que somete al ser humano a una existencia que se debate en el «entre» de todas las oposiciones del psicoanálisis¹⁴⁸

¹⁴⁶ Derrida, “La *différance*”, *op. cit.*, p. 44.

¹⁴⁷ V. *supra*, Cap. 1

¹⁴⁸ Rosaura Martínez, *Freud y Derrida... op. cit.*, p. 60.

Por otro lado, la decisión involucra al psiquismo como el espacio supuesto¹⁴⁹ donde ésta se juega; es decir, donde opera la consideración de lo indecible que la solicita. La idea de aparato psíquico se nos presenta como un inter-espacio que impide la distinción radical entre mente y cuerpo. El proceso deliberativo no se desarrolla en un pensamiento puro para ordenar después al cuerpo cómo deberá actuar, la deliberación está desde siempre liada *en* y *por* el aparato psíquico; y aquello que se identifica con su conclusión, la decisión, redonda también en una transformación psíquica, una transformación de alianza con una forma específica de la subjetividad.

Lo que hay que elegir guarda la más profunda relación con aquel que elige, y, si se trata de una elección concerniente a una cuestión vital, es preciso que el individuo viva al mismo tiempo, y por eso llega a alterar la elección cuando la posterga, por más que delibere y delibere, creyendo mantener así bien separados los opuestos de la elección. [...] En ello se advierte que el impulso interior de la personalidad no tiene tiempo para experimentos, que se precipita siempre hacia adelante, y que resulta más difícil en el instante siguiente, pues hay que retirar lo postulado.¹⁵⁰

De igual manera, la decisión diferencial confunde la frontera entre fe y saber, pues no puede hablarse de decisión desde la ignorancia, se decide desde lo que se sabe, aun si se trata siempre de un conocimiento sesgado. Pero la decisión, como corte inaugural de dicho conocimiento, asume un riesgo que constituye todo un acto de fe; pues, como bien dice Kierkegaard: “El que actúa no sabe realmente cuál será el resultado.”¹⁵¹

Finalmente, la decisión es un fenómeno que compromete distintos ámbitos de lo humano: lo psíquico, lo ético, lo social y lo político; sin poder precisar las fronteras que dividen uno del otro. No puede ingenuamente esperarse que la decisión del individuo supuesto no comprometa al entramado social, aun si éste es tratado como un caso de excepción. Como

¹⁴⁹ Se habla de espacio *supuesto* porque, como indica Martínez, la idea de aparato psíquico es producto de la imaginación de Freud [Cfr. Rosaura Martínez, *Freud y Derrida...*, *op. cit.*, p. 27].

¹⁵⁰ Kierkegaard, “El equilibrio...”, *op. cit.*, p. 154.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 162-163.

ya advertía Derrida respecto de la respuesta del *o bien... o bien...*, los entornos demarcados a partir de la decisión siempre podrán contaminarse uno al otro y es preciso que así sea¹⁵².

Lo que aquí identificamos con la dificultad en la delimitación del borde que enfatizamos con el apellido diferencial de la decisión, no es otra cosa que su indecidibilidad intrínseca como el impulso constante que la habilita; pero, por otra parte, el vínculo de la decisión con la *différance* nos permite comprender el acontecimiento de la decisión desde una perspectiva distinta a la que ofrece la elección racional.

En primer lugar, la decisión diferencial es *diferencia* en sí misma al dar lugar a un corte dentro de las posibilidades a elegir, pero es también siempre y cada vez, diferente. Dos decisiones consecuentes, parecidas o semejantes entre sí, siguen exigiéndose como decisiones absolutas; la decisión entendida como un corte no permite causalidad de enlace, aun cuando se pueda decidir en la misma dirección, la necesidad de la decisión volverá a habilitar la angustia para una segunda, tercera o “n” decisión. Esto quiere decir que cada decisión es única, cada decisión es un acontecimiento, pues el contexto es siempre distinto. Si bien es cierto que pueden registrarse constantes, ellas valen para una evaluación estadística del tipo de la elección racional; pero para lo que toca a la decisión como diferencial, lo relevante es el cambio y su posibilidad, el movimiento vital que impide esperar –desde una posición confiada y quizá ingenua– que lo que funcionó una vez deba funcionar siempre de la misma manera.

La decisión también es diferencial por cuanto implica retraso, esto es, *diferimiento*. La decisión es impostergable; independientemente de los contenidos, como nos enseña Kierkegaard, la decisión ética, la decisión diferencial se da entre el decidir y el no decidir¹⁵³; por lo que la decisión, en este sentido, no da espera. No obstante, la decisión también implica retraso, pues las posibles consecuencias de una decisión llegan a

¹⁵² Cfr. *supra*, nota 130. “Una de las dos respuestas debe siempre poder contaminar a la otra”

¹⁵³ Ibid. p. 165. “El «o... o...» que he planteado es, pues, absoluto en cierto sentido, ya que se da entre el elegir y el no elegir.”

destiempo. La decisión no puede prever la totalidad de sus efectos; por ello, la decisión, siendo en sí misma una respuesta, es al mismo tiempo una respuesta diferida, puesta en espera a lo que resta por venir. También decimos que la decisión es diferimiento con relación al contexto del que se distancia, hay diferimiento en la disrupción causal entre el salto de la decisión y el entramado de conocimiento que entra en el proceso de la deliberación. “Este suspenso, la inminencia de una interrupción, se lo puede llamar lo otro, la revolución o el caos, el riesgo, en cualquier caso, de una inestabilidad.”¹⁵⁴

La decisión es siempre diferente y difiriente cuando, al volver sobre la decisión tomada, en el momento de ser solicitado a responder de ella, la decisión se muestra distinta, pues el contexto que la invoca, demanda aspectos no considerados al momento de su realización. El entramado contextual, del cual emerge la decisión, siempre será distinto del contexto en el que ella es interpelada o llamada a responder.

Lo que ocurre, y en consecuencia sólo ocurre una vez, la primera y la última, es siempre más u otra cosa que su posibilidad. De ésta puede hablarse hasta el infinito sin que jamás aflore la cosa misma que sobreviene. Puede, pues, que el orden sea otro, *puede*, y que sólo el acontecimiento que sobreviene permita posteriormente, *puede-ser* (quizá), pensar aquello que lo habrá hecho posible previamente.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Derrida, *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, p. 47.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 35.

Capítulo 3. Decisión de «marrano». La subjetividad como instantánea de la decisión.

Te empeñas en mantener tu escondite, y lo logras, pues tu máscara es la más enigmática de todas; no eres nada, sólo eres en relación con los otros, y lo que eres, lo eres en esa relación.

Søren Kierkegaard, *El equilibrio entre lo ético y lo estético en la formación de la personalidad*

Hemos distinguido y *separado* la relación sinonímica entre los conceptos «elección» y «decisión» insertando un matiz diferencial en lo *decisorio* de la decisión; distinguimos la pura racionalidad –como elemento que precipita a la elección– de la fe que, sin excluir el cálculo racional, atraviesa la aporía de lo indecible en el instante de la decisión. Hasta ahora, hemos visto que *se* decide con fe en tanto apóstrofe al otro que deposita su crédito en una dirección intencionada aunque indeterminada; ¿cabría ahora responder ‘*quién decide*’?

En 1993, el filósofo argentino Ernesto Laclau, como parte del simposio *Deconstrucción y Pragmatismo*¹⁵⁶ comenta: “la precondition de una decisión es el *sujeto*”¹⁵⁷. En efecto, el proceso electivo se tiene por una acción que ha de ser efectuada por algún agente, es necesario insistir en que la «decisión» entendida como sinónimo de «elección» habrá de legar las mismas alianzas. En las teorías de la elección racional que antes repasábamos, la racionalidad –considerada como elemento determinante en la elección– es tomada como nota característica de una idea de sujeto –la de sujeto racional precisamente– a quien se supone el agente de tal elección. ¿Qué clase de sujeto le corresponde a esta decisión que hemos llamado ‘diferencial’? ¿Alguien tiene la impronta de atravesar lo indecible? La

¹⁵⁶ Simposio realizado por Chantal Mouffe en el *Collège International de Philosophie* de París el 29 de mayo de 1993; su transcripción se recoge en el libro “Deconstruction and Pragmatism”, Routledge, London, 1996. Para la versión castellana que aquí revisamos, véase: Chantal Mouffe (Comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, [trad. de Marcos Mayer e Inés M. Pousadela], Paidós, México, 1998.

¹⁵⁷ Ernesto Laclau, «Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía», [trad. de Marcos Mayer], en Chantal Mouffe (Comp.), *Deconstrucción...*, *op. cit.*, p. 113.

respuesta afirmativa sería equivalente a afirmar que ‘alguien’ *deconstruye*; pero, si es así, si la respuesta es afirmativa, ¿quién es? ¿Cómo tendrá que ser este caballero de la fe quien, atravesando lo indecible, decida? ‘¿Quién decide?’ parece una pregunta razonable dentro de los parámetros de la elección racional en donde el ‘agente’, deslindándose del curso irrefrenable del acontecer, en un gesto de objetividad y a través de una racionalidad privilegiada, logra hacer cumplir su voluntad eligiendo la mejor de las opciones de acuerdo con un orden preestablecido. La decisión diferencial, empero, comienza a cimbrar el ‘quién’.

Bajo el riesgo de parecer provocativo, diría una vez que se formula la pregunta en esa forma y se imagina que el quién y el qué del sujeto pueden ser determinados de entrada, entonces no hay decisión. En otras palabras, *la decisión, si existe tal cosa*, debe neutralizar, si no volver imposible de entrada, el quién y el qué.¹⁵⁸

¿Podemos figurarnos una decisión sin agente que la actualice? Quizá ante tal dificultad Derrida se adelanta a poner en cuestión el acontecimiento mismo de la decisión –“*si existe tal cosa*”–. ¿Está Derrida, acaso, anulando el problema de la decisión y su agente al poner en cuestión su “existencia”? En absoluto, con estas palabras Derrida no está intentando dar por zanjada la problemática en torno a la decisión¹⁵⁹ pero obliga, asumiendo el riesgo de un asalto que no podría ser menos que provocativo, al esfuerzo de replantear el *quién* y el

¹⁵⁸ Derrida, “Notas sobre Deconstrucción y Pragmatismo”, *op. cit.*, pp. 163. Cursivas mías.

¹⁵⁹ Más adelante, el mismo Derrida explica: “Uso frecuentemente la expresión “si es que hay” cuando hablo de nuestra relación con la elección, la decisión y la responsabilidad, pero esto no significa que estas cosas no existan o que sean imposibles, sino más bien que nuestras relación con asuntos como la elección, la decisión y la responsabilidad no es una relación teórica, constatada o determinada; es siempre una relación suspendida. Aun cuando crea que he optado por una decisión no sé si en realidad he tomado una decisión, pero es necesario que me refiera a la posibilidad de esa decisión y la piense, si es que existe.” [*Ibid.*, p. 169].

*qué*¹⁶⁰ de la decisión; y es que Derrida inserta un vuelco insólito en este sentido diciendo que “la decisión es además siempre la del otro”¹⁶¹.

Para ir enhebrando los hilos de esta trama quizá sea más sencillo acompañarnos de una imagen que desplace el lugar de esa “unidad” que otrora acompañaba todas nuestras representaciones; para este caso, una figura que acompañe nuestra decisión, una figura que, por lo demás, no traicione demasiado aprisa la complejidad y el vuelco de la exposición derridiana; así, sin dejar todavía de lado la provocación, respondamos a la pregunta que no deberíamos formular: ¿quién decide? Un marrano.

El historiador hispanista Joseph Pérez comenta que, desde finales del siglo XIV, se utilizaba la voz *marrano* para referirse a quienes posteriormente serían identificados –por sociólogos e historiadores– como «criptojudíos»; esto es, cristianos conversos que judaizaban¹⁶². En *Aporías* (1992), Derrida aporta una descripción de lo que abarca el concepto de «marrano», ampliando su extensión a partir del prefijo ‘cripto’:

¹⁶⁰ Cabe aclarar que aquí el *qué* de la decisión hace referencia a aquello que es decidido –lo *que se decide*–, y no a lo “decisorio de la decisión” como planteábamos en el apartado anterior en donde nos referíamos al *qué* decide o *qué* termina por decidir.

¹⁶¹ Derrida, “Fe y saber...”, *op. cit.*, p. 61.

¹⁶² Véase: Joseph Pérez, *Los judíos de España*, Marcial Pons, Madrid, 2005, p. 242, nota 7. Pérez, siguiendo a Covarrubias, hace notar que la etimología de dicha palabra es complicada; por una parte, se creía que la elección de este término hacía referencia a la prohibición judaica de ingerir carne de cerdo al que los moros nombraban *marrano*, de tal manera que rehusar alimentarse de la carne de este animal evidenciaba la resistencia por parte de los judíos a abandonar los rituales de su religiosidad precedente. Covarrubias dice: “Quando en Caftilla fe conuirtierò los Iudios que en ella quedaron, vna de las condiciones que pidieron, fue, que por entonces no les forçaffen a comer la carne de el puerco: lo qual proteftavan no hacerlo por guardar la ley de Moyfen, fino tan folamente por no tenerla en ufo, y caufarles naufea, y faftidio”. Por otro lado, Covarrubias sostiene más adelante que el nombre «marrano» viene del antiguo vocablo castellano «*marrar*» que significa ‘faltar’, “vocablo antiguo Caftellano, del qual por ventura (*fin embargo de lo dicho*) vino el nombre de Marrano del Iudio que no fe convirtió llana, y fimplemente.” [Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengva castellana o española*, consultado en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-origen-y-principio-de-la-lengua-castellana-o-romance-que-oy-se-vsa-en-espana-compuesto-por-el-0/html/00918410-82b2-11df-acc7-002185ce6064.html> Entradas: «marrano», «marrar»].

Si se llama marrano, figuradamente, a *cualquiera* que permanezca fiel a un secreto que no ha elegido, allí mismo donde habita, en casa del habitante o del ocupante, en casa del primer o del segundo arribante, allí mismo en donde reside sin decir *no* pero sin identificarse con la pertenencia, pues bien, en la noche sin contrario en donde lo mantiene la ausencia radical de cualquier testigo histórico, en la cultura dominante que, por definición, dispone del almanaque, dicho secreto conserva al marrano antes incluso de que éste lo guarde a él.¹⁶³

Bajo esta acepción extendida del concepto «marrano», no sólo los judíos conversos son susceptibles de tal nominación, sino *cualquiera*, “cualquiera que permanezca fiel a un secreto que no ha elegido”; fiel a la familia, a la genética, a la tradición, a la cultura, al lenguaje, en fin, secretos que no se han elegido y a los que, sin embargo, se permanece fiel. Si entendemos *figuradamente*, si entendemos la *figura* del marrano desde esta longitud, comenzaremos quizá a comprender que quien decide es siempre un marrano. Pero nótese además –por la advertencia que aporta Derrida– que el mencionado «marrano» es envuelto, de alguna manera *producido* o generado al interior del secreto; lo que nos da una pista sobre el instante de aparición del ‘quién’ para la decisión.

En su texto *Dar la muerte*, Derrida sigue la genealogía de la subjetividad occidental (pero también genealogía de la religiosidad, de la sexualidad y de Europa¹⁶⁴) trenzada por la decisión, la responsabilidad y la libertad. La tríada de esta genealogía coincide en el movimiento peculiar que tiene el secreto –doble, por cierto– de ocultar y mostrar a la vez, secreto de revuelta que toma la forma de un pliegue.

El contenido del secreto es variado y variable, pero comienza a conformarse como una diferencia que emprende el distanciamiento de «lo demoníaco» o «lo orgiástico»¹⁶⁵. Derrida comprende lo demoníaco como “aquello mismo que desdibuja el límite entre lo animal, lo

¹⁶³ Derrida, *Aporías*, *op. cit.*, pp. 129-130. Cursivas mías.

¹⁶⁴ Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁶⁵ Del que, nos dice Derrida, también previene Levinas al entender lo sagrado como «entusiasmo fusional» [*Ibid.*, p. 13].

humano, lo divino y no deja de guardar una afinidad con el misterio, lo iniciático, lo esotérico, el secreto o lo sagrado”¹⁶⁶. La simple intención de iniciar una distinción entre lo animal, lo humano y lo divino generaría un pliegue de subjetivación, un cuestionamiento respecto de lo propio del ser humano que ya no se deja confundir con otros seres; si algo hay de animal y de divino en el ser humano lo mantendrá bajo *secreto* intentando ordenarse a la idea de lo que le corresponde *ser*, de lo que *considera propio* de su *ser humano*. Si esta confusión cualitativa entre los seres no existiera no habría, en principio, necesidad de distinción y distanciamiento; pero, si el establecimiento de dicha distinción lograra su cometido anulando lo que de animal y divino pudiera quedar en los seres humanos no habría secreto que guardar; frenar el impulso que nos acerca a lo demoníaco no representaría ningún esfuerzo porque dicho impulso no existiría más, sólo habría que *ser humano*.

¿O puedes imaginarte algo más horrible que el que tu naturaleza acabe disolviéndose en algo múltiple, que llegues realmente a ser muchos, una legión, como esos desdichados seres demoníacos, y que pierdas de esa manera lo que hay de más íntimo y sagrado en un hombre, el poder de cohesión de la personalidad?¹⁶⁷

En esta genealogía, Derrida identifica al platonismo como un primer empeño en subordinar lo demoníaco al instaurar una distinción entre la pura exterioridad –sin límite–, y una interioridad incipiente que prefigura el límite; en donde la dirección hacia la interioridad supone una ruptura que reserva lo antropológico de lo animal y lo divino. “Este movimiento de concentrarse [el alma] en *syn* anuncia la conciencia”¹⁶⁸. Aquí se formaría el primer pliegue en la formación de la subjetividad, hay que notar que se habla de pliegue en tanto hay una tentativa fallida de cerrarse *en sí*, de guardar-se, distinguir-se, reservar-se para ocultar el secreto, abrazarlo hasta la asfixia; el secreto, empero, no queda impecablemente precintado por una unidad aislada e impenetrable sino que persiste como subordinado al precio de su incorporación. Derrida explica el movimiento platónico de

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹⁶⁷ Kierkegaard, “El equilibrio...”, *op. cit.*, pp. 151-152.

¹⁶⁸ Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, p. 25.

“individualización o subjetivación” como la “relación consigo del alma que se repliega sobre sí misma en el propio movimiento de incorporación¹⁶⁹” Sin embargo, es de notar que el distanciamiento abierto por el secreto permanece, en su condición de pliegue, vulnerable, expuesto e imbuido de la exterioridad de la que pretende recogerse.

El secreto consiste en ocultar, reprimir, subordinar o subsumir el misterio orgiástico en torno al cual se ha formado el primer pliegue del individuo, y es precisamente porque no ha sido eliminado de manera efectiva que existe la necesidad de controlarlo. “La represión no destruye, desplaza de un lugar a otro del sistema.”¹⁷⁰ Ya que el platonismo no consigue erradicar lo orgiástico de sí –explica Derrida–, el cristianismo constituye el re-pliegue de la subjetividad, intentando –una vez más, sin éxito– controlar y reprimir lo que de orgiástico permanece en el platonismo bajo la forma de la conciencia.

En suma, despertar del misterio demoníaco, dejarlo atrás, es acceder a la posibilidad del *secretum*, de guardar-en-secreto. Ya que es también acceder a la individualización de la relación consigo mismo, del yo que se desvincula del misterio de la comunidad fusional.¹⁷¹

La subjetividad occidental, entonces, incorpora dos secretos: la imposibilidad de subordinar lo demoníaco al platonismo, y el fracaso en la represión del platonismo por parte del cristianismo. El secreto replicado que constituye la subjetividad persiste en el intento de mantener oculto lo demoníaco que resiste en él; este intento de persistir la ocultación del secreto, el gobierno de lo indomeñable, traza la definición de *persona*.

Ética o política, la conciencia cristiana de la responsabilidad es incapaz de pensar su reprimido platónico y, al mismo tiempo, de pensar lo que el misterio platónico incorpora del misterio orgiástico. Esto aparece en la determinación de lo que es justamente el lugar y el sujeto de todas las responsabilidades, a saber, la *persona*.¹⁷²

¹⁶⁹ *Ibid.* pp. 24.

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 20.

¹⁷¹ *Ibid.* p. 32.

¹⁷² *Ibid.* p. 36.

Pese a hacer una revisión de la formación de la subjetividad occidental hasta su coincidencia en el término cristiano «persona»¹⁷³, Derrida resiste usar el término por encontrar esa noción “un tanto confusa”¹⁷⁴. En «*Hay que comer*» o *el cálculo del sujeto*¹⁷⁵, Derrida aborda la problemática del sujeto instado por Jean-Luc Nancy a responder: “¿quién viene después del sujeto?”. Derrida afirma que no se puede resolver la problemática iniciada en Francia en los años 60 “liquidando” la noción de sujeto, aunque tampoco se aferre a él, dice: “conservo provisoriamente el nombre como índice en la discusión pero no veo la necesidad de conservar a cualquier precio la palabra sujeto”¹⁷⁶. En última instancia, cualquiera que sea el nombre que responda a la pregunta ‘¿quién?’, pese a las diferencias cualitativas entre todos los nombres posibles, conlleva una problemática compleja en la que Derrida prefiere mantenerse.

Los nombres probables que vienen tras la pregunta ‘¿quién?’, en la historia del pensamiento de Occidente, se enfilan indefinidamente: πρόσωπον, ὑπόστασις, ὑποχείμενον, ἄνθρωπος, individuo, ser humano, hombre, persona, yo, sujeto, singularidad, *Dasein*¹⁷⁷... La lista

¹⁷³ Como explica Ferrater Mora [Ferrater, “Persona”, en *Diccionario... op. cit.*, pp. 2759-2764], el concepto «persona» surge en el contexto del Concilio de Nicea (325 d.C.) en el que se pretendía dilucidar la relación entre la naturaleza (οὐσία) y la persona de Cristo. Los términos griegos empleados para referir a la «persona» fueron tanto πρόσωπον como ὑπόστασις; este último a tal grado emparentado con la sustancia individualizada de Cristo, que ha pasado al latín para referir casi exclusivamente a las personas de la trinidad cristiana. Comenta Ferrater que ha sido Agustín de Hipona uno de los primeros en desarrollar el concepto «persona» para diferenciar a las diferentes personas de la trinidad cristiana, por lo que la génesis de dicho concepto es eminentemente cristiana.

¹⁷⁴ Derrida, “Notas sobre deconstrucción...”, *op. cit.*, p. 154.

¹⁷⁵ Jacques Derrida, «*Hay que comer*» o *el cálculo del sujeto*, [Entrevistado por Jean-Luc Nancy. Versión castellana de Virginia Gallo y Noelia Billi. Revisada por Mónica Cragolini], en *Confines*, n.º 17, Buenos Aires, diciembre de 2005.

Edición digital de “Derrida en castellano”: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm

¹⁷⁶ *Loc. cit.*

¹⁷⁷ *Dasein* que, como explica Derrida, “todavía no está determinado como hombre (sujeto, *ego*, conciencia, persona, alma, cuerpo, etc.)”; “sino que es aquello a partir de lo cual hay que volver a pensar la humanidad

puede ampliarse pero aun cuando pueda tener un límite, a cada término se le han asignado cualidades distintas según el tiempo, la corriente del pensamiento y el filósofo que la emplea, esto hace que la lista se extienda indefinidamente. Aunque Derrida parece inclinarse por lo que aporta la noción de ‘singularidad’¹⁷⁸, también utiliza algunos de estos términos, en ocasiones, indistintamente; en otras, extrae el corolario de algún aspecto, haciendo referencia a un contexto determinado. El intercambio indistinto entre estas nociones por parte de Derrida, no responde a una falta de atención a sus especificidades diferenciales (cuando precisa hablar de una noción en particular, su análisis es exhaustivo, sorteando incluso las tentaciones de la síntesis); en estos casos, Derrida concentra su análisis en la problemática del ‘¿quién?’, condensada en el binomio de la decisión: libertad-responsabilidad.

Es necesario recordar que, para Derrida, el tránsito de la subjetividad que provoca su instantánea, es el mismo tránsito que recorren tanto la decisión como la libertad-responsabilidad. La paridad del trayecto vuelve imposible comprender alguno de estos conceptos de forma independiente, recorrer la trayectoria de alguno es *ya* estar en el terreno del otro; pese a ello, cada concepto produce efectos que cabe analizar de manera específica.

del hombre”; aunque, por el momento sea el ser humano el único ejemplo de *Dasein*, el único ejemplo de quien lleva a cabo esta analítica existencial [Ver: Derrida, *Aporías*, *op. cit.*, pp. 64-65 y 79].

¹⁷⁸ Véase: Derrida, “Notas sobre deconstrucción...”, *op. cit.*, p. 154. “[...] para mí lo privado no se define por lo *singular* (no digo personal, porque encuentro esta noción un tanto confusa) o lo secreto.” *Cursivas mías.*

3.1. Decisión y responsabilidad.

Es cierto que el individuo ético no se atrevería a decir que él es su propio editor, pero también es plenamente consciente de que es responsable; responsable respecto del orden de cosas en el que vive; responsable ante Dios.

Søren Kierkegaard, *El equilibrio entre lo ético y lo estético en la formación de la personalidad*

La subjetividad toma la forma de un repliegue en cuyo movimiento se oculta el secreto como su posibilidad, pero también como la imposibilidad de su plenitud –cerrarse en sí, absolutamente–; para el caso de la responsabilidad, es también el secreto el que la induce al propiciar su emergencia de tal manera que, como indica Kierkegaard, si bien el individuo no puede ser causa de todas sus circunstancias es, sin embargo, *responsable*.

Se trata, en efecto, de vincular el secreto con una responsabilidad que consiste, según la *doxa* más convencida y convincente, *en responder*, en responder, pues, al otro, ante el otro y ante la ley y, a ser posible públicamente, de sí mismo, de sus intenciones, de sus fines y del nombre del agente supuestamente responsable.¹⁷⁹

Si el *quién* de la decisión es requerido, es en virtud de un llamado a la responsabilidad de su acción; y si la decisión es siempre la del otro, es precisamente porque la decisión como una cierta forma del vínculo, constituye la *respuesta* que atiende al llamado del otro. La inserción del secreto en relación con la responsabilidad planteará un enfoque distinto al de las expectativas de esta *doxa más convencida y convincente*: en primer lugar, la responsabilidad no establece una suplantación definitiva de la irresponsabilidad, ni se ofrece a individualidades ya constituidas, pues es a partir de la responsabilidad, que se mantiene reactiva ante la persistencia de la irresponsabilidad, que se opera el efecto de subjetivación; en segundo lugar, el papel de la intencionalidad en la responsabilidad se verá mermado al mostrar que la responsabilidad parte del don; y, finalmente, se evidencia que la

¹⁷⁹ Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, p. 38.

responsabilidad no puede ceñirse únicamente a los parámetros de la ley –la que podría incluso amenazarla–, sino que se encamina en dirección de la justicia; ya que, antes que un concepto legal, la responsabilidad es un concepto religioso.

La subjetividad se estructura a partir del secreto en virtud de una decisión. Como ya se ha dicho, la decisión opera un doble efecto en el mismo movimiento; a saber, el efecto de separarse o escindirse, distanciarse de la confusión; y el efecto de instaurar, en la separación, una forma de relacionarse con lo distanciado, lo que a partir de la escisión se descubre como *otredad*. En el *Fedón* de Platón¹⁸⁰, por ejemplo, el alma no se deja más confundir con el cuerpo; el individuo –en este caso Sócrates– se repliega en la idea del alma comprometiéndose con ella y tomando distancia del cuerpo. Para este caso, lo manifiestamente otro es el cuerpo, se establece una forma de relacionarse con él en la distancia, el cuerpo entonces podrá confundirse con el resto de la materia cuando llegue su degradación y, en tanto cárcel que impide al alma conocer verdaderamente, no merece mayor atención que la de satisfacer, apenas, sus más precarias necesidades. Pero el cuerpo no es el único otro, el alma en la que se compromete el *ser*, la individualidad, tiene sus propias exigencias; Sócrates se asume *philosophos*, su idea de sí se ciñe a este guía, hace de ella su identificación y al ajustarse a ella, se distingue de los *philosōmatos*, *philocrēmatos* y *philótimos*¹⁸¹. Lo que el *Fedón* relata es una decisión tomada o una serie de decisiones congruentes con el andar tranquilo de Sócrates hasta su muerte, y cada decisión forma identidad. Quizá Sócrates haya facilitado el trabajo de responder a la pregunta *quién* al mantenerse constante y congruente en las decisiones tomadas durante su tránsito por la vida –hasta donde sabemos–; quizá Sócrates haya sido uno de los seres más congruentes con la dirección tomada, pero la identidad que asignamos a Sócrates al *cierre de cuentas*¹⁸², no es

¹⁸⁰ Platón, "Fedón", en *Diálogos III*, [trad. de C. García Gual], Gredos, Madrid, 2000, pp. 7-141.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 46.

¹⁸² Parafraseando a Heidegger cuando habla de la *Schuldigsein* como "tener cuentas pendientes con alguien". Si esta forma de la *Schuldigsein* es "una forma de coestar con los otros", entiendo el final de la vida como imposibilidad de "coestar con los otros" y, por tanto, como un cierre de cuentas. [Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, (trad. Jorge Eduardo Rivera), Trotta, Madrid, 2012, p. 276].

sino el laxo resumen de una serie de decisiones, cada una de las cuales ha arriesgado por sí misma la *eternidad*¹⁸³.

En efecto, la decisión es responsabilidad desde su instante de aparición al comprometerse en el vínculo que inaugura, aquello con lo que se identifica. La identidad del *quién*, por tanto, no está dada de suyo como algo que el «detrás-del-*quién*» deba sólo descubrir o develar, sino que el *quién* aparece en el momento en que decide, se da identidad al decidir la identidad. Hasta aquí, la responsabilidad se entiende como un compromiso con lo que asume su *sí mismo*, su idéntico o identidad; a partir de esta decisión, el naciente sujeto se compromete con aquello a lo que ha decidido enlazarse; su movimiento, su acto, responde conforme a este vínculo; en el ejemplo de Sócrates, éste responde a la identificación como *philósophos* encaminándose alegre hacia su muerte sin preocuparse del cuerpo, pues, al fin liberado de éste, podrá acceder verdaderamente al conocimiento que ha procurado. Pero de la misma manera lo haría el que se asuma *philosōmatos*, doliéndose y llorando por la inminente pérdida del cuerpo en que ha invertido y cifrado la dirección de su vida, o alegrándose con los placeres y cuidados que le pueda procurar. La decisión, decíamos antes, establece una forma del vínculo; por lo que, a partir de ella, se asume como *propio*, se forma un vínculo con lo que determina su *sí mismo*. Este es uno de los sentidos de la responsabilidad de la decisión, la que se asume al tiempo que instaura individuación, sea definiendo personalidad o asumiendo subjetividad.

Desde la responsabilidad entendida como compromiso, lo que no puede suceder es su carencia, ésta sería, por contraposición, irresponsabilidad. Recordemos que Derrida entiende que el peligro de lo demoníaco –en tanto confusión con otras entidades–, es la

¹⁸³ Para Kierkegaard, la decisión elige al sí mismo en su carácter eterno; es una forma de abrazar, desde lo temporal, lo eterno; aprehender, desde la generalidad, lo singular. Dice Kierkegaard: “Este movimiento lo hago por mí mismo, y en su virtud me consigo a mí mismo en la conciencia de mi eternidad [...]. Hace falta valor puramente humano para renunciar a la temporalidad en todas sus manifestaciones y así obtener la eternidad [...] Pero se requiere un valor humilde y paradójico para hacerse, a continuación, con la temporalidad en virtud del absurdo; ese valor es el de la fe.” [Kierkegaard, *Temor y Temblor*, *op. cit.*, pp. 39-40].

irresponsabilidad; entonces lo que la responsabilidad de la decisión persigue, en primer término, es la definición conseguida en el *comprometerse*; en otras palabras, hacerse un pliegue o envolverse dándose individuación, subjetividad. El individuo *se* sujeta a las reglas que el mismo acto de escindirse, al replegarse, se autoimpone; el individuo se compromete con cierta idea del *sí mismo*; la idea que a la sazón, con su decisión, se ha formado. Este es el motivo por el que Derrida considera que responsabilidad, decisión y subjetividad comparten la misma genealogía, el *uno* se hace sujeto decidiendo sujetarse, pero esta decisión es de suyo un compromiso, independientemente del contenido, la primera responsabilidad será resistir la confusión.

Se habla de resistencia porque la irresponsabilidad, la confusión o la falta de definición persisten. El primer compromiso que asume la responsabilidad del sujeto en ciernes es la de conservar en secreto, subordinar bajo las formas de la incorporación o la represión¹⁸⁴, la irresponsabilidad que la ha hecho emerger en primer lugar. Si la distinción cualitativa entre los seres se instaurara alguna vez efectiva y definitivamente, la ocasión de la irresponsabilidad cesaría en ese instante pero también la ocasión de la responsabilidad, pues ésta surge en tanto esfuerzo por distanciarse de lo demoníaco.

Nuevamente Derrida articula la intermitencia de los contrarios, la irresponsabilidad urge a la responsabilidad y ésta emerge por la persistencia de aquella. La necesidad de esta complicariedad resiste para conservar abierta su espera a lo por-venir¹⁸⁵.

La responsabilidad, como recuerda Derrida, se entiende ante todo como respuesta, respuesta ante el otro y ante la ley, especialmente respecto de las intenciones o los fines que persigue una decisión. “No hay respuesta, en efecto, sin principio de responsabilidad: es

¹⁸⁴ No se trata de una anulación efectiva, sino de una “operación topológica”: “[...] lógica de la represión que conserva todavía lo que es negado, dejado atrás, escondido. La represión no destruye, desplaza de un lugar a otro del sistema.” [Derrida, *Dar la muerte, op. cit.*, p. 20]. Más adelante, Derrida identifica las dos formas de la subordinación: “El misterio platónico *incorpora* así el misterio orgiástico; el misterio cristiano *reprime* el misterio platónico. He aquí en suma la historia que habría que «reconocer», ¡casi confesar!” [*Ibid.*, p. 22].

¹⁸⁵ V. nota 28 de este texto.

preciso responder al otro, ante el otro, y de sí.”¹⁸⁶ La decisión, marcada por los rasgos de la *différance*, estructura a la subjetividad de la misma manera; el agente de la decisión no se escinde sólo para sí mismo, en primer lugar porque guarda en sí el secreto de la imposibilidad de su definición absoluta; pero también porque la única forma de medir el éxito de su empresa está supeditado a su nivelación en la diferencia. Como el sí mismo no acontece por develación sino por construcción, éste no puede reconocerse en sí mismo, sino a través de las diferencias con lo que ha establecido como su otro. Emprendido el distanciamiento el “*sí mismo*” puede entonces llamar a la otredad esperando la respuesta que confirma su diferencia; asimismo, reporte y llamado quedan diferidos, en tanto se ha operado un distanciamiento. La responsabilidad como respuesta, es también *différance*.

A lo que acabamos de nombrar (nombre propio en exapropiación, firma o afirmación sin firmeza, huella, *différance* de sí, destinerancia, etc.), añadiría aquello que queda a la vez requerido por la definición del sujeto clásico y por sus últimos motivos no-clásicos, a saber, una cierta *responsabilidad*. La singularidad del “quién” no consiste en la individualidad de una cosa idéntica a sí misma, no es un átomo. Ella se disloca o se divide al reunirse para responder al otro, cuya llamada precede, por decirlo así, a su propia identificación consigo mismo, porque a esta llamada no puedo sino responder, haber ya respondido, incluso si creo responderle “no” [...] ¹⁸⁷

En efecto, ¿ante quién se asume un compromiso si no es ante el otro? La decisión tomada tiene el doble efecto de fijarse al establecer una forma de relacionarse con la otredad. Del otro es de quien espero respuesta habiéndole ya respondido al asumir una posición.

«Heme aquí»: la única y primera respuesta posible a la llamada del otro, el momento originario de la responsabilidad en cuanto que me expone al otro singular, aquel que me llama. «Heme aquí» es la única auto-presentación que supone toda responsabilidad: estoy listo para responder, respondo que estoy listo para responder. ¹⁸⁸

¹⁸⁶ Derrida, “Fe y saber...”, *op. cit.*, p. 72.

¹⁸⁷ Derrida, «*Hay que comer*»..., *loc. cit.*

¹⁸⁸ Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, pp. 83-84.

Si pensamos la responsabilidad como «respuesta», el «heme aquí» constituye su proclama. «Heme aquí» son las palabras de Abraham ofrecidas en respuesta al llamado de dios y anuncian, desde su emisión, el «sí» del que habla Derrida, un «sí» aun cuando la respuesta al llamado del otro derive en una negativa. Tan sujeto como independiente de una normatividad moral o ética, lo que la responsabilidad anuncia –antes de la forma que tomará la respuesta– es una disposición, una composición de la singularidad que se organiza precisamente para atender el llamado del otro; es lo que antes hemos llamado “establecer un vínculo”. No hay relación sino entre dos que están distantes, distancia abierta por la decisión en la asunción de una cierta subjetividad; sin embargo, la imposibilidad de establecer límites definitivos es al mismo tiempo la posibilidad reactiva de la responsabilidad pues, como indica Derrida, no se trata de la “individualidad de una cosa idéntica a sí misma”¹⁸⁹, la posibilidad de la identidad es *différance* y se mide en la diferencia con lo otro y en el retraso del vínculo que los enlaza a distancia.

Hasta este punto hemos acentuado las notas de «respuesta» y «compromiso»¹⁹⁰ en la responsabilidad; pero, ¿puede un marrano ser responsable? En el apartado anterior distinguimos «elección» de «decisión» confiriendo a esta última la dificultad del *pas*¹⁹¹. El marrano, decíamos antes, “permanece fiel a un secreto que no ha elegido”, atendiendo a la distinción propuesta, el marrano elige un secreto que no ha decidido, pero *decide* permanecer fiel a esta elección y tendrá que responder por ello. No habiendo decidido, ¿puede el marrano argüir que las consecuencias de su elección –la forma del vínculo establecido que ha decidido no decidir– no han sido su intención? ¿Es válida esa respuesta como forma de la responsabilidad?

¹⁸⁹ Derrida, «Hay que comer»..., *loc. cit.*

¹⁹⁰ Derrida nos recuerda el estrecho vínculo que enlaza estas dos formas de responsabilidad. El *spondeo* latino es una promesa y «responder» es consolidar el compromiso devolviendo la promesa, el vínculo se mantiene a través de una promesa recíproca. “De este intercambio de garantías [...] nace el sentido bien establecido ya en latín de “responder”.” [Derrida, *Fe y saber...*, *op. cit.*, p. 79].

¹⁹¹ La dificultad de dar el ‘paso’ o de insertar el ‘no’ según el juego que Derrida propone con el vocablo francés «pas» [Cfr. Derrida, *Aporías*, *op. cit.*].

Tomemos como ejemplo la historia de Edipo –el Edipo de Sófocles en este caso¹⁹²– de quien podría decirse que cayó en desgracia víctima del destino que *involuntariamente* le tocó vivir. Involuntario, no deliberado, no intencionado, inconsciente, no buscado ni perseguido por el ojo omnisciente de la razón, obligado, dirigido¹⁹³. Edipo es arrastrado por las circunstancias, corre ciego hacia el destino trazado por los dioses, el destino que Apolo fijó para él y que, aquí y allá, le mostraba ocultando.

La suerte de Edipo se había definido antes incluso de su nacimiento. Si la justicia consistiera en mantener en equilibrio la balanza de Dike, la muerte de Layo a manos de su hijo era el castigo apenas *razonable* por el ultraje cometido contra Crisipo –y contra Pélope– al faltar a su confianza y al amor de su descendencia. Cumplir los designios de Febo debía, desde la lógica de la equidad, complacer al dios antes que agraviarlo. No obstante, el dios envió la peste entre otras desgracias a la ciudad de Tebas, su obra no estaría terminada hasta castigar también al ejecutor de sus designios¹⁹⁴. ¿Qué puede un ser humano contra la suerte que el dios le ha legado? ¿Qué puede, en fin, un ser humano contra cualquier suerte heredada?

Edipo también ha recibido de los ciudadanos el don de la autoridad y el poder de conducir la ciudad de Tebas, “este mando que la ciudad me confió como un *don* –sin que yo lo pidiera–”¹⁹⁵; y es que el don es tal precisamente porque no se ha pedido, como bien observa Edipo. Los tebanos llaman a Edipo, él responde al llamado y, sin saberlo, se persigue a sí

¹⁹² Sófocles, "Edipo Rey", en *Tragedias*, [trad. de Assela Alamillo], Biblioteca Gredos, Madrid, 2015, pp. 189-256.

¹⁹³ En el *Diccionario de uso del español* de María Moliner, el concepto «involuntario» aparece relacionado a los conceptos de “Automático, inconsciente, indeliberado, maquinal, mecánico, reflejo. Distraídamente, impensadamente, inintencionadamente, sin intención, involuntariamente, sin pensar, sin querer.” [María Moliner, “Involuntario”, en *Diccionario de uso del español* (I-Z), 2ª ed., Gredos, Madrid, 1998, p. 93].

¹⁹⁴ Una suerte semejante correría Judas Iscariote como el encargado de cumplir la profecía divina, siendo vituperado e injuriado a través de la historia por su traición; aunque la respuesta de éste es muy distinta a la reacción de Edipo.

¹⁹⁵ Sófocles, *Edipo rey*, *op. cit.*, p. 214. *Cursivas mías.*

mismo al asumir la responsabilidad de terminar con el infortunio de la ciudad que lo ha recibido como huésped en su propia casa.

En Derrida aparece de manera recurrente la cuestión del *don*. El don es como la gracia divina en los textos de Kierkegaard¹⁹⁶, un indecible, oscila al tiempo entre la fatalidad y la dicha; es un *farmakon* que alivia envenenando. Proponemos entender el don como «ocasión», la trama en la que *uno* se inserta o cae, donde *toca* estar, lo dispuesto¹⁹⁷. Don de los dioses que dictan nuestro destino, de los astros, del karma, de la genética, de la educación, de la formación, de la cultura, de la nacionalidad, del lenguaje y de la ley, del momento histórico y de la historia personal, don de muerte, vida donada a la que *nadie pidió venir*. La trama está puesta, dispuesta, a disposición, *es lo que hay* en un sentido delimitante, pero también *es lo que hay* presto a ser tomado, vivido, empleado y, por supuesto, modificado.

Ciertamente Febo había advertido al siempre extranjero Edipo sobre la suerte que le aguardaba y él, queriendo *liberarse* de su destino, huye de éste y al mismo tiempo se precipita en él. Es justamente en *Fócide* –el punto en que se bifurcan los caminos¹⁹⁸– en donde Edipo da muerte a su padre, sin saber aún que lo es. A ese momento se remite Edipo cuando, ya ciego, puede ver con claridad lo que ha hecho: “¡Oh tres caminos y oculta cañada, encinar y desfiladero en la encrucijada, que bebisteis de mis manos, la sangre de mi padre que es la mía! ¿Os acordáis aún de mí?” Pero ahí donde Edipo dice “mi padre”, es también el nuestro; y su sangre, nuestra sangre; “mi padre” puede ser también “mi madre”, “mi amado”, “mi amigo”, “mi hermano”, incluso un “yo”; y podría aún quitar el posesivo y la primera persona, o poner en lugar de “mi padre” la fórmula derridiana de

¹⁹⁶ Kierkegaard lo sugiere con una pregunta retórica: “¿no resulta también evidente que cuando Dios bendice a alguien lo maldice también al mismo tiempo?” [Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.*, p. 55].

¹⁹⁷ Según entendíamos la noción de secreto en el apartado anterior con respecto a la idea del «marrano», fieles a un secreto que no se ha elegido. Derrida da pie a la correspondencia entre «don» y «secreto» cuando apunta: “El don es el secreto mismo, si se puede decir el secreto *mismo*. El secreto es la última palabra del don que es la última palabra del secreto.” [Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, pp. 41-42].

¹⁹⁸ Sófocles, *Edipo rey*, *op. cit.*, p. 226.

“cualquier/radicalmente otro”: “¡Oh tres caminos y oculta cañada, encinar y desfiladero en la encrucijada, que bebisteis de mis manos, la sangre de *cualquier/radicalmente otro* que es la mía! ¿Os acordáis aún de mí?”

El sabio Tiresias, ya irritado, también previene a Edipo: “Afirmo que tú has estado conviviendo muy vergonzosamente, *sin advertirlo*, con los que te son más queridos y que *no te das cuenta* en qué punto de desgracia estás.”¹⁹⁹ Pero, ¿quién conoce, sabe o tiene consciencia plena de todas las causas implicadas en una decisión? ¿Quién puede enumerar todas las decisiones que ha tomado y tejerlas para conocer su historia *en verdad*? El ejemplo de Edipo es el pretexto hiperbólico que nos permite *especular* sobre nuestra ignorancia al decidir. La responsabilidad, como bien apunta Derrida, “no se trata ya de una cuestión de saber”.²⁰⁰ La responsabilidad, entonces, parte del *don*.

No se nace responsable, el uno *se hace* responsable en el instante en que coinciden el movimiento de subjetivación –de hacerse “uno”–, y el movimiento hacia lo otro que escinde la incipiente subjetividad. La responsabilidad no consiste en desplegar un discurso sobre las causas que convergen en un acto; aunque la necesidad de comprensión pueda ser una de las formas posibles del llamado del otro, no constituye por sí misma la forma de la respuesta. La responsabilidad es una experiencia performativa y exige otro acto, *otra* decisión; para ser responsable hay que arrojarse al llamado del otro, no basta un paso, hay que saltar. No hay causalidad que explique un movimiento tan arriesgado como la responsabilidad en donde la exigencia es *perderse*, perder la historia trazada, la subjetividad alcanzada, reconocer el distanciamiento de sí.

*Interrumpir o desgarrar la propia historia, hacerla decidiendo en ella con una decisión que puede consistir en dejar venir al otro y en tomar la forma aparentemente pasiva de una decisión del otro: allí mismo donde ella aparece en sí, en mí, la decisión es además siempre la del otro, lo que no me exonera de ninguna responsabilidad.*²⁰¹

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 351

²⁰⁰ Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, *Se ruega insertar*.

²⁰¹ Derrida, *Fe y saber*, *op. cit.*, p. 61.

Aunque la narrativa de la intencionalidad en la decisión no podrá esgrimirse como recurso definitivo para saldar la responsabilidad, la decisión puede y debe tener una dirección, una directriz que constituye una forma particular del esfuerzo por vincularse con la otredad desde el don. Edipo decide huir de su destino, poco importa aquí el carácter determinante de la palabra ‘destino’, lo importante es que en ese instante, desde el ángulo de perspectiva entre lo velado y lo revelado, Edipo se encuentra en la indecidibilidad de abandonar a sus padres o cometer contra ellos una villanía; Edipo decide, abandona a sus padres, en ese momento le parece que lo más urgente es evitar la posibilidad del crimen. En su decisión, como en toda decisión, hay efectivamente un plan, un objetivo, pero no puede esperarse que las expectativas que impulsan cada decisión se correspondan cabalmente con el propósito de su esfuerzo cuando lo que espera al borde de la singularidad es una otredad infinita; y menos aún, cuando en su interior aguarda también *lo otro* como secreto de una represión fallida. Edipo puede comprometerse con una idea de identidad, su identidad como hijo de los reyes de Corinto, Pólipo y Mérope, y decide desde la singularidad que acoge como propia; así se decide, desde un conocimiento siempre velado de lo que uno es y sus circunstancias, y en el desconocimiento de lo que vendrá; con las escuetas coordenadas que ofrece el contexto, la decisión traza una dirección, pero esta decisión debe asumirse como un riesgo en tanto no puede sino partir de un conocimiento parcial; se trata de “decisiones absolutas, tomadas sin seguir un saber o unas normas dadas, así pues tomadas en la prueba misma de lo indecible”²⁰². Tomemos las palabras de Sartre como el eco de la resignación infinita kierkegaardiana que acompaña toda decisión: “No sé nada; sé solamente que haré todo lo que esté en mi mano para que llegue [lo que espero]; fuera de esto no puedo contar con nada.”²⁰³

Kierkegaard también repasa algunos ejemplos de las tragedias griegas “Lo recóndito y lo manifiesto constituyen, por lo tanto, el acto libre del héroe, acto del cual es único

²⁰² Derrida, *Dar la muerte, op. cit.*, p. 17.

²⁰³ Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, [trad. de Victoria Praci, trad. del prólogo y notas de Mari Carmen Llerena], Edhasa, Barcelona, 2009, p. 56.

responsable.”²⁰⁴ A partir de aquí se hace necesario pensar la responsabilidad de la decisión como independiente de los límites de la intencionalidad –como responsabilidad de lo donado, condenada al don–, e independiente del saber identificable a una consciencia plena. Lo que se señala con las palabras “tomar conciencia” es el movimiento mismo del repliegue, el crimen cometido o posible *vuelto* secreto; puesto que el riesgo de la irresponsabilidad permanece latente es que hay necesidad de responsabilidad.

El sujeto de la responsabilidad sería el sujeto que ha podido someter a sí mismo el misterio orgiástico o demoníaco. Pero es, al mismo tiempo, para someterse libremente a lo radicalmente otro infinito que lo ve sin ser visto.²⁰⁵

Si bien Edipo responde a la ley divina –que es una y la misma con la ley de la ciudad– sin apelación, tiene la certeza del camino a seguir a partir del momento en que asume su nueva posición; el juicio se cierra con la sentencia que avala el designio divino y, además, su relación con lo divino es mediada por el oráculo como la ley de la interpretación que no da lugar a duda en el desarrollo de la tragedia²⁰⁶. El acto de responsabilidad de Edipo se resuelve en el instante de su asunción, y en ese instante la responsabilidad ha quedado saldada; la tragedia se inaugura en el desvelamiento de lo oculto pero, una vez develado, el orden puede ser restablecido de manera que entonces se pueda reposar –aún con los ojos sangrantes y doloridos– en la creencia de que se ha hecho justicia. Pero esta misma creencia clausura la posibilidad de la justicia al dar por concluida la labor de la responsabilidad. “El héroe trágico cumple su tarea y encuentra el reposo en lo general; el caballero de la fe, en cambio, se ha de mantener en constante tensión.”²⁰⁷

²⁰⁴ Pese a este reconocimiento, para Kierkegaard, el héroe trágico sólo participa parcialmente del estadio ético, ya que las tragedias griegas persisten en su enlace con el estadio estético al resaltar el papel del azar y el ocultamiento por encima de la eternidad de la decisión y la resignación infinita [Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.*, p. 71].

²⁰⁵ Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, p. 14.

²⁰⁶ A diferencia de lo que sucedía en la relación Abraham – Dios, que irrumpe con el orden de la generalidad haciendo incomunicable la instrucción divina; esta relación es a tal punto íntima que, siendo sensato para el orden de la ética dudar, la fe de Abraham destaca por no hacerlo.

²⁰⁷ Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.*, p. 66.

Hasta aquí, el ejemplo de Edipo nos ha servido para entender la responsabilidad como independiente de la intencionalidad y el saber; sin embargo, este ejemplo no alcanza a ejemplificar la responsabilidad europea como la expone Derrida, pues “este concepto de responsabilidad es cristiano de parte a parte y producido por el acontecimiento del cristianismo.”²⁰⁸ Para Derrida, el cristianismo efectúa un segundo pliegue en su intento por distanciarse de lo demoníaco, pliegue que conforma la interioridad de la subjetividad. En Edipo, lo demoníaco persiste como simbiosis entre la ley divina, el oráculo y la polis, por lo que Edipo no alcanza a ser el *único* responsable, la idea del *sí mismo* no está definida aún pues no hay *reflexión*, el monólogo se discurre a la exterioridad de la polis sin llegar a la figura del soliloquio; por otra parte, la responsabilidad adjudicable a Edipo deviene elección, que no decisión, al no tener ya necesidad de arriesgarse en lo indecible en el resguardo que le ofrece el cumplimiento de la ley divina, que es una y la misma, en una confusión todavía demoníaca, la de la polis. La responsabilidad cristiana, en cambio, ha de estar expuesta a la mirada de Dios en una persistencia mesiánica y así mantener su cualidad de respuesta al llamado del otro.

Dice Derrida: “No hay que carecer de dirección, pero sobre todo, no hay que equivocarse de dirección.”²⁰⁹ Si bien la intencionalidad como dirección de la decisión es imprescindible, no hay forma de garantizar el paso de la dirección hacia un *telos* muy determinado; entonces, ¿cuál es la forma de no errar la dirección? ¿Cómo no equivocarse de dirección? La única forma de no errar es el errar mismo, es preciso encaminarse sin descanso hacia lo imposible, y «lo imposible» es *la justicia*.

Derrida explica la justicia como “experiencia de lo imposible”²¹⁰, pues la justicia no puede anquilosarse en el dictamen de una definición segura. Para Derrida es necesario distinguir

²⁰⁸ Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, p. 62.

²⁰⁹ Derrida, *Fuerza de ley...*, *op. cit.*, p. 40.

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 38-39.

entre la justicia y el derecho; mientras el derecho sería el remanso donde la ley se instaura y se sigue, la justicia estira sus lineamientos para transformarlo.

El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la *decisión* entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla.²¹¹

La responsabilidad tiene una dirección: la justicia. La persecución de la justicia es lo que puede hacer que una elección se vuelva decisión, ya que la decisión es siempre libre y responsable. Si bien una elección podría resultar sencilla al no atravesar lo indecible, el llamado del otro puede demandar respuesta respecto de una elección haciendo plausible que ésta se vuelva a jugar –de manera distinta– como decisión responsable.

Para Derrida, una persona responsable se define por la “Exposición del alma a la mirada de otra persona, de la persona como otro trascendente, como otro que me contempla, pero que me contempla sin que yo, el yo-mí mismo, pueda esperarlo, verlo o tenerlo en mi campo de visión”. Esto es lo que instaura el “acontecimiento del cristianismo”, que la relación entre individualidades deje de plantearse en términos de sujeto-objeto, donde el objeto resultaría fácilmente aseQUIBLE o domeñable en tanto previsible. Esto sucedería con la ley como objeto y como objeto del derecho, con el bien de la polis y con el ‘Bien’ platónico²¹² como ideal supremo en torno al cual deben ordenarse los actos. Lo que consigue el cristianismo es dejar la interioridad expuesta a la mirada de Dios, en donde ‘Dios’ es entendido por Derrida como *tout autre est tout autre*²¹³, y ‘dejarla expuesta’ quiere decir dejarla expectante, es decir, a la espera de lo por-venir. Esta espera otorga a la decisión una

²¹¹ *Ibid.*, p. 39.

²¹² Para Patočka, en el misterio cristiano, el alma no es una relación con un objeto (como el Bien platónico), sino con una persona que la penetra con la mirada permaneciendo ella misma fuera del alcance de la mirada del alma [Derrida, *Dar la muerte, op. cit.*, p. 36].

²¹³ V. *supra*, nota 121.

“dimensión mesiánica”, experiencia de la decisión que, aun teniendo una dirección, permanece vulnerable y atenta a las transformaciones que posibilita.

*Lo mesiánico se expone a la sorpresa absoluta y, aun cuando ello ocurre siempre bajo la forma fenoménica de la paz o la justicia, debe, exponiéndose también abstractamente, esperarse (esperar sin esperarse) tanto lo mejor como lo peor, no yendo nunca lo uno sin la posibilidad de lo otro.*²¹⁴

La exigencia de la justicia es mantenerse abierta a lo por-venir, sólo esta apertura permitirá que lo imposible acontezca. “El porvenir no tolera ni la previsión ni la providencia. Por consiguiente, es más bien al porvenir a donde “nosotros” –capturados y sorprendidos en esa oleada– somos en verdad arrastrados –y él es lo que querríamos pensar, si todavía podemos utilizar esa palabra–.”²¹⁵ Recordemos que la decisión emerge por el tránsito de lo indecible; si la dirección de la decisión fuera el telos de un objeto previsible, lo indecible no tendría lugar y por lo tanto tampoco la decisión. Es necesario que la decisión, para ser tal, corra el riesgo de lo indecible en su búsqueda por la justicia que no es otra cosa sino la espera de que lo imposible acontezca.

El acontecimiento imposible es la llegada del otro, el acontecimiento imposible es esperar que el otro venga al tomar decisiones que esperan su arribo; y la impronta de la justicia es un compromiso con este acontecimiento ‘haciéndose cargo’ de la muerte y del sufrimiento del otro; la búsqueda de la justicia es evitar el sufrimiento y la muerte del otro para que pueda venir. Siguiendo a Levinas, Derrida nos recuerda:

El sujeto es responsable del otro antes de serlo de él mismo como ‘yo’. Esta responsabilidad del otro, por el otro, le adviene por ejemplo (pero éste no es un ejemplo más entre otros) en el ‘No matarás en absoluto’. No matarás en absoluto a tu prójimo [...] tú no lo harás sufrir, esto que a veces es peor que la muerte, no le harás mal, no lo comerás, ni siquiera un poquito, etc.²¹⁶

²¹⁴ Derrida, “Fe y saber...”, *op. cit.*, p. 61.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 97-98.

²¹⁶ Derrida, «Hay que comer»..., *loc. cit.*

La fórmula derridiana “*tout autre est tout autre*” introduce una disimetría en la mirada, el otro no puede ser más otro mí-mismo, lo que significa que no podré hacer del «mí-mismo» la regla para medir al otro, “forma radical de la responsabilidad que me expone disimétricamente a la mirada del otro, no haciendo ya de mi mirada, justamente debido a lo que me mira, la medida de todas las cosas.”²¹⁷ «El otro» debe permanecer radicalmente distinto para que pueda venir como lo otro que es, como lo diferente que me confronta, para poder respetarlo en su diferencia y singularidad, para ser *justo* con él y no subsumirlo en una apropiación que le impondría los parámetros del mí-mismo anulando su acontecer.

Se podría situar en este lugar el principio de la objeción de Lévinas [...]. Lévinas quiere recordar que la responsabilidad no es ante todo responsabilidad de mí mismo por mí mismo, que la mismidad del mí mismo se instaure a partir del otro, como si fuera segunda respecto a él, viniendo a sí misma como responsable y mortal desde mi responsabilidad ante otro, por la muerte de otro y ante ella. Es sobre todo porque *el otro* es mortal, por lo que mi responsabilidad es singular e «intransferible» [...]²¹⁸

Las sospechas o precauciones de Derrida, al hablar de justicia o del acontecimiento de la decisión, buscan persistir en un estado de alerta expectante. La justicia no podrá anquilosarse en la seguridad del derecho, así como el sentido de una decisión –aparte de no estar garantizado– tampoco podrá paralizarse en su devenir histórico; un acto decisivo o una elección podrán demandar otra decisión tantas veces como «el otro» la reclame con su llamado, “[...] en el hecho de que me dirija al otro tenemos ya una singular mezcla de fuerza, justicia y ajuste.”²¹⁹ Siendo así, lo que en un momento podría *parecer* una “buena decisión” en otro momento quizá²²⁰ ya no lo sea, y viceversa; tendremos que responder cada vez con una responsabilidad que no admite excusas porque se arriesga en el compromiso del acontecimiento de lo imposible. “No se puede hablar *directamente* de la

²¹⁷ Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, p. 39.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 58.

²¹⁹ Derrida, *Fuerza de ley...*, pp. 37-38.

²²⁰ El *quizá* es la espera abierta a lo por-venir, como apunta Derrida, “no hay categoría más justa para el porvenir que la del «quizá».” [Derrida, *Políticas de la Amistad*, *op. cit.*, p. 46].

justicia, tematizar u objetivar la justicia, decir «esto es justo» y mucho menos «yo soy justo», sin que se traicione inmediatamente la justicia, cuando no el derecho”²²¹.

La imposibilidad de dictaminar la justicia de cualquier acto impone un *sin descanso* a quien asume el riesgo de una decisión responsable, como bien advierte Derrida, “¿quién pretende ser justo ahorrándose la angustia?”²²² La responsabilidad se aleja de las buenas conciencias, en adelante, para poder hablar de «decisión responsable», es necesario mantener una mala conciencia.

En el mundo del espíritu es válido el proverbio de que sólo quien trabaja come; sólo quien conoció angustias reposa; sólo quien desciende a los infiernos salva a la persona amada, y sólo quien empuña el cuchillo conserva a Isaac.²²³

Atravesar lo indecible es atreverse a actuar, decidir, empuñar el cuchillo a sabiendas de que decidirse por un acto es abandonar una o varias opciones posibles, las opciones que conozco, pero también aquellas que han quedado fuera de mi ámbito previsor, las que están por-venir, las que no puedo ver. Tanto la decisión como la subjetividad, al ser singulares, tendrán siempre un punto ciego; lo advierte Kierkegaard: “El que actúa no sabe realmente cuál será el resultado.”²²⁴ Si la racionalidad de la elección podría abonar a una buena conciencia al momento de elegir, la decisión a partir de lo indecible asume su mala conciencia para quedar abierta a la responsabilidad de lo por-venir.

Es que hay que evitar a toda costa la buena conciencia. No sólo la buena conciencia como mueca de una vulgaridad complaciente, sino simplemente la forma segura de la conciencia de sí: la buena conciencia como certeza subjetiva es incompatible con el riesgo absoluto al que debe exponerse toda apuesta, todo compromiso, toda decisión responsable –si es que la hay–. Proteger la decisión o la responsabilidad por medio de un saber, de cierta seguridad teórica o de la certeza de tener razón, de estar del lado de la ciencia, de la conciencia o de la razón, es transformar esta experiencia en el

²²¹ Derrida, *Fuerza de ley...*, *op. cit.*, p. 25.

²²² *Ibid.*, p. 47.

²²³ Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.*, p. 19.

²²⁴ Kierkegaard, “El equilibrio...”, *op. cit.*, pp. 162-163.

despliegue de un programa, en la aplicación técnica de la regla o de la norma, en la subsunción de un «caso» determinado, otras tantas condiciones a las que jamás hay que renunciar, ciertamente, pero que, en cuanto tales, no son sino los parapetos de una responsabilidad a cuya llamada permanecen radicalmente heterogéneos.²²⁵

Se decide con una mala consciencia reconociendo la parcialidad de la decisión que ha debido atravesar lo indecible, la mala consciencia es dejarse atravesar por el riesgo, quedar al constante acecho del arrepentimiento, arrepentimiento que obliga a tomar otra decisión, atreverse a sostener o modificar el rumbo con los nuevos datos que el llamado/respuesta del otro reporta. Kierkegaard hace notar que “elegirse a sí mismo [es] idéntico al hecho de arrepentirse, pues el arrepentimiento sitúa al individuo en la más íntima relación y en la más estricta correspondencia con el entorno.”²²⁶ Como hemos visto, la decisión es lo que Kierkegaard llama ‘elegirse a sí mismo’ en tanto la decisión implica el identificarse mismo; ‘elegirse a sí mismo’ es que –aun siendo nada– se decida lo que uno es en ese mismo instante; pero, ya que la decisión ha debido atravesar lo indecible, el arrepentimiento es tanto el efecto correlativo de la decisión como el efecto que pone en relación al recién formado individuo con su entorno.

Sólo cuando, en la elección, uno se ha apoderado de sí mismo, se ha revestido de sí mismo, se ha compenetrado consigo mismo totalmente, de manera que cada movimiento va acompañado por la conciencia de ser responsable de sí mismo, sólo entonces uno se elige a sí mismo de manera ética, sólo entonces se ha arrepentido, sólo entonces se es concreto, sólo entonces, en su total aislamiento, se está en una continuidad absoluta a la realidad a la que se pertenece.²²⁷

El arrepentimiento kierkegaardiano es la mala consciencia en Derrida, es lo que activa la responsabilidad como estructura de relaciones entre *el uno* y *lo otro*, pero la emergencia de nuevas decisiones abiertas por el arrepentimiento o mala consciencia, dan continuidad al movimiento de estas relaciones permitiendo su constante transformación.

²²⁵ Derrida, *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, pp. 40-41.

²²⁶ Kierkegaard, “El equilibrio...”, *op. cit.*, p. 217.

²²⁷ *Ibid.*, p. 223.

Cada vez que se las reduce [a las palabras: responsabilidad, decisión, acontecimiento, moral, política] a aquello que éstas deben exceder, se otorga al error, a la inconsciencia, a lo impensado, a la irresponsabilidad, el rostro tan presentable de la buena conciencia (que también es, hay que decirlo, una cierta máscara de la mala conciencia declarada grave y sin sonrisa de la mala conciencia declarada que a menudo no muestra sino una artimaña suplementaria: la buena conciencia tiene, por definición, recursos inagotables [...]).²²⁸

Sin mala conciencia, entonces, no hay responsabilidad como tampoco hay decisión. La mala conciencia nos mantiene en estado de alerta, acicatea el resguardo del yo desde adentro –como secreto insubordinable–, y desde afuera en la espera de lo por-venir. La mala conciencia vuelve a habilitar lo indecible, el secreto que se adelanta en el arrepentimiento expectante y obliga a desandar el camino con una nueva decisión.

Podemos decir que la responsabilidad se estructura al resguardo de un secreto que se nivela entre la culpa y el arrepentimiento. Qué sea dado en constituir culpa, pecado o secreto no es algo que pueda definirse de manera precisa ni absoluta, éstos son el resultado de una relación entre la subjetividad y otras instancias –como la sociedad, el derecho o la divinidad– cuyas transformaciones y producciones dogmático-legislativas se ensamblan o se pierden en el constructo de la subjetividad.

El secreto mantiene su enlace con lo radical/absolutamente otro que desdibuja los límites precisos; sin embargo, nos devuelve en el desamparo de una singularidad que se mide en la disimetría de la mirada del otro. Es por ello que el saber no podrá agotar nunca las previsiones ante el secreto, la disimetría de lo otro que prefigura lo por-venir siempre llegará de imprevisto.

La venida del otro no puede surgir como un acontecimiento singular más que allí donde ninguna anticipación ve venir, allí donde el otro y la muerte –y el mal radical– pueden sorprender en todo

²²⁸ Citado por Derrida de su texto *El otro cabo. La democracia por venir*, en Derrida, *Aporías*, op. cit., p. 42.

*momento. Posibilidades que a la vez abren y pueden siempre interrumpir la historia, o al menos el curso ordinario de la historia.*²²⁹

El concepto de responsabilidad en Derrida no elude su carácter aporético. “El que una decisión responsable se regule de acuerdo con un saber define la condición de posibilidad de la responsabilidad pero al mismo tiempo es la condición de imposibilidad de la misma”²³⁰. No se puede dar cuenta de lo que se desconoce, y una decisión para ser tal debe tener una intención, un objetivo, una dirección; no obstante, la posibilidad de considerar todos los efectos de una decisión no sólo rebasa nuestras capacidades, sino que negaría su posibilidad de relectura o escritura imposibilitando la responsabilidad como espera de lo imposible. “Si una decisión se ordena a ese saber que se contenta con seguir o desarrollar, ya no será una decisión responsable, sino la puesta en marcha técnica de un dispositivo cognitivo, el simple desarrollo maquínico de un teorema.”²³¹ La posibilidad de asumir una subjetividad responsable prefigura una necesidad de libertad como espacio de su misma posibilidad, por ello, responsabilidad y libertad deberán entenderse como una dupla articulada e inseparable; pero, ¿cómo entender la libertad de una decisión responsable que parte del don? ¿Cuál es la libertad posible de una decisión que es siempre la del otro?

²²⁹ Derrida, “Fe y saber...”, *op. cit.*, p. 60.

²³⁰ Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, p. 36.

²³¹ *Ibid.*, p. 36.

3.2. Decisión y libertad.

Tened en cuenta que la desgracia es como el matrimonio. Crees que has elegido y resulta que te han elegido a ti.

Albert Camus, *Calígula*

En la tríada que constituye la subjetividad, quizá el elemento más problemático es el de la libertad. Derrida nos recuerda que “A partir de un análisis del concepto mismo de responsabilidad, de libertad o de decisión, se piensa que ser responsable, ser libre o capaz de decidir no debe ser una posibilidad adquirida, condicionada o condicional.”²³² Sin embargo, antes se ha hablado de una decisión que es siempre la del otro y de una subjetividad inestable que se configura por una responsabilidad que arranca a partir del don; entonces, ¿es factible, en el marco del pensamiento derridiano, plantearse una decisión diferencial en términos de libertad?

En la historia de los contrarios nada hay más opuesto a la libertad que el determinismo, un condicionamiento necesario que negaría la injerencia de la libertad en todo acontecimiento. En su *Ética*, uno de los primeros representantes del determinismo, Baruch Spinoza, nos dice:

[...] todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y [...] todos tienen el apetito de buscar lo que les es provechoso, de lo cual son conscientes. De ahí se desprende, primero, que los hombres se figuran que son libres, como quiera que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni siquiera en sueños piensan en las causas por las que son dispuestos a apetecer y a querer, puesto que las ignoran.²³³

Spinoza considera que la libertad es una ilusión humana, ilusión generada por la consciencia de volición y apetito. Frecuentemente la libertad ha sido asociada y reducida a

²³² *Ibid.*, pp. 16-17.

²³³ Baruch Spinoza, *Ética*, [trad. de José Gaos], UNAM, México, 1977, p. 48.

la realización de los apetitos y voliciones de un ente individual a través de la voluntad. Spinoza inaugura una distinción entre consciencia, voluntad y libertad al identificar la parcialidad de una consciencia que ignora las causas eficiente y formal de tales apetitos. En cuanto a la voluntad, Spinoza advierte que “*no puede llamarse causa libre, sino sólo necesaria*”²³⁴ en tanto “es determinada por otra a existir y actuar según cierta y determinada razón.”²³⁵ Ya que los seres humanos no pueden generar deseos, intenciones o escenarios auto-determinados por su propia naturaleza, actualizarlos, concientizarlos o satisfacerlos es sólo una respuesta que permanece *sujeta a* lo que produjo en primer instancia tal volición que, en el caso de Spinoza, sólo es atribuible a la *potencia infinita* de Dios²³⁶.

La libertad humana así descrita no parece sólo una *figuración* como diría Spinoza, sino la simple consecución de un capricho y, como tal, requiere toda la asistencia del encadenamiento causal o del favor divino, pero –suscribiendo a Spinoza– no de la libertad. Siendo así, la “Facultad que tiene el hombre de obrar de una manera o de otra, y de no obrar”, el “Estado de quien no está preso”, la “Falta de sujeción y subordinación”²³⁷ y el “Estado del que no está sometido a la voluntad de otro”²³⁸, bien podrían anexarse a las definiciones de “fortuna”, “astucia”, “suerte” o “habilidad”, pero, ciertamente, no a las de «libertad». Sin embargo, proponemos que el hecho de que la libertad no se sustente en la absoluta autonomía de la voluntad no amerita su negación ni clausura su compleja tematización. Como nos sugiere Derrida, “intentemos pensar en voluntad y libertad *sin autonomía* [...] el otro hace la ley, la ley es otro/a y es llegarse/rendirse al otro. A cualquier-otro y al radicalmente otro.”²³⁹

²³⁴ *Ibid.*, pp. 40-42.

²³⁵ Spinoza sostiene que: “Se dice libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y por sí sola se determina a actuar: en cambio, se dice necesaria o más bien constreñida, la que es determinada por otra a existir y actuar según cierta y determinada razón.” [*Ibid.*, pp.5-6].

²³⁶ *Ibid.*, pp. 47-55.

²³⁷ “Libertad”, en *Diccionario de la lengua española* (H-Z), 22ª ed., RAE, Espasa Calpe, Madrid, 2001; p. 1372.

²³⁸ María Moliner, “Libertad”, en *Diccionario de uso del español* (I-Z), *op. cit.*, p. 179.

²³⁹ Derrida, “Fe y saber...”, *op. cit.*, p. 83.

La libertad entonces habrá de surgir en la renuncia al ideal de autonomía que pretende una auto-definición pura en la omnisciencia. Al diluir este ideal, la libertad permanece como intención sin origen ni finalidad, libertad como dirección cuya trayectoria atraviesa diferentes huellas –objetos, conciencias o subjetividades– en la duración de un instante; dirección de una huella que se arroja en la confianza del *quizá* en condiciones de intermitencia e iterabilidad.

“[...] no hay incompatibilidad entre la repetición y la novedad de lo que difiere. De modo tangencial y elíptico, una diferencia hace siempre que se desvíe la repetición. Llamo a esto *iterabilidad*, el surgimiento de lo otro (*itara*) en la reiteración.”²⁴⁰

Derrida no niega la injerencia de todo tipo de condicionamientos al momento de la decisión, condicionamientos de tipo histórico, genealógico, psicológico, etcétera; sin embargo, tampoco niega la libertad; por el contrario, su expresión encuentra lugar al entender que el tránsito de toda condición se encuentra estructuralmente afectado y constituido por una diferencia difiriente (*différance*) que desestabiliza toda determinación. En efecto, si algo sugiere el concepto de libertad es un momento disruptivo en el tránsito seguro entre causa y efecto; esta disrupción es lo que Derrida designa con el término «iter» o «iterabilidad». «Iter» es la locución latina para referir la duplicación: ‘por segunda vez’, ‘una vez, otra vez’. En Derrida, «iter» es el quid de la *différance*, la duplicabilidad de lo duplicado; el iter de la *reiteración* es la fisura constitutiva y constituyente de toda fundación, “paradoja de la iterabilidad. Ésta hace que el origen deba originariamente repetirse y alterarse para valer *como origen*, es decir, para conservarse.”²⁴¹ «Iter» es el residuo en la génesis de toda institución que excede su pureza y propiedad, la posibilidad de replicar lo instaurado conserva en sí su posibilidad de ser otro.

²⁴⁰ Jacques Derrida, “«El otro es secreto porque es otro»”, en Derrida, *Papel máquina...*, *op. cit.*, p. 321.

²⁴¹ Jacques Derrida, “Nombre de pila de Benjamin”, en Derrida, *Fuerza de ley...*, *op. cit.*, p. 108.

Si bien la subjetividad se conforma a partir de una decisión, el instante de la decisión no constituye un origen puro, pues la indecidibilidad que atraviesa no es una fase que deba ser superada sino la condición de su emergencia. La subjetividad no se instaura una sola vez de manera definitiva; es por eso que Derrida cuestiona el acontecimiento de la decisión, por la imposibilidad de establecer con claridad el instante de su acontecer atravesado como está por otras decisiones, una serie de configuraciones que se modifican a cada instante. Por economía explicativa, hemos hablado de la decisión como un movimiento que inaugura la separación de lo demoníaco, pero el esfuerzo de esta separación se repite incesantemente en tanto decisión responsable; recordemos que la separación efectiva de lo demoníaco nunca tiene lugar, haciendo surgir al interior de la aparente unidad de la subjetividad un secreto que la amenaza desde adentro, en otras palabras, un secreto que desestabiliza la frontera recién instaurada de la decisión entre el afuera y el adentro, reconfigurando las condiciones de lo indecible que urgen a una nueva decisión incesantemente.

La posición es ya iterabilidad, llamada a la repetición autoconservadora. La conservación a su vez sigue siendo refundadora para poder conservar aquello que pretende fundar. No hay, pues, oposición rigurosa entre la fundación y la conservación, tan sólo lo que yo llamaría [...] una *contaminación diferencial (différentielle)* entre las dos, con todas las paradojas que eso puede inducir. [...] La desconstrucción es también el pensamiento *de* esa contaminación diferencial, y el pensamiento atrapado en la necesidad de esa contaminación.²⁴²

Si la decisión funda unidad identificable, es decir, diferenciable de lo otro, lo consigue a precio de guardar en el «sí mismo» instaurado el secreto de su posibilidad latente de ser *otro*; esta posibilidad es «posibilidad de iteración», pues para conservarse o afirmarse continuamente como unidad tendrá que volver a jugarse en relación con la otredad. Esta eventualidad de “volver a jugarse” aguarda en la iteración que necesariamente arriesga la mismidad de su unidad.

¿Qué puede significar una unidad en sí misma? ¿El *sí mismo* en lo identitario puede entenderse o definirse sin una estructura relacional? ¿Qué es, por ejemplo, un fenómeno

²⁴² *Ibid.*, p. 98.

social sin contexto geo-político, un concepto o lectura sin código interpretativo, un acontecimiento o, en fin, una singularidad que no se mide en la otredad? «Uno» no es nunca simple y llanamente «uno» sin fisura, la identidad del «uno» no se constituye jamás sino a partir de su declinación iterante (e *itinerante*) que, automáticamente, maquinalmente, se aleja de sí cada vez que se afirma. Efecto de autoinmunidad: el precio de la definición es aceptar lo que se denomina extranjero o ajeno en lo que se define como «sí mismo».

La posibilidad de replicarse o duplicarse –iter–, el hacer otro del «sí mismo», es inherente a la unidad; esto quiere decir que la repetición no es necesariamente la calca de lo repetido. En el elemento iterable de la repetición aguarda la ocasión de la diferencia y el movimiento porque la repetición es hacer «otro» del «sí mismo» y esta eventualidad de «ser otro» habita la unidad identitaria desde su conformación, “esa *decisión excepcional* que no forma parte de ningún continuum histórico y temporal [...] borra o embrolla la distinción pura y simple entre fundación y conservación. Inscribe la iterabilidad en la originariedad”²⁴³.

La iterabilidad de la decisión aparece cuando es requerida por la memoria, por su lectura ante un tribunal, por su reconstrucción, por sus consecuencias o su insistente repetición. “Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente.”²⁴⁴ La decisión, como cualquier otro fenómeno *identificable*, siempre será iterable y es a partir de la disrupción de la iterabilidad que se prefigura la posibilidad de la libertad. La decisión no es siempre la misma desde el momento en que su lectura, apostrofe o remisión, implica ya el efecto «iter» en la *reiteración*. Lo iterable prefigura lo que puede ser la libertad: un reacomodamiento en el ensamblaje de huellas, una relectura que se (des)organiza de otra manera.

Para ser responsable y verdaderamente decisoria, una decisión no debe limitarse a poner en marcha un saber determinable o determinante, la consecuencia de algún orden preestablecido. Pero, a la

²⁴³ Ibid., p. 102.

²⁴⁴ Derrida, *Fuerza de ley...*, *op. cit.*, p. 53.

inversa, ¿quién llamará decisión a una decisión sin regla, sin norma, sin ley determinable o determinada?, ¿y quién responderá de ella, y ante quién, como de una decisión responsable? ¿Quién se atreverá a llamar deber a un deber que no debe nada o, mejor o peor, que *debe no deber nada*? Es preciso, pues, que se tome la decisión, así como su responsabilidad, interrumpiendo la relación con cualquier determinación *presentable*, pero manteniendo al tiempo una relación presentable con la interrupción y con lo que ésta interrumpe.²⁴⁵

Mientras la elección racional trabaja de conformidad con el principio de causalidad, la decisión descompone la trayectoria causal al abandonar el cálculo y la previsión en su tránsito por lo indecible; el itinerario de la decisión pasa por el efecto «iter» de la *différance*, efecto que desestabiliza la necesidad del encadenamiento causal como axioma del determinismo. Al atravesar lo indecible, la decisión no puede efectuarse sino con la mala consciencia que advierte y recuerda que podría ser de otra manera, que no hay necesidad que justifique la decisión tomada.

La consideración de la iterabilidad en la decisión filtra una irrupción en la concatenación causa-efecto; tal irrupción desvía por defecto la dirección de la decisión, urgiendo a dimensionar sus efectos en la responsabilidad con lo otro. Por otro lado, empero, esta misma irrupción también hace factible el alejamiento de las condiciones que determinan el sentido de la decisión, de manera que, si no hay necesidad que vincule a una entidad con la identidad que le ha sido asignada por cualquier tipo de determinaciones, la fidelidad o felonía a este secreto será su decisión.

En eso consiste, en efecto, la dignidad eterna del hombre, en poder tener una historia, eso es lo que hay de divino en él, que él mismo, si así lo quiere, puede dar continuidad a esa historia; de hecho, sólo puede obtener esa continuidad si ésta no es el conjunto de lo que me ha sucedido o acontecido, sino mi propia obra, de manera que incluso aquello que me ha sucedido es transformado y transferido por mí de la necesidad a la libertad.²⁴⁶

²⁴⁵ Derrida, *Aporías*, *op. cit.*, pp. 37.

²⁴⁶ Kierkegaard, “El equilibrio...”, *op. cit.*, p. 225.

Lo que la iterabilidad esboza para la libertad es la posibilidad del cambio, la transformación y la diferencia. Efectivamente, la libertad no podrá entenderse más –en esta lectura propuesta– ni como ausencia de vínculo, ni como coordinada espacio-temporal meta fenoménica para una reflexión omnisciente previa a la decisión. La libertad, entonces, no podrá prescindir de la responsabilidad, pues es, en todo momento, una forma del vínculo, la posibilidad de una forma *otra* del vínculo. Lo que la libertad *puede* es ensayar otras direcciones, repetirse –en el sentido de jugarse de otra manera–, responder –aunque su respuesta sea “no”²⁴⁷–, errar, retractarse o arrepentirse porque no hay necesidad que condene a la subjetividad a un solo y único sentido originario.

Allí se muestra por completo el profundo significado del arrepentimiento, pues si por un lado me aílo, por el otro me ligo indisolublemente a la raza entera, pues mi vida no comienza en el tiempo y a partir de la nada, y, si no puedo arrepentirme del pasado, la libertad no es sino un sueño.²⁴⁸

Kierkegaard entiende la libertad desde la responsabilidad del compromiso. La responsabilidad suele entenderse como un consejo añadido al concepto de libertad para restringir su ámbito de posibilidad; pero tanto Kierkegaard como Derrida están convencidos de que no hay una idea viable de la libertad si no se entiende al mismo tiempo como responsabilidad.

Como concepto enclavado en el cristianismo, la responsabilidad se enlaza a la experiencia de culpa cuya válvula es el arrepentimiento. La culpa es el reconocimiento del error, de una falta²⁴⁹, y esta idea de re-conocimiento comporta ya una subjetividad que se organiza para

²⁴⁷ Ver *Supra*, p. 81. Derrida, «*Hay que comer*»..., *loc. cit.*

²⁴⁸ Kierkegaard, “El equilibrio...”, *op. cit.*, p. 215.

²⁴⁹ Heidegger afirma que la *Schuldigsein* puede entenderse como el “*ser fundamento de una nihilidad*”, explicando que este fundamento es inherente al *Dasein*; esta afirmación es equivalente, en términos derridianos –por lo demás, siempre cercanos a Heidegger–, a la imposibilidad de una presencia plena. Dice Heidegger: “[...] faltar quiere decir no-estar-ahí. La deficiencia, como el no-estar-ahí de lo debido, es una determinación de ser propia de los entes que están-ahí. En este sentido, esencialmente nada puede faltar a la existencia, no porque ella sea perfecta, sino porque su carácter de ser es diferente de todo estar-ahí.” [Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 278].

re-conocerse desde la carencia y el error. La decisión, con la mala consciencia de haber decidido en lo indecible, genera lo que hemos identificado como el repliegue de la subjetividad; en efecto, como reconoce Kierkegaard, se trata de un movimiento doble que por un lado aísla, propicia individuación; pero, al mismo tiempo, enlaza a la subjetividad con los otros *otros* en esta postura expectante de la responsabilidad.

Sin embargo, Kierkegaard también afirma que en esta duplicidad del arrepentimiento se traza el ámbito de la libertad; “[...] sólo al arrepentirse –dice Kierkegaard– se vuelve uno concreto, y sólo como individuo concreto se es un individuo libre.”²⁵⁰ En otras palabras, no hay libertad sin compromiso, compromiso de fidelidad o felonía al secreto cuyo reconocimiento propicia el arrepentimiento; la postura ante el secreto compromete una nueva decisión sobre conservar o replantear la identidad instaurada o acogida en la decisión precedente.

Kierkegaard también hace notar que no hay decisión originaria al recordar que la “vida no comienza en el tiempo y a partir de la nada”²⁵¹. Antes veíamos que la responsabilidad parte del don y la decisión libre surge dentro de la trama de determinaciones (forma, tamaño, incluso nacionalidad) que ya han podido dar lugar al sujeto; pero la subjetividad se forma en la dirección de un vínculo que se juega la *propiedad* de esa determinación, es decir, arriesga con la decisión la identidad o resistencia a la identificación en relación con lo dispuesto. Tales determinaciones, lo donado o lo dispuesto, son el ámbito indecible que hace emerger la decisión. Recordemos la sentencia kierkegaardiana de “elijas lo que elijas, te arrepentirás”, no existen parámetros para asegurar el “buen resultado” de una decisión; la decisión siempre habrá descuidado, ignorado, omitido o abandonado alguna posibilidad en su decisión, la decisión acontece siempre sobre el vacío de esta falta, de esta culpa que es decidir. La decisión, por tanto, garantiza el arrepentimiento.

²⁵⁰ Kierkegaard, “El equilibrio...”, *op. cit.*, p. 222.

²⁵¹ Ver *supra*, p. 102. Kierkegaard, “El equilibrio...”, *op. cit.*, p. 215.

[...] la indecidibilidad no es un momento para atravesarse a fin de superarlo. Los conflictos del deber –y sólo está el deber en conflicto– son interminables, y aunque tome mi decisión y haga algo, la indecidibilidad no es un fin. Sé que no he hecho suficiente y es de esta manera que continúa la moralidad, que continúa la historia y la política. Hay politización o eticización porque la indecidibilidad no es simplemente un momento para ser superado por la aparición de la decisión. La indecidibilidad sigue habitando la decisión y esta última no se cierra ante la primera.²⁵²

La libertad como ilusión de autodeterminación se apoya en una idea de individualidad esencialista. Sin embargo, este tipo de libertad se desmorona de suyo planteando dos problemas: primero, si el individuo surge escindido de origen, su identidad esencial tendría que ser el resultado de una asignación previa que lo hizo surgir como individuo en primer lugar; en cuyo caso, la total autodeterminación continúa siendo una ilusión como ya advertía Spinoza. Segundo, aun ignorando el problema de la asignación de la identidad, el individuo tendría que ser capaz de mantener su escisión original en virtud de su propia autonomía, su capacidad de acción se vería reducida a descubrir y proteger la identidad que le ha sido asignada, reconociéndola como lo propio de su sí mismo sin la posibilidad de ser intervenido o modificado por sus relaciones con otros individuos. Lo que se pretende con estas palabras es poner de relieve, no ya la factibilidad de la libertad como autodeterminación, sino qué tan deseable sigue siendo sostener esta idea de libertad, reconociendo que la relación entre libertad y arrepentimiento puede hacer surgir suspicacias y celos.

[Aquel que] no se ha visto en su libertad, no se ha elegido en ella. Si lo hace, se pone en movimiento en el mismo instante de elegirse a sí mismo; por muy concreto que sea su sí mismo, se ha elegido según su posibilidad, se ha rescatado en el arrepentimiento para mantener su libertad, pero sólo puede mantener su libertad realizándola de manera constante. Por eso, el que se ha elegido a sí mismo es *eo ipso* actuante.²⁵³

La libertad que se plantea desde el arrepentimiento es nada menos que la libertad de errar. La libertad de equivocarse, de moverse, de transformarse, de transitar y ser transitado, una

²⁵² Derrida, “Notas sobre deconstrucción...”, *op. cit.*, p. 167.

²⁵³ Kierkegaard, “El equilibrio...”, *op. cit.*, pp. 209-210.

libertad poética, la libertad de reinventarse *creando* es la libertad que se nos ofrece a partir de la retractación o el arrepentimiento. Me puedo equivocar porque para poder decidir he debido equivocarme, no sólo puedo, debo equivocarme; pero es un deber que me permite también equivocarme de otra manera, no equivocarme una sola vez, sino una multiplicidad de veces que son, a su vez, el establecimiento y ruptura de relaciones diversas con la alteridad, con la idea del sí mismo y del otro. “Pero ¿qué es este «sí mismo»? Si quisiera mencionar su primer momento, su primera expresión, respondería: es lo más abstracto de todo, que es además, sin embargo, lo más concreto de todo –es la libertad.”²⁵⁴ La decisión – como acto de responsabilidad y libertad– construye subjetividad, y la construye porque no hay subjetividad originaria a la que haya sido adjetivada la libertad; la libertad no es un derecho ni una facultad, la libertad *se toma* en el riesgo de una decisión siempre iterable.

[Kierkegaard] repite, frase tras frase, que cada generación debe comenzar, volver a comenzar a comprometerse con esta pasión, la más alta, la fe, sin contar con la generación precedente. Describe así la no-historia de los comienzos absolutos que se repiten y la historicidad misma que supone la tradición reinventada a cada paso, en esta incesante repetición del comienzo absoluto.²⁵⁵

Si no hay decisión originaria, tampoco hay decisión pura; las consecuencias de una decisión se calibran en la responsabilidad que confronta a la subjetividad con un nuevo entramado indecible. A partir del arrepentimiento se configura la ocasión para decidir nuevamente, modificar la dirección, arriesgar una nueva relación. El arrepentimiento impide a la decisión anquilosarse en el remanso de la buena consciencia, su persistencia es la coyuntura de la transgresión que rompe con la historia trazada para comenzar una distinta; eso es precisamente la decisión, una transgresión como la libertad que crea, en la homogeneidad del velo de la historia, una rasgadura abierta a lo por-venir. El arrepentimiento de la decisión tomada nos exige ser consecuentes con su iterancia, nos insta a continuar errando para dar horizonte a lo por-venir.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 195.

²⁵⁵ Derrida, *Dar la muerte, op. cit.*, p. 93.

Existe el futuro. Hay algo por advenir. Eso puede ocurrir... eso puede ocurrir y prometo abrir el futuro o dejar abierto el futuro. Esto no es utópico, es lo que tiene lugar aquí y ahora, en un aquí y ahora que trato regularmente de disociar del presente.²⁵⁶

Efectivamente, como nos precavía Kierkegaard, el arrepentimiento aguarda detrás de toda decisión para recordarnos que hemos asumido una posición ahí donde era imposible posicionarse; es por eso que el contenido de la decisión deslucé²⁵⁷ pues, cuando se decide sobre lo indecible, el arrepentimiento se afianza en cualquier posición como memoria de la falta que está por-venir, esa memoria²⁵⁸ está por caernos encima.²⁵⁹ Cabe señalar, sin embargo, que el hecho de que el arrepentimiento sea la acechanza de toda decisión no puede conducir a la indiferencia; por el contrario, el arrepentimiento como consciencia de la falta –lo que Derrida llama «mala consciencia»– se encarga de recordarnos la exigencia de justicia, nuestra responsabilidad con lo por-venir en su mesiánica espera del arribo de lo radicalmente otro. El arrepentimiento como enlace entre libertad-responsabilidad, pone en movimiento a la decisión en su iterabilidad.

[El] Otro no tiene que darnos ninguna razón ni que rendirnos cuentas, no tiene por qué compartir sus razones con nosotros. Tememos y temblamos porque ya estamos en las manos de Dios, siendo libres

²⁵⁶ Derrida, “Notas sobre deconstrucción...”, *op. cit.*, p. 161.

²⁵⁷ Kierkegaard resalta lo determinante de la decisión para la conformación de la personalidad independientemente del contenido de las opciones a decidir: “Pero ¿qué es, entonces, eso que elijo? ¿Elijo acaso esto o aquello? No, pues elijo de manera absoluta, y elijo de manera absoluta precisamente porque no he elegido no elegir esto o aquello. Elijo lo absoluto. ¿Y qué es lo absoluto? Soy yo mismo en mi valor eterno. No puedo elegir nunca como lo absoluto algo que no sea yo mismo, pues si elijo alguna otra cosa, la elijo como algo finito, y entonces no la elijo de manera absoluta.” [Kierkegaard, “El equilibrio...”, *op. cit.*, p. 194-195].

²⁵⁸ Aquí entendemos por memoria precisamente la apelación a ella, como el recordatorio de lo que fue olvidado o relegado por la decisión. No es que se tenga necesariamente “presente”, sino que el llamado del otro, nos hará recordar aquello que, presente o no, hemos olvidado.

²⁵⁹ Derrida explica que la posibilidad de ser uno y no otro viene precisamente del llamado con el que inicia la responsabilidad; y aquello de lo que hay que responder, antes de cualquier acto determinado, es de sí mismo, “de la mismidad del sí mismo”; esta primera responsabilidad, dice, parafraseando a Kant, “le cae *encima desde dentro*” [Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, p. 57].

sin embargo para trabajar, pero en sus manos y bajo la mirada de Dios a quien no vemos y cuya voluntad y decisiones por venir no conocemos, ni tampoco sus razones para querer esto o aquello, nuestra vida o nuestra muerte, nuestra perdición o nuestra salvación. Tememos y temblamos ante el secreto inaccesible de un Dios que decide por nosotros aun cuando no obstante *somos responsables, es decir, libres para decidir*, trabajar, asumir nuestra vida y nuestra muerte.²⁶⁰

La libertad posible, entonces, no es más la capacidad autónoma de un individuo, sino el esfuerzo constante por mantener el entramado abierto a lo por-venir, la resistencia que se esmera en diferir el espacio para la diferencia. “Por eso lucho por la libertad [...] por el tiempo venidero, por lo uno o lo otro.”²⁶¹ El por-venir que aguarda la llegada de lo cualquier y radicalmente otro precisa una libertad en relación, es por eso que Derrida dice lo mismo libertad que responsabilidad, pues no puede decirse una sin asumir la otra.

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 67-68. Cursivas más.

²⁶¹ Kierkegaard, “El equilibrio...”, *op. cit.*, p. 164.

3.3. «Marrano» o subjetividad provisional.

[...] soy el resultado de tu educación y de mi obediencia.

Franz Kafka, *Carta al padre*

La decisión diferencial comporta diferencia y retraso. Diferencia, en tanto emprende una separación entre el *sí mismo* y *lo otro* (singularización); y retraso, por cuanto permanece permeable y expectante a la alteridad recién instaurada como diferencia (responsabilidad-libertad). Cabe insistir que no se trata de un acto de autonomía el que dirige la separación en la decisión, pues la decisión –como ya se ha dicho–, se estructura en el desconcierto que articula libertad y responsabilidad en el mismo gesto. El particular se conforma re-activamente aguardando en su espera, que constituye ella misma una respuesta, la confirmación de su singularidad por la diferencia del otro.

La construcción de la subjetividad está transida por el acto libre y responsable de la decisión. Que la decisión *construya* subjetividad, nos reporta la idea de una labor interminable que encontrará su ocasión en tanto dure el retraso de la muerte que conocemos como *vida*. La paradoja de esta labor consiste en que se trata, como veíamos antes, de una vida donada que se toma, como un acto de apropiación, al momento de decidir; así sea para rechazarla, así sea para decir “no”, la decisión constituye, en tanto respuesta, un acto afirmativo que singulariza; en donde la *singularización* no deja de guardar relación con aquello de lo que se corta (*se cernere*²⁶²) o de lo que se intenta tomar distancia.

Así, el objetivo de su actividad es él mismo, pero no determinado de modo arbitrario, pues se tiene a sí mismo como una tarea que se le ha impuesto, si bien ha llegado a ser suya porque él la eligió. Pero, pese a ser él mismo su objetivo, éste es al mismo tiempo otro, ya que el «sí mismo» que es el objetivo no es un «sí mismo» abstracto, adecuado a cualquier situación y, por tanto, a ninguna, sino

²⁶² Locución latina emparentada tanto a la «decisión» como al «secreto» [V. también. Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, p. 32].

un sí mismo concreto que se encuentra en viviente interacción con este entorno determinado, con estas circunstancias de vida, con este orden de cosas.²⁶³

Por otro lado, y esto lo recuerda Kierkegaard constantemente, no hay relación con el otro ni responsabilidad posible sin acto de singularización, pues en la indiferenciación de lo demoníaco resultaría absurdo hablar de responsabilidad, *alguien* debe responder. Decidir responder, configurar una voz, una señal, un gesto para responder al llamado, es un acto de libertad; se requiere esta irrupción de la singularización en la confusión, un corte en el flujo causal que podría justificar el devenir de los acontecimientos para ser responsable.

El peligro de lo orgiástico o demoníaco es la «inmediatez», específicamente, la inmediatez de la muerte. Lo que persigue la subordinación del misterio orgiástico es un rodeo de la muerte; en lugar de simplemente morir, «darse la muerte». Este «darse la muerte», para Derrida, se corresponde con el esfuerzo por darse identidad, de manera que aquello que puede ser tomado como *propio* se ordena a partir de lo más *in-apropiable*: la muerte. “[La] muerte sin sustitución posible, la muerte que no se puede tomar del otro ni quitar al otro, es aquello de lo que es preciso hacerse cargo.”²⁶⁴

Derrida toma de Heidegger la experiencia de la muerte como el lugar de una irremplazable singularidad, pues “la muerte es, en efecto, aquello que nadie puede soportar ni afrontar en mi lugar. Mi irremplazabilidad es conferida, liberada, se podría decir dada por la muerte.”²⁶⁵ En efecto, la experiencia de la muerte singulariza, no puedo morir *en lugar de* otro mortal, esta experiencia singulariza a la totalidad de los seres vivientes pero, hasta aquí, el *pas* de la muerte no constituye sujeto de decisión –entendido como el agente que la actualiza–, no se puede decir que la muerte configure el repliegue de una subjetividad libre y responsable; si bien no puedo morir en lugar del árbol o el león –cuya muerte los singulariza irremplazablemente– no se adjudica libertad o responsabilidad –no con justicia– a los movimientos que hacen parte de su existencia. “Desde la muerte como lugar de mi

²⁶³ Kierkegaard, “El equilibrio...”, *op. cit.*, p. 235.

²⁶⁴ Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, p. 56.

²⁶⁵ *Ibid.*, pp. 52-53.

irreemplazabilidad, es decir, de mi singularidad, me siento llamado a mi responsabilidad. En este sentido, sólo un mortal es responsable.”²⁶⁶

Por lo tanto, ser mortal puede constituir el carácter distintivo del singular, pero esto no basta para conformar una subjetividad que se identifique en relación con la otredad; es la experiencia *figurada* de la muerte, el movimiento de flexionarse sobre su posibilidad, lo que estructura esta subjetividad, esta flexión es lo que Derrida entiende como «dar la muerte».

El sentido de la responsabilidad se anuncia siempre como una modalidad del «darse (la) muerte». Desde el momento en que no puedo morir *por* otro (en su lugar), aun cuando muero *por* él (sacrificándome por él o ante sus ojos), mi propia muerte es esta irreemplazabilidad que debo asumir si quiero acceder a lo que me es absolutamente propio. Mi primera y última responsabilidad, mi primera y última voluntad, la responsabilidad de la responsabilidad me lleva a aquello que nadie puede hacer en mi lugar.²⁶⁷

Derrida explica el «darse la muerte» en tres sentidos distintos. El primero, tomado de Heidegger, como «la posibilidad de la imposibilidad»²⁶⁸; “cómo se la da uno en el sentido en el que simplemente y más generalmente uno se relaciona, y dependiendo de qué inquietud, de qué aprehensión, con esa posibilidad de la muerte”²⁶⁹. En otras palabras, cómo se representa uno la existencia a partir del pensamiento o angustia de la inminente posibilidad de la muerte que anulará toda posibilidad. En segundo lugar está el «darse la muerte» como sacrificio. Aquí Derrida contempla tanto el suicidio como el dar la vida por el otro pero también, darse la muerte al aceptar la muerte dada²⁷⁰. Finalmente, «darse la muerte» al asignarle a ésta una dirección o un sentido *representándose*²⁷¹.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 53.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 55.

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 22-23.

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 22-23.

²⁷⁰ Para este caso en particular, Derrida nos ofrece como ejemplos a Cristo y Sócrates [V. *Ibid.*, p. 22].

²⁷¹ *Ibid.*, p. 22.

La constante en los tres sentidos del «dar la muerte» es cómo esta relación del singular con la muerte realza el diferimiento de su intempestividad, temporalidad espaciada que prefigura el repliegue de la conciencia. Derrida encuentra en el *Fedón* de Platón, el término adecuado para esta relación: *melete tou thanatou* (cuidado de la muerte). Hay una procuración, una atención que ordena al singular conforme a esta inexperienciable experiencia. La *melete tou tanatou* me relaciona con el otro al organizar un yo, pues a partir del otro puedo especular sobre mi propia mortandad [Heidegger]; pero también es a partir del otro que establezco un yo de la responsabilidad [Levinas]: “Yo soy responsable del otro en tanto que es mortal”²⁷².

Para Derrida es importante hacer notar que la mismidad²⁷³ del singular está, de “origen”, transida por la otredad, es decir, no hay una *ipseidad* plenamente constituida que venga, posteriormente, a relacionarse con la otredad, sino que esta *ipseidad* es posible por la incorporación de lo otro en su ser-sí-mismo.²⁷⁴ La cuestión se concentra así en este «uno mismo», en el mismo o el sí mismo del mortal o del moribundo. “¿«Quién», «qué es ese quién», el cual o la cual se da o se hace cargo de la muerte?”²⁷⁵ Recordemos que la singularización establece la separación entre el sí-mismo y lo otro, pero lo hace en la forma de un pliegue que queda siempre expuesto, tanto interior como exteriormente, a lo que determina como lo otro. Es por esto que, para Derrida, “la cuestión de saber si la relación con la muerte o la certeza de la muerte se instaura a partir de la propia muerte o de la muerte del otro [discusión Heidegger-Levinas] ve así que su pertinencia, de entrada, está limitada.”²⁷⁶

²⁷² Derrida, *Aporías*, op. cit., pp. 69-70.

²⁷³ Derrida recoge de Heidegger el término alemán «*Jemeinigkeit*» [V. *Ibid.*, p. 103].

²⁷⁴ Kierkegaard también considera la implicación del otro en la conformación del sí mismo para la vida ética como el movimiento de la singularidad en lo eterno que lo devuelve a la temporalidad, pero distinto, en una relación con lo general que ya no es la pura inmediatez. “De ahí la ambigüedad de la vida ética, según la cual el individuo se tiene a sí mismo fuera de sí mismo en sí mismo.” [Kierkegaard, “El equilibrio...”, *op. cit.*, p. 232].

²⁷⁵ Derrida, *Dar la muerte*, op. cit., p. 57.

²⁷⁶ Derrida, *Aporías*, op. cit., p. 103.

Para la persona, para el sujeto o la subjetividad, para *eso* que se configura ante la pregunta *¿quién?*, no hay momento único de instauración plena, ni finalidad evidente; “[...] no hay una *psyché* previa, que viniera con posterioridad a cuidarse de su muerte, a velar por ella, a ser la vigilia misma de su muerte. No, el alma no se distingue ni se separa, ni se recoge en sí misma más que en la experiencia de esta *melete tou thanatou*.”²⁷⁷ Si la subjetividad se funda de acuerdo con el cuidado de la muerte, dándose la muerte, es por la imposibilidad de tenerla o experienciarla íntegramente; aunque el singular irremediablemente se acerque a ella, la *melete tou thanatou* no es más que ese acercamiento, una aproximación que otorga, a partir de lo más inapropiable, lo propio del singular. Si lo propio del singular se establece a partir de lo más inapropiable, queda claro que lo propio no podrá quedar definido de manera estable.

[...] los animales tienen una relación muy significativa con la muerte [...] aun cuando no tengan relación con la muerte *como tal* ni con el «nombre» muerte como tal. Ni, por las mismas, con el otro como tal, con la pureza como tal de la alteridad del otro como tal.

Pero, ¡tampoco el hombre, precisamente!²⁷⁸

La relación de los seres humanos con la muerte puede ser tan significativa como la de los animales, pero ni uno ni otro pueden mantener una relación con la muerte *como tal*. Aun siguiendo a Heidegger, lo que Derrida quiere evidenciar es que no se trata solo de un ser-para-la-muerte como si la muerte fuera algo claro para el ser en algún momento –o como si el ser fuera de forma previa a esta relación–; sino que el singular *se da* la muerte en la medida en que la procura, como *melete tou thanatou*, dándose una dirección que le queda siempre difusa hasta que no puede darse más esa dirección.

En la lógica desarrollada por Heidegger, no hay un sí mismo, un *Dasein* que, en la cura, aprehenda su *Jemeinigkeit* y venga luego a ser-para-la-muerte. Es en el ser-para-la-muerte donde el sí mismo de la *Jemeinigkeit* se constituye, adviene a sí mismo, por lo tanto, a su insustituibilidad. Lo mismo del sí mismo está *dado* por la muerte, por el ser-para-la-muerte que me *com-promete* a ello. Sólo en

²⁷⁷ Derrida, *Dar la muerte*, op. cit., p. 26.

²⁷⁸ Derrida, *Aporías*, op. cit., p. 122.

la medida en que eso *mismo* del sí mismo es posible, como singularidad irreductiblemente diferente, puede la muerte por el otro o la muerte del otro adquirir un sentido.²⁷⁹

Darse la muerte, entonces, es equivalente a darse identidad en la medida en que el *sí-mismo* se agrupa para asignar–*se* una dirección desde la infirmitad; este acercamiento –como relación con la muerte– singulariza, “[...] es necesario tener en cuenta la unicidad, la singularidad irremplazable del yo: aquello por lo cual, y esto es la aproximación a la muerte, la existencia se sustrae a toda sustitución posible.”²⁸⁰ La forma de la relación con la muerte, además, logra estructurar una subjetividad como duplicación del pliegue que envuelve al secreto. En otras palabras, en la aproximación a la muerte hay un efecto de singularización cuya forma –que parte del entramado cultural pero que es, cada vez, única y diferente– *subjetiviza* al singular.

La afirmación triunfante del yo libre y responsable disimularía o se disimularía a sí misma, en la denegación, más de un secreto: el del misterio orgiástico que ha dominado, subordinado, incorporado [en el momento mismo de darse [la] muerte como una *melete thanatou* que la mira cara a cara], y el [misterio/secreto] de su propia mortalidad que rechaza o deniega en la experiencia misma del triunfo.²⁸¹

La decisión es, en este sentido, la afirmación de la subjetividad. Hay ocasión para decidir en tanto el particular pueda todavía *darse la muerte*, mientras permanezca en la *différance* de la muerte; mientras sea posible afirmarse como diferente de la muerte y diferido de ella sin dejar de serlo, habrá lugar para la decisión.

Muerte, por lo demás, dice siempre el nombre de un secreto, puesto que firma la singularidad irremplazable; [...] el nombre manifiesto de un secreto es, de entrada, un nombre privado, y convierte cualquier lenguaje sobre la muerte en una gran historia de sociedad secreta, ni pública ni privada, semi-privada, semi-pública, en la frontera entre ambas, una especie asimismo de religión oculta del *esperarse* (uno mismo como el uno al otro) con sus ceremonias, sus cultos, su liturgia o

²⁷⁹ Derrida, *Dar la muerte*, op. cit., p. 57.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 52.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 30.

sus rituales de marrano. Marrano universal, por así decirlo, más allá de las formas hoy finitas, quizá, de la cultura marrana.²⁸²

El secreto como constitutivo de la subjetividad es ocultamiento o reserva ante lo demoníaco pero, en relación al concepto de «marrano», también se asocia al lenguaje, la cultura, la tradición, la herencia y la educación, entre tantos otros nombres posibles. Es necesario precisar que el secreto –como inherente a la subjetividad– es un efecto de *différance*. El secreto emprende un desplazamiento que se distancia de lo demoníaco en tanto lo guarda en sí como represión fallida; pero, en este intento, su movimiento es también una instanciación, generación de instituciones como las que hemos mencionado (lenguaje, educación, política, etc.), que prefiguran linderos, la instanciación establece límites que permitan dividir lo humano de lo animal y lo divino, es decir, realiza un intento de identificación respecto de lo *propio* de lo humano.

Hay *problema* desde el momento en que la línea de la linde se ve amenazada. Ahora bien, ésta se ve amenazada desde su primer trazado. Éste no puede instaurarla sino dividiéndola intrínsecamente en dos bordes. Hay *problema* desde el momento en que esa división intrínseca divide la relación consigo misma de la frontera y, por consiguiente, el ser-uno-mismo, la identidad o la ipseidad de lo que sea.²⁸³

La decisión, en tanto corte, establece un límite que, como bien nota Derrida, se ve amenazado desde su primer trazado. Aunque lo parezca, la descripción de Derrida respecto a la singularización no corresponde a una descripción naturalista; si lo parece, empero, es porque tampoco pretende no serlo –esta explicación bien podría ser la extensión de la división meiótica–; se trata, precisamente, de la complicación de todo linde. La importancia que Kierkegaard otorga a la decisión es la misma que observa Derrida, no se trata de una teoría creacionista que genere singularidades a partir de una conciencia demiurga e incorpórea por un acto autónomo de la voluntad, sino de la decisión como productora de límites provisionales que generan identificación.

²⁸² Derrida, *Aporías*, *op. cit.*, p. 120.

²⁸³ *Ibid.*, p. 29.

Hay que notar, además, que la decisión como acto asociado al ámbito de lo humano, no sólo genera cultura, sino que es posible por la cultura misma. Como no se adjudica maldad o bondad al movimiento de un árbol o un león, tampoco se lo hace respecto del recién nacido o del infante, pues éstos no están lo suficientemente imbuidos o prejuiciados de cultura como para esperarse de ellos un acto de fidelidad o felonía; podría decirse que ninguno de éstos es todavía un marrano, aún no tienen una personalidad definida; por la misma razón, como respecto de los otros seres mortales, se dice de ellos que son sujetos de derechos pero no de responsabilidad²⁸⁴. “Sabe que todo hombre se desarrolla con libertad, pero sabe también que un hombre no se crea a sí mismo de la nada, que él mismo en su concreción es su tarea [...]”²⁸⁵ Con esta expresión Kierkegaard nos recuerda este secreto de marrano que el singular asume o resiste con cada una de las decisiones que toma, forjando así su concreción. En otro lugar, Kierkegaard apunta:

Aunque sí es muy cierto que una generación puede aprender mucho de las que le han precedido, no lo es menos que nunca le podrán enseñar lo que es específicamente humano. En este aspecto cada generación ha de empezar exactamente desde el principio, como si se tratase de la primera [...]²⁸⁶

Como Derrida, Kierkegaard también observa que lo propio de lo humano, si bien se ha ido tramando en el despliegue de lo que asociamos con la historia, no está terminantemente definido. Este es el ámbito de la decisión en el incesante proceso de subjetivación; parte del don, de lo indecible, de las circunstancias, de un entramado, de una tradición, pero su movimiento –ya sea conservador o transgresor– es, cada vez, un nuevo corte que traza lo *propio* de lo humano. Como nota Laclau, “Si hay necesidad de identificación, es porque no hay identidad en primer lugar.”²⁸⁷

²⁸⁴ No, al menos, de la responsabilidad *excesiva* que se esperaría de un adulto. En efecto, esta expresión puede ser controvertible, aunque la biología establezca algunos parámetros para la definición de esta etapa, los factores que intervienen en el desarrollo de la personalidad impiden establecer contundentemente el momento que asociamos al “ser adulto”. Con todo, considero evidente que no se espera del infante la responsabilidad *excesiva* que demandan tanto Kierkegaard como Derrida.

²⁸⁵ Kierkegaard, “El equilibrio...”, *op. cit.*, p. 291.

²⁸⁶ Kierkegaard, *Temor y temblor*, *op. cit.*, p. 103.

²⁸⁷ E. Laclau, *Deconstrucción...*, *op. cit.*, p. 117.

Cuestión del yo: «¿quién soy yo?», no ya en el sentido de «¿quién soy yo?» sino de «¿quién es “yo”?», ¿quién puede decir «quién»? ¿qué es el «yo» y en qué se convierte la responsabilidad cuando *en secreto* tiembla la identidad del «yo»?²⁸⁸

Distingamos algunas de las nociones que responden a la pregunta *¿quién?* Derrida habla del singular como «el mortal», en virtud de la irremplazabilidad que impide morir en lugar del otro; para ser consecuentes, llamar «singular» al que decide nos obligaría a demandar o adjudicar responsabilidad en el acto de cualquier mortal –suponiendo que pudiéramos llamar «actos» a los movimientos de cualquiera de los mortales. En otro lugar Derrida explica la singularización como “fechar lo furtivo y lo efímero”²⁸⁹; pero, ¿quién es capaz de singularizar? ¿Quién fecha lo furtivo? No basta ser mortal, un darse la muerte desde la *melete tou tanatou* genera un repliegue del secreto que singulariza, es decir, que establece fronteras fechando lo furtivo. ¿Quién se da la muerte? El individuo platónico en primer lugar; Sócrates –el personaje histórico o no–, o Platón a través de Sócrates como primeros indicios. Pero también, en el segundo pliegue, la «persona» *se da la muerte* como hija de la tradición judeo-cristiano-islámica que quedó circunscripta al contexto del cristianismo, perspectiva desde la cual se habla de subjetividad como interioridad.

La decisión de llamar «persona» al que singulariza, sin embargo, es quizá demasiado fiel al cristianismo. No podremos tampoco traicionarlo con una sustitución pero, para ensanchar los límites que pudiera imponernos el cristianismo, para transgredir sus fronteras haciéndolas quizá un poco más inclusivas, Derrida nos recuerda este otro término de «marrano», tributario de la tensa relación entre las tres religiones abrahámicas; y es Abraham a quien, al fin, tenemos como paradigma de nuestra decisión. Pero el «marrano», como lo define Derrida, no permanece sólo fiel a Abraham, Derrida da lugar a «cualquiera», “*cualquiera* que permanezca fiel a un secreto que no ha elegido”²⁹⁰, y en este *cualquiera* es que hemos creído que cabe también Edipo, aunque no haya pertenecido ni

²⁸⁸ Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, p. 105.

²⁸⁹ Derrida, “Fe y saber...”, *op. cit.*, p. 43.

²⁹⁰ V. *supra* p. 72 y ss.

remotamente a esta tradición, pero quien, como «marrano», responde del poder que le fue *donado*.

Ante la provocación de no poder formular la pregunta ‘¿quién decide?’, se ha respondido con otra provocación al afirmar que *quien decide* es un marrano. Para justificar esta respuesta, ha sido necesario desplegar algunos de los matices involucrados en la resolución del ‘quién’. No podemos ni hemos querido evitar la connotación peyorativa que la noción de «marrano» conlleva, no sólo en el contexto de los judíos conversos, sino también en múltiples idiomas²⁹¹; cabe aclarar que no se busca ser despectivo con un grupo determinado, sino con *cualquiera*, siguiendo la extensión de la palabra «marrano» a ese *cualquiera que permanezca fiel a un secreto que no ha elegido*; como indica Derrida, *marrano universal*. La intención de conservar esta provocación un tanto desdeñosa, pretende simplemente reducir el efecto de exaltación que suele concederse a este tipo de conciencia singularizadora. Nombres como *Dasein*, hombre, humanidad, persona o sujeto, han dado pie a una jerarquización que ordena en su nombre y bajo su nombre todo lo que no corresponde a este concepto; clausurando la posibilidad de la justicia imposible que Derrida persigue con la deconstrucción. Como advierte Derrida, “El espanto de este secreto desborda, precede o excede la tranquila relación de un sujeto con un objeto.”²⁹² El «marrano», en cambio, enfatiza este secreto y nos recuerda que singularizar no es sólo un privilegio, sino que es una responsabilidad, que conlleva riesgo y mala consciencia, que no hay saber absoluto, que lo que ahora parece ser puede cambiar, que los límites no son precisos –especialmente cuando se trata de marcar distancias con lo animal–, y que la libertad no puede pensarse más en términos de una autonomía pura.

²⁹¹ Por los sonidos que emiten al comer y su forma de mantener la temperatura corporal refrescándose en el lodo, la figura del cerdo –o marrano– ha sido empleada constantemente como un insulto que remite a la falta de pulcritud, al descuido de los modales que se esperan de un ser humano “civilizado” e incluso a lo obsceno; este sentido despectivo se mantiene en diversos idiomas como en el *pig* inglés, el *maiale* italiano, el *cochon* francés, el *porco* portugués; así como en el «cerdo» o «marrano» español.

²⁹² Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, p. 39.

No es posible suprimir la categoría de “sujeto”: a lo que apunta es parte de la estructura de la experiencia. Lo que sí se puede es desconstruirla: mostrar sus aporías internas e ineludibles, los opuestos indecibles que la habitan y, de esta manera, ensanchar el campo de los juegos de lenguaje que pueden jugarse con ella.²⁹³

Como alternativa al «marrano», proponemos la noción de «subjetividad provisional» como orientación ante la pregunta *¿quién?* Siguiendo a Kierkegaard, la subjetividad sólo se consigue en el riesgo de una decisión; es preciso algún sedimento, un espacio de firmeza que se consigue en el enlace que logra la decisión con su determinación; precisamente lo que hace la decisión, es determinar, fijar la instantánea del nuevo orden que instaura. Pero lo que Derrida nos enseña respecto de esta subjetividad es que ella está tan sujeta – determinada por su contexto– como imposibilitada para una sujeción total, lo que obliga a soltar esta subjetividad en pos de una subjetividad distinta. De esta manera, el sedimento de que nos sugiere la subjetividad, funciona sólo de manera provisional, nunca de forma definitiva.

El término de «subjetividad» alude a la duplicidad del pliegue que guarda múltiples secretos a modo de interioridad. El interés de hacer énfasis en la interioridad radica en tener un mecanismo que hace operar la responsabilidad desde la reflexividad. Ciertamente, la responsabilidad mantiene una apertura a la otredad como espera de lo por-venir, y tiene también la connotación de respuesta ante el llamado del otro, pero esta respuesta no debe ni puede esperar a ser requerida por el / lo otro en el exterior; en cuyo caso podría pretender siempre “salirse con la suya”, es decir, esquivar los probables efectos de la decisión. El llamado del otro surge también desde la interioridad, el secreto reclama desde el interior mismo como «mala consciencia» por el mecanismo que sugiere la subjetividad.

Quizá sea preciso, siguiendo la inyunción judeo-cristiano-islámica pero también corriendo el riesgo de volverla contra esta tradición, pensar a Dios y el nombre de Dios sin esa representación o esa estereotipia idolátrica –y decir entonces: Dios es el nombre de la posibilidad para mí de guardar un secreto que es visible en el interior pero no en el exterior–. En cuanto hay esta estructura de la consciencia, de estar-consigo-mismo, de hablar, es decir, de producir algún sentido invisible; en

²⁹³ E. Laclau, *Deconstrucción...*, *op. cit.*, p. 118.

cuanto tengo dentro de mí, *gracias a la palabra invisible como tal*, un testigo que los otros no ven y que, por tanto, es *a la vez distinto de mí y más íntimo a mí que yo mismo*; en cuanto puedo guardar una relación secreta conmigo mismo y no decirlo todo; en cuanto hay algún secreto y algún testigo secreto dentro de mí, (hay que) yo me llamo Dios, frase difícil de distinguir de «Dios me llama», ya que es con esta condición como yo me llamo o soy llamado en secreto. Dios está en mí, él es «yo» absoluto, es esta estructura de la interioridad invisible que se llama, en el sentido kierkegaardiano, la subjetividad.²⁹⁴

Sin embargo, añadimos el complemento de «provisional» para hacer evidente que la construcción de la subjetividad no sigue la trayectoria de un progreso ni se otorga en su forma definitiva alguna vez. La subjetividad no es el resultado de la suma de una serie de decisiones que guardan necesariamente alguna relación entre sí; recordemos que la capacidad disruptiva de la iteración obliga o posibilita emprender cada decisión atravesando lo indecible, de manera que la decisión arriesga siempre otra forma de configurar el orden del que ella emerge. Esta subjetividad, que sigue las notas distintivas del concepto de «personalidad» kierkegaardiano, aun cuando no parte de la nada, logra su concreción en el instante de la decisión. Kierkegaard explica la paradoja de la disruptividad de la decisión a partir de su valor absoluto.

Ese sí mismo que elige es, pues, infinitamente concreto, pero es absolutamente distinto de su sí mismo anterior, puesto que lo ha elegido de manera absoluta. Ese sí mismo no existía con anterioridad, puesto que llegó a ser en virtud de la elección, y sin embargo existía, puesto que era «él mismo».²⁹⁵

Cada decisión comporta el peso de lo absoluto en tanto se juega la concreción de la personalidad, pero lo hace de manera provisional, pues sólo a través de la decisión, la subjetividad adquiere existencia. Se ha dicho ya que incluso en la repetición, el efecto iter hace que la decisión sea siempre diferente, es así que, ya sea para conservar o transgredir la dirección tomada, se requiere una nueva decisión para continuar la trayectoria de la subjetividad. Es por esta razón que hemos querido subrayar el carácter provisional de la

²⁹⁴ Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, pp. 120-121.

²⁹⁵ Kierkegaard, “El equilibrio...”, *op. cit.*, pp. 196.

subjetividad, una decisión para emerger, ha debido generar esta instantánea que fecha lo furtivo, instantánea de identidad que toma al decidir o para decidir. Se decide desde una cierta consideración de lo que se cree ser, no-ser, de lo que la psique y el cuerpo pueden considerar a favor o en contra, de las posibilidades equidistantes que prefiguran la indecidibilidad que la urge a decidir; pero, tomada la decisión, habrá que volver a emprender el juego de instanciación o re-instanciación de las circunstancias. “Esta intrasmisibilidad de la más alta pasión, condición normal de una fe que se vincula así con el secreto, nos dicta sin embargo: siempre es preciso volver a empezar.”²⁹⁶

Es evidente que no se trata ya de un proceso plenamente consciente ni autonomizante. Si Derrida ponía en cuestión el acontecimiento de la decisión, es porque no se trata de un instante que pueda ser claramente aislado e identificado, la decisión no es nunca sólo una; y no se trata tampoco de una serie de decisiones, sino de todo un entramado de decisiones que emergen a cada instante desde la fe, y que sólo una mala consciencia –que podemos entender como estado de alerta– puede requerir como esfuerzo por mantener la apertura a lo por-venir.

*La venida del otro no puede surgir como un acontecimiento singular más que allí donde ninguna anticipación ve venir, allí donde el otro y la muerte –y el mal radical– pueden sorprender en todo momento. Posibilidades que a la vez abren y pueden siempre interrumpir la historia, o al menos el curso ordinario de la historia. [...] Interrumpir o desgarrar la propia historia, hacerla decidiendo en ella con una decisión que puede consistir en dejar venir al otro y en tomar la forma aparentemente pasiva de una decisión del otro: allí mismo donde ella aparece en sí, en mí, la decisión es además siempre la del otro, lo que no me exonera de ninguna responsabilidad.*²⁹⁷

No se confiere la responsabilidad de la decisión, desde el momento en que no puedo transmitir mi muerte al otro ni a la inversa. La singularidad reconocida en el darse la muerte como cuidado de la muerte impide, al mismo tiempo, que otro decida en mi lugar. “Lo mismo que nadie puede morir en mi lugar, nadie puede tomar una decisión, lo que se llama

²⁹⁶ Derrida, *Dar la muerte*, op. cit., p. 92.

²⁹⁷ Derrida, “Fe y saber...”, op. cit., pp. 60-61.

una decisión, en mi lugar.”²⁹⁸ En otra parte, Derrida ha dicho que la decisión es siempre la del otro; efectivamente, en el desarrollo discursivo de Derrida, no hay contradicción. El otro no puede decidir en mi lugar por cuanto la responsabilidad es un acto del singular que asume su mortandad irremplazable dándose la muerte; pero la responsabilidad y libertad de la decisión viene del otro por dos razones: la primera, las circunstancias están dadas por lo otro, no hay subjetividad independiente del secreto, no hay libertad sin contexto que transgredir con el corte de la decisión y no hay responsabilidad sino de lo donado; y, la segunda, la decisión –que se entiende libre y responsable– es decisión para lo por-venir, decisión que toma la dirección de lo imposible en espera de la llegada del otro; en este sentido se decide por y para lo otro.

¿Quién decide? Una «subjetividad provisional» o un «marrano». Con estas escuetas respuestas se ha pretendido esbozar la problemática que discurre en torno al ‘quien’ de la decisión, sin agotar, ni siquiera pretenderlo, su extensa complejidad. Sin embargo, consideramos que estas respuestas se corresponden con el concepto de decisión, planteado por Kierkegaard y seguido por Derrida, de acuerdo con lo expuesto en las páginas precedentes. La complejidad aquí planteada, apenas esbozada, es también la provocación a persistir en su pensamiento, pues la *différance* nos tiene comprometidos en la expectativa alerta de las transformaciones por venir que nos requieren decisión; como previene Derrida: “no sólo la tematización del concepto de responsabilidad es siempre insuficiente, sino que lo será siempre porque debe serlo. Y lo que vale aquí para la responsabilidad, vale también, por las mismas razones, para la libertad o la decisión.”²⁹⁹

²⁹⁸ Derrida, *Dar la muerte, op. cit.*, pp. 71-72.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 38.

Conclusiones

– [...] Pero sus victorias serán siempre provisionales, eso es todo.

Rieux se ensombrecía.

–Siempre, ya lo sé. Pero eso no es una razón para dejar de luchar.

Albert Camus, *La peste*

En este trabajo se ha hecho la revisión del concepto de «decisión» en diferentes textos de Jacques Derrida, con el propósito de vincular el proyecto deconstructivo al compromiso de una decisión diferente a la que resulta del cálculo racional. Así, afirmamos que la deconstrucción derridiana, aun cuando no aporta un concepto de decisión con efectividad predictiva, nos presenta una decisión que asume un fuerte sentido de responsabilidad y mantiene su posibilidad transformadora en la construcción de una subjetividad provisional. Para llegar a esta afirmación, en adelante se exponen las conclusiones derivadas de esta investigación que inscribe el término decisión al proyecto deconstructivo.

La deconstrucción es un gesto dual que puede ser considerada como una intención de resistencia, reflexión y transformación (estrategia), pero también como un efecto independiente de la intención volitiva (lo que acontece). Pese a los conflictos que suscita el término «deconstrucción», decidimos conservarlo en el sentido de “estrategia general” como proyecto de resistencia y transformación vital a partir de la reflexión que suscitan los conceptos (o efectos) que hacen parte de esta “estrategia”.

La *différance* es una de las estrategias estructurales de la deconstrucción que se plantea como posibilidad de la escritura; no obstante, la escritura abarca un ámbito mucho más amplio que el de la representación gráfica del lenguaje lógico proposicional. Siguiendo a Derrida, sostenemos que la escritura es un espacio de producción de significados puestos en

contexto a partir de cualquier inscripción o huella. De esta manera, la univocidad de cualquier inscripción se muestra insostenible.

De la consideración diferencial (*différentielle*) del lenguaje surgen los indecibles; éstos ponen en suspenso la relación jerárquica que tradicionalmente se aposta en los conceptos dicotómicos: Los indecibles, lejos de invertir la valorización de la dicotomía, habilitan la intermitencia entre ambos conceptos preservando su diferencia insustituible; mientras que la jerarquización privilegia el valor de uno al precio de la subordinación del otro. Los pares de indecibles que Derrida nos reporta son intermitentes por *lo indecible*; esta proposición tautológica pretende sugerir que, más allá de los pares examinados por Derrida, lo indecible es inherente a cualquier alternativa; por lo que la disyuntiva que hace surgir la emergencia de la decisión habrá de pasar por la consideración de lo indecible. Así, llegamos a la conclusión de que lo indecible y la decisión son dos conceptos entrelazados antes que opuestos. No podrá hablarse de decisión si no ha surgido de lo indecible, así como la consideración de lo indecible remite inevitablemente a la urgencia de una decisión.

El enlace entre indecible y decible es vertebrado por la *différance*, por lo que entendemos la decisión derridiana como decisión diferencial. Consideramos necesario deslindar el concepto de decisión de la relación sinonímica que mantiene con el concepto de elección por el estrecho enlace que esta última mantiene con el proceso racional. La decisión diferencial no sólo es racional; aunque parte de la consideración de ciertas coordenadas, éstas no agotan la dificultad que enfrenta la decisión, la decisión no será equiparable al resultado de una operación aritmética. También hacemos énfasis en la distinción entre decisión y elección como una precaución de lectura, al advertir la resistencia que Derrida mantiene ante la reducción que impone la elección (*choix*), mientras que insta a una decisión (*décision*) a partir de lo indecible. Por esta razón, sostenemos que la deconstrucción derridiana no promueve indiferencia o inacción con la indecisión, sino que la indecidibilidad ante la elección invita a una comprensión compleja de la alternativa; se trata de una resistencia ante la ingenuidad antes que de la resistencia a la decisión.

La elección racional se desmorona ante la consideración de lo indecible, ya que la elección opera bajo la determinación de valores pre-asignados a las alternativas en función de lo que se regula bajo el concepto de racionalidad. Siendo así, la elección puede tener una cierta efectividad predictiva o explicativa, pero pierde tanto en libertad como en responsabilidad. Además, las decisiones que no se ajustan al parámetro de lo racional quedan fuera de su ámbito explicativo y son descartadas sencillamente como un caso de excepción, perdiendo la riqueza *edificante* que se puede obtener de ellas. La decisión diferencial, en cambio, renuncia a las pretensiones predictivas en su responsabilidad asumida con el acontecimiento de lo imposible; ya que la diferencia es la condición de toda decisión, el compromiso de la decisión para que la decisión misma (otra) tenga lugar es que lo diferente tenga lugar en lo por venir.

Planteamos la decisión derridiana como decisión diferencial, pues toma en cuenta el efecto de la *différance* como parte de su acontecer; no obstante, este complemento se plantea sólo como un recurso de apoyo en nuestro intento por iniciar una ruptura en la relación de sinonimia que iguala la decisión a la elección; por lo demás, considero suficiente con hablar de decisión para hacer referencia a la *différance* que conlleva. La *différance* permite enlazar lo indecible con la decisión a partir de la disruptividad, esta ruptura exige un riesgo al momento de la decisión a fin de atravesar la aporía. Desde esta perspectiva, no podrá pensarse más en una consecución causal que enlace plenamente la deliberación a la decisión; si bien la causalidad hace parte de la decisión, el elemento diferencial inserta la variable de la interrupción en el juego, por lo que los efectos o consecuencias esperadas con la decisión constituyen un acto de fe. A diferencia de la elección, en la decisión derridiana, decisión diferencial o simplemente decisión, la racionalidad no es el elemento decisorio, lo que termina por decidir es la fe como el único elemento que puede atravesar la aporía que nos presenta lo indecible.

Antes que distinguir al agente de la decisión, sostenemos que es a partir de la decisión que se conforma una subjetividad. Partimos del reconocimiento de que no hay identidad de

origen, por lo que el esfuerzo por distinguirse de la confusión comienza por la separación de la decisión. En este esfuerzo, la decisión conforma un pliegue que incorpora el secreto; éste consiste en la imposibilidad de cerrarse *en sí* del individuo, es decir, del fracaso por constituir una identidad plena. De la misma manera, la única vía que tiene este individuo o sujeto para confirmar su identidad es en relación con el secreto que constituye su radical alteridad, sea en la forma de *lo otro* que deja *fuera* o *lo otro* que incorpora dentro de sí. Este mantenerse-en-relación, inherente a la conformación de identidad como posibilidad de verificación, impide la autonomía e independencia de cualquier sujeto; por lo que la libertad de la decisión no podrá pensarse más como autonomía.

Afirmamos la libertad de la decisión como ocasión para confirmar o modificar el vínculo establecido en la responsabilidad. La intencionalidad de la decisión se guarda un espacio de libertad, el espacio para la creación, evidentemente, a partir de ciertas coordenadas con los elementos que están a disposición; pero, con *lo que hay*, es posible todavía tomar el espacio *poiético*; la libertad *se toma* asumiendo como propia la conservación o la transgresión del secreto: mantener la dirección o cambiar de vía. Hay libertad porque hay repetición, repetición de subjetividad que hace que siendo otra parezca la misma, repetición de códigos, de símbolos..., pero repetición que es sólo parcial y aparente, pues la iterabilidad de la repetición hace que lo mismo sea cada vez otro y diferente. “Lo singular inaugura siempre, acontece incluso, imprevisiblemente, como el arribante mismo, a través de la repetición.”³⁰⁰

La libertad de la decisión *se toma* en la responsabilidad. El llamado a la responsabilidad, y la respuesta misma, es también una irrupción en la concatenación causal, “¿acaso toda *respuesta* no debe *sorprender* por alguna novedad irruptiva?”³⁰¹ A partir de la reflexión derridiana respecto a la responsabilidad, sostenemos que ésta no podrá equipararse al

³⁰⁰ Derrida, *Papel máquina...*, *loc. cit.*

³⁰¹ Derrida, “Como si fuese posible...”, *op. cit.*, p. 254.

despliegue de una narrativa de la justificación³⁰² ni apelar al recurso del desconocimiento, pues la decisión es ella misma la asunción de un riesgo; podríamos decir que la decisión asume, socráticamente, la docta ignorancia; sabe que no sabe; la responsabilidad encara el desconocimiento en el reconocimiento y se compromete en una nueva decisión. En la ignorancia de consecuencias e implicaciones, en el saber parcial e intermitente que sostiene una decisión y se pierde al decidir, se mantiene la apertura a lo radicalmente otro, a lo por venir, al quizá, al acontecimiento de lo imposible en la responsabilidad y la libertad. Al incorporar la *différance* a la decisión, su instante se ve transido por el pasado que la hizo emerger y por su apertura a lo por-venir; de tal manera que el momento de la decisión se constituye él mismo en una huella, una marca de inscripcionalidad susceptible de ser leída –escrita o interpretada– de múltiples maneras.

Una decisión sin responsabilidad-libertad, es una elección racional; según lo expuesto, susceptible de ser llevada a cabo con mucho mayor éxito por un procesador electrónico que por un agente vital y creativo. El apego o ajuste a los parámetros racionales pueden fungir como una justificación que exime a la consciencia del arrepentimiento, la narrativa de la justificación abona, entonces, a la conformación de una “buena consciencia”, es decir, una consciencia sin falta, plena, sin culpa. Sin embargo, la decisión que surge atravesando lo indecible, da el salto asumiendo su *mala consciencia*, asume que ha debido decidirse entre dos requerimientos igualmente imperiosos, pero radicalmente distintos; asume además, su anacronismo, pues reconoce que hay un espectro de posibilidades no previstas que podrán aparecer. Esta consideración, lejos de ser una variable domeñable dentro por un cálculo en la decisión, es una resignación dispuesta a la responsabilidad, dispuesta a dejarse desarmar y reconfigurarse en el riesgo de una nueva decisión.

[...] la responsabilidad es excesiva o no es una responsabilidad. Una responsabilidad limitada, medida, calculable, racionalmente distribuible, es ya el devenir-derecho de la moral; a veces también

³⁰² Que no pueda equipararse la justificación a la responsabilidad no excluye la posibilidad de que la explicación no haga parte de la respuesta, pero eso sólo una forma de respuesta, ella agota la forma de la respuesta.

el sueño de todas las buenas conciencias, en la mejor hipótesis, de los pequeños o de los grandes inquisidores en la peor hipótesis.³⁰³

Asumir una mala conciencia es disponerse al cambio y al movimiento habilitando la posibilidad de la imposibilidad. Lo imposible es la justicia que, por definición, renuncia a toda definición; la persecución de la justicia solicita un esfuerzo inagotable que incluye abandonarla cuando se cree poder reposar en la instauración de la ley. Mantenerse en el intento es el esfuerzo de la decisión; por ello, la decisión, si es decisión, si es libre y responsable, lejos de representar un descanso como fin de la oscilación, impulsa al movimiento abriendo el juego a una multiplicidad de decisiones por-venir.

No podremos responder respecto del agente que actualiza la decisión porque no hay un agente plenamente constituido –definido en su personalidad– e independiente de toda relación con la otredad que venga luego a tomar una decisión en concordancia con una identidad definida. Sostenemos, en cambio, que la decisión se trenza con la responsabilidad y la libertad en la conformación de la subjetividad. Si hay necesidad de decisión, de distanciamiento o diferenciación, es porque esta no ocurre alguna vez de manera plena y contundente. Por otra parte, de acuerdo con lo que evidencian los indecibles de Gödel, no existe ningún sistema completo ni consistente –sea éste lingüístico, aritmético, corporal o psíquico– que no tenga necesidad de remitir a un elemento externo al sistema para sustentar su completud y consistencia. Esto quiere decir que no hay subjetividad sin relación, y la relación se da a partir de una decisión que enlaza cortando. No obstante, si la decisión conforma subjetividad, nunca lo hace de manera definitiva; como decisión diferencial, está dejada a la espera de una valoración que es al mismo tiempo posterior y retrospectiva; por lo que la subjetividad que se supone y se obtiene al momento de la decisión, es siempre una subjetividad provisional.

¿Puede considerarse nihilista o pesimista proponer una subjetividad provisional? ¿Resulta desesperanzador plantear una subjetividad que puede cambiar, que puede transformar el

³⁰³ Derrida, «Hay que comer»..., *loc. cit.*

curso de la historia personal-social? Si consideramos el nihilismo como “[...] la afirmación de que todo cambia continuamente”³⁰⁴, habrá que romper el vínculo que asocia nihilismo con pesimismo. ¿Qué hay más esperanzador que mantenerse abierto a la espera de lo imposible, especialmente si, como el Calígula de Camus, “no [nos] gusta como son las cosas”? Derrida también ha sentido un *anhelo imposible*, pero corresponder a la exigencia de este anhelo exige un análisis minucioso, arriesgado y exhaustivo como el que nos muestra Derrida en sus múltiples textos.

Richard Rorty, en su excitante y demoledora «Respuesta a Simon Critchley»³⁰⁵, recrimina a Derrida que “le gusta poner las cosas en cuestión”, y añade: “Nuestra actitud es que si no está roto, no hay que arreglarlo.”³⁰⁶ Pero Derrida insiste en denunciar que *está roto*, existen fisuras que no podemos soslayar: está roto si hay discriminación, está roto si hay violencia que priva del derecho a la vida y a su expresión creativa; aún más, está roto *de origen*. Si cancelamos la exigencia de encontrar la fisura, si nos mantenemos al resguardo de la autocomplacencia de la buena conciencia, obstruimos el acontecimiento de lo imposible. Considero que la invitación, la petición y la exigencia de lo que asociamos al proyecto de la deconstrucción, es persistir en el intento de *cambiar las cosas*, de atreverse a decidir en el compromiso de mantener abierto el porvenir para que tenga lugar el acontecimiento de lo otro.

“Existe el futuro. Hay algo por advenir. Eso puede ocurrir... eso puede ocurrir y prometo abrir el futuro o dejar abierto el futuro. Esto no es utópico, es lo que tiene lugar aquí y ahora, en un aquí y ahora que trato regularmente de disociar del presente.”³⁰⁷

³⁰⁴ Ferrater, “Nihilismo”, en *Diccionario... op. cit.*, pp. 2562.

³⁰⁵ Richard Rorty, «Respuesta a Simon Critchley», [trad. de Marcos Mayer], en Chantal Mouffe (Comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Paidós, México, 1998, pp. 87-96.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 93.

³⁰⁷ Derrida, “Notas sobre deconstrucción...”, *op. cit.*, p. 161.

Bibliografía

- Aguilar Rivero, Mariflor (coord.), *Límites de la subjetividad*, FFyL-UNAM/Fontamara, México, 1999.
- Aristóteles, "Metafísica", en *Aristóteles I*, [trad. de Tomás Calvo Martínez], Gredos, Madrid, 2011, pp. 67-468.
- -----, "Política", en *Aristóteles III*, [trad. de Manuela García Valdés], Gredos, Madrid, 2011, pp. 343-565
- Bierce, Ambrose Gwinnett, *Diccionario del diablo*, [trad. de Aitor Ibarrola-Armendariz], Alianza, Madrid, 2011.
- Camus, Albert, *Calígula*, [trad. de Javier Albiñana], Alianza, Madrid, 1999.
- -----, *La peste*, [trad. de Pablo Varto], Mirlo, México, 2016.
- Cortés Morató, Jordi y Martínez Riu, Antoni, *Diccionario de filosofía*, CD-ROM, Herder, Barcelona, 1996.
- Corominas, J. y Pascual, J. A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, (Vol. II), Gredos, Madrid, 2001.
- Cragolini, Mónica B., *Derrida, un pensador del resto*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2007.
- Derrida, Jacques, *Introducción a 'El origen de la geometría' de Husserl*, [trad. de Diana Cohen], Manantial, Buenos Aires, 2000.
- -----, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, [trad. de Patricio Peñalver], Pre-Textos, Valencia, 1995.
- -----, *De la gramatología*, [trad. de Oscar Del Barco y Conrado Ceretti], Siglo XXI Editores, México, D.F., 2008.
- -----, *Márgenes de la filosofía*, [trad. Carmen González Marín], Cátedra, Madrid, España, 1994.
- -----, *Posiciones. Entrevistas con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta*, [trad. de M. Arranz], Pre-Textos, Valencia, 2014.
- -----, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, [trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver], Tecnos, Madrid, 2008.

- -----, *Aporías. Morir - esperarse (en) «los límites de la verdad»*, [trad. de Cristina de Peretti], Paidós, Barcelona, 1998.
- -----, *Políticas de la amistad*, [trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte], Trotta, Madrid, 1998.
- -----, *El siglo y el perdón (entrevista con Michel Wieviorka) seguido de Fe y saber*, [trad. de Mirta Segoviano, Cristina de Peretti y Paco Vidarte, respectivamente] Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2003.
- -----, *Dar la Muerte*, [trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte] (1999), Paidós, Barcelona, 2006.
- -----, *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, [trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte], Trotta, Madrid, 2003.
- -----, *Aprender por fin a vivir*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- *Diccionario de la lengua española (H-Z)*, 22ª ed., RAE, Espasa Calpe, Madrid, 2001.
- Dostoyevski, Fiódor, *Memorias del subsuelo*, [trad. de Mariano Orta Manzano], Ed. Juventud, Barcelona, 2003.
- Elster, Jon, *Juicios Salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión*, [trad. de Carlos Gardini], Gedisa, Barcelona, 1999.
- Ferraris, Maurizio, *Introducción a Derrida*, [trad. de Luciano Padilla López], Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, (Tomos I-IV), Ariel, Barcelona, 1999.
- Grimblot, Louis, *Vocabulaire synthétique de la langue française*, Larousse, Paris, 1902.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, [trad. Jorge Eduardo Rivera], Trotta, Madrid, 2012.
- Hofstadter, Douglas R., *Gödel, Escher, Bach: una eterna trenza dorada*, [Mario Arnaldo Usabiaga Brandizzi], Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 1982.

- Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, [trad. de Jaime de Salas Ortueta], Alianza, Barcelona, 2001.
- Kafka, Franz, *Carta al padre*, Editores Mexicanos Unidos, S. A., México, 2001.
- Kierkegaard, Søren, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, [trad. de Bengoya Saez Tajafuerce y Darío González], Trotta, Madrid, 2006.
- -----, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, [trad. de Darío González], Trotta, Madrid, 2007.
- -----, *Temor y Temblor*, [trad. de Vicente Simón Merchán], Technos, Madrid, 2000.
- -----, *El concepto de la angustia*, [trad. de Demetrio G. Rivero], Alianza, Madrid, 2013.
- -----, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, [trad. de Rafael Larrañeta], Trotta, Madrid, 2004.
- -----, *Postscriptum no científico y definitivo a 'Migajas filosóficas'*, [trad. de Nassim Bravo Jordán], Universidad Iberoamericana, México, 2009.
- Kirk, Raven y Schofield, *Los Filósofos Presocráticos*, [versión española de Jesús García Fernández], Gredos, 2ª edición, Madrid, 1987.
- Körting, Gustav, *Etymologisches wörterbuch der französischen sprache*, Widener, Paderborn, 1908.
- Levinas, Emmanuel, *Ética e infinito* [trad. de Jesús María Ayuso Díez], La balsa de la Medusa, Madrid, 2000.
- Martínez Ruiz, Rosaura, *Freud y Derrida: escritura y psique*, Siglo XXI, México, 2013.
- Moliner, María, *Diccionario de uso del español (A-H)*, 2ª ed., Gredos, Madrid, 1998.
- -----, *Diccionario de uso del español (I-Z)*, 2ª ed., Gredos, Madrid, 1998.
- Mouffe, Chantal (Comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, [trad. de Marcos Mayer e Inés M. Pousadela], Paidós, México, 1998.

- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, [trad. de Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Pabón, José M., *Diccionario manual griego. Griego clásico - Español*, Vox, Madrid, 1967.
- Pérez, Joseph, *Los judíos en España*, Marcial Pons, Madrid, 2005, pp. 218-266.
- Platón, "Fedón", en *Diálogos III*, [trad. de C. García Gual], Gredos, Madrid, 2000, pp. 7-141.
- Runes, Dagobert, *Diccionario de filosofía* [trad. de Ana Domènec, Sara Estrada, J.C. García Barrón y Manuel Sacristán], Grijalbo, México, 1981.
- Russ, Jacqueline, *Léxico de filosofía. Los conceptos y los filósofos en sus citas* [edición española de Fernando Guerrero Jiménez], Akal ediciones, Madrid, 1999.
- Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, [trad. de Victoria Praci, trad. del prólogo y notas de Mari Carmen Llerena], Edhasa, Barcelona, 2009.
- Sófocles, "Edipo Rey", en *Tragedias*, [trad. de Assela Alamillo], Biblioteca Gredos, Madrid, 2015, pp. 189-256.
- Spinoza, Baruch, *Ética*, [trad. de José Gaos], UNAM, México, 1977.

Fuentes electrónicas

- De Covarrubias Orozco, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana o española*, consultado en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-origen-y-principio-de-la-lengua-castellana-o-romance-que-oy-se-vsa-en-espana-compuesto-por-el-0/html/00918410-82b2-11df-acc7-002185ce6064.html>
- Derrida, Jacques, «*Hay que comer*» o *el cálculo del sujeto*, [Entrevistado por Jean-Luc Nancy. Versión castellana de Virginia Gallo y Noelia Billi. Revisada por Mónica Cragolini], en *Confines*, n.º 17, Buenos Aires, diciembre de 2005. Edición digital de "Derrida en castellano". https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm

- Gadamer, Hans-Georg, "Destruktion y Deconstrucción" en, *Cuaderno Gris, Revista de la Universidad Autónoma de Madrid*, No. 3, 1998, p. 69. Consultado en: https://repositorio.uam.es/xmlui/bitstream/handle/10486/287/22162_Destruktion%20y%20deconstrucci%C3%B3n.pdf?sequence=1
- Martínez García, José Saturnino, "Distintas aproximaciones a la elección racional" [en *Revista internacional de sociología*, No. 37, Enero-Abril, 2004, pp. 139-173. Consultado en: <http://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/view/239/261>