

NOTAS Y DISCUSIONES

El gusto por lo extremado: un análisis crítico de Baudrillard y Derrida sobre el terror y el terrorismo*

A Taste for the Extreme: a Critical Analysis of Baudrillard and Derrida on Terror and Terrorism

CAMIL UNGUREANU

Universitat Pompeu Fabra

RESUMEN. Baudrillard interpreta el «nuevo terrorismo» como un intercambio simbólico de regalo y contra-regalo: la muerte del terrorista es un contra-regalo irrefutable que rompe el círculo coercitivo de las relaciones sociales «impuestas» por el sistema global. A su vez, la concepción de Derrida tiene dos dimensiones, explicativa y normativa: en primer lugar, Derrida considera el 11-S como un síntoma multifacético de una crisis autoinmune que tiene aspectos políticos, religiosos y tecno-capitalistas. En segundo lugar, Derrida arguye que existe un «momento» de terror, violencia y sacrificio que es *constitutivo* en las decisiones y en la responsabilidad éticas.

De forma crítica, argumentaré que la concepción de Baudrillard se basa en una noción extremada y partidista de un sistema que se interpreta como un inmenso mandato de un gobernante totalitario. Por su parte, Derrida convierte de forma innecesaria la observación de que las acciones humanas pueden tener consecuencias perversas en una ley de la autoinmuneidad inspirada en la biología. Al

ABSTRACT. For Baudrillard, the «new terrorism» should be understood as a symbolic exchange of gift and counter-gift: the terrorist's death is an unanswerable counter-gift that disrupts the coercing circle of social relationships «imposed» by the global system. In turn, Derrida's conception has two dimensions, explicative and normative. First, Derrida considers 11/9 as a multi-faceted symptom of an autoimmunity crisis that has political, religious and technological-capitalist aspects. Second, Derrida argues that there is an Abrahamic «moment» of terror, violence and sacrifice that is *constitutive* to ethical decisions and responsibility.

On the critical side, I will argue that Baudrillard's view is premised on an extreme and partisan notion of a system interpreted as a totalitarian ruler writ large. In turn, Derrida unnecessarily turns the common observation that human actions can have perverse consequences into a law of autoimmunity inspired by biology. By seeing terror as constitutive even to the most common ethical relation-

considerar el terror como algo constitutivo incluso en las relaciones éticas más comunes, Derrida corre también el riesgo de convertir un fenómeno extremado en un concepto que lo abarca todo, y de perder contacto con la práctica ética corriente. Concluiré que las concepciones de Baudrillard y de Derrida sobre el terror y el terrorismo comparten un «gusto por lo extremado» que las hace en última instancia poco convincentes.

Palabras clave: terror, terrorismo, regalo, autoinmunidad, ética, Baudrillard, Derrida.

1. Introducción

La cuestión del terrorismo es un inmenso acertijo para la comprensión de las facetas de la modernidad política desde el terror revolucionario francés hasta el totalitarismo y los ataques del 11-S. ¿Hemos de interpretar la modernidad política, con su arsenal de ideas emancipatorias (progreso, libertad, igualdad, derechos humanos universales), en una oposición estricta a la violencia terrorista, o existe una conexión íntima entre las dos? Al reflexionar sobre el 11-S, Baudrillard y Derrida proponen dos interpretaciones originales del terror y del terrorismo en el contexto de la globalizante modernidad. Baudrillard rechaza tanto la hipótesis del choque de civilizaciones como la del fanatismo religioso como clave explicativa del «nuevo terrorismo». En vez de eso, se inspira en la teoría clásica de Marcel Mauss de los intercambios sociales en las sociedades arcaicas que se fundamentan no en el beneficio y la acumulación económica, sino en las relaciones del regalo¹. Según la concepción de Baudrillard, el «significado secreto» del terrorismo contemporáneo está dado en el intercambio simbólico del regalo y el contra-regalo: la muerte del terrorista es un contra-regalo irrefutable que rompe el círculo

ships, Derrida also runs the risk of turning an extreme phenomenon into a catch-all concept, and of losing touch with the day-to-day ethical practice. I will conclude that Baudrillard's and Derrida's conceptions of terror and terrorism partake in a «taste for the extreme» that makes them ultimately unconvincing.

Key words: terror, terrorism, Mauss, gift, death, autoimmunity, Abraham, ethics, responsibility.

coercitivo de las relaciones sociales «impuestas» por el sistema global².

Por su parte, la concepción de Derrida sobre el terror y el terrorismo tiene dos dimensiones interconectadas, la explicativa y la normativa. En primer lugar, Derrida explica el 11-S como el síntoma de una crisis de autoinmunidad en que están entremezcladas la política, la tecnología y la religión. En segundo lugar, partiendo de una lectura deconstructiva de la historia de Abraham en *Temor y temblor* de Kierkegaard, Derrida propone ampliar el significado de la palabra «terror» haciéndola referir a las decisiones éticas en general. Propone una concepción que está dirigida a poner en cuestión las autocomplacencias de la ética del sentido común al argumentar que el «terror», el sacrificio y la violencia conforman un «momento» abrahámico que es *constitutivo* de las decisiones éticas.

No obstante, argumentaré que las concepciones de Baudrillard y Derrida sobre el terror y el terrorismo tienen importantes dificultades. La concepción de Baudrillard depende del dudoso postulado de la hegemonía de un único sistema total —un sistema que se convierte en un macro-sujeto capaz de dar regalos—. Baudrillard propone además una lógica de la auto-destrucción del sistema global, de acuerdo con la cual el propio desarro-

llo del sistema genera su crisis, si no su implosión. Esta lógica supuestamente implacable guarda similitudes con el análisis marxista —el terrorista ocupando el lugar del proletariado dentro del relato de la auto-destrucción del capitalismo—, pero no está sustentada por nada que se parezca a los laboriosos análisis empíricos de Marx.

Por su parte, la interpretación de Derrida del 11-S en términos de un complejo nexo de política-religión-tecnología parecería más prometedora si se prescindiese de la supuesta «ley implacable» de la autoinmunidad³ y se propusiera alguna contrastación con medios empíricos. Además, la dimensión ético-normativa del análisis de Derrida no resulta del todo convincente. Derrida no es un neonietszcheano que ensalza la violencia (Ch. Taylor)⁴, la apropiación que hace Derrida de la historia de Abraham estira de manera cuestionable la noción de terror y de violencia «terrorista». Al considerar que el terror es constitutivo incluso en el caso de las relaciones éticas más comunes, Derrida corre el riesgo de convertir un fenómeno extremado en un concepto que lo abarca todo, y perder contacto con la práctica ética, y con las posibilidades realistas de mejorarla. En suma, a pesar de su originalidad, las interpretaciones de Baudrillard y Derrida sobre el terror y el terrorismo comparten un «gusto por lo extremado» que las hace poco convincentes en última instancia.

2. Intercambio simbólico y muerte (Baudrillard)

«Se ha dicho que “ni siquiera Dios puede declararse la guerra a sí mismo”. Bueno. Pues sí que puede. Occidente, en la posición de Dios (omnipotencia divina y legitimidad moral absoluta), se ha convertido en suicida y se ha declarado a sí misma la guerra».

(Baudrillard)⁵

2.1.

La primera reacción de Baudrillard al 11-S, «El espíritu del terrorismo», fue publicada el 2 de noviembre⁶. A partir de entonces y en una secuencia de intervenciones, Baudrillard trata de formular una respuesta teórica que sea adecuada a la aparición del «nuevo terrorismo» —una respuesta que lo capte en su singularidad sin reducirlo a algo diferente, i. e., el fanatismo religioso islamista, el empobrecimiento y la marginalidad, etc.⁷—. No obstante, esta no es la primera vez que Baudrillard trata el terrorismo en el siglo xx. En los escritos de Baudrillard, el terrorismo aparece como tema contra el trasfondo del terrorismo de la Baader-Meinhof y las Brigadas Rojas de finales de los 60 y 70. En su segunda obra, *The Consumer Society* (1970), Baudrillard se refiere brevemente al terrorismo como «violencia espectacular»⁸, como una respuesta al pérfido y omnipresente éxito del consumismo. En su libro *Fatal Strategies* (1983), Baudrillard argumenta que los actos terroristas (por ejemplo, la toma de rehenes) necesitan ser explicados yendo más allá de los fines y las intenciones de los terroristas, y considerarlos como regalos irrefutables que quiebran el sistema existente⁹.

Para comprender mejor esta analogía sorprendente con el regalo que Baudrillard desarrolló más tarde en relación con el 11-S, es útil considerar la apropiación de la obra de Marcel Mauss, *Essai sur le don*¹⁰. En esta obra clásica, Mauss combina la investigación antropológica comparativa de las economías tradicionales del regalo con una crítica moral de la modernidad burguesa inspirada en ellas¹¹. Para Mauss, el regalo parece que es algo desinteresado, pero genera una obligación implícita de un contra-regalo. Con ello, el intercambio de regalos establece relaciones de comunidad y de solidaridad

que son irreductibles a la conducta orientada al beneficio y a la acumulación.

En su crítica de la sociedad moderna, Mauss argumenta que la relación de regalo como un tipo de intercambio social ha desaparecido prácticamente por el predominio de la racionalidad económica y el cálculo individualista. Mauss da a entender que las relaciones basadas en el regalo han de ser revitalizadas de forma que constituyan un contrapeso a la unidimensionalidad y egoísmo mezquino del *homo economicus*. Su modelo de sociedad se sitúa en un «feliz término medio» entre el individualismo económico y el comunismo, entre el egoísmo calculador de Shylock y una generosidad monacal auto-aniquiladora: «el individuo ha de trabajar y hacer que dependa más de sí mismo que de los demás. Por otro lado, ha de defender tanto su propio interés como los de su grupo. El comunismo y la generosidad excesiva es tan perjudicial para él y para la sociedad como el egoísmo de nuestros contemporáneos o el individualismo de nuestras leyes. En el Mahabharata un espíritu maligno del bosque expone a Brahmán quien ha dado tanto a la gente equivocada. “Esa es la razón de que estéis delgados y pálidos”. Es preciso evitar tanto la vida monacal como la de Shylock. Esta nueva moralidad ha de consistir en un término medio entre lo ideal y lo real»¹².

Baudrillard comparte la crítica de Mauss del *homo economicus* y la *raison calculatrice*. Pero la concepción de Baudrillard se aparta de la de Mauss en dos puntos relacionados entre sí:

a) En primer lugar, difiere de la esperanza que Mauss tiene sobre la posibilidad de construir una sociedad moderna alternativa (i. e., una «nueva moralidad») en que el regalo y las relaciones de solidaridad desempeñen un papel crucial. La imagen que Baudrillard tiene de la sociedad moderna de consumo y de la

hegemonía del «sistema global» es completamente pesimista. El sistema de Baudrillard se remite al triunfo global de la economía de mercado y la sociedad de consumo, de la razón instrumental y su epítome, el poder hegemónico de los Estados Unidos. El «tono» extremado del diagnóstico de Baudrillard lleva la impronta de la imagen weberiana de la «jaula de acero» y de la dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer. De acuerdo con esta concepción pesimista, el progreso de la razón moderna acaba en una paradoja: la promesa inicial de una emancipación universal se convierte en la peor pesadilla generada por una razón instrumental mal ejecutada. El sistema global de Baudrillard se parece a una asfixiante «jaula de acero» o régimen totalitario basado en el terror. Baudrillard llega a afirmar que el sistema es comparable al Dios todopoderoso y temible de la tradición monoteísta: el sistema ha alcanzado «la divina omnipotencia y... la legitimidad moral absoluta»¹³. Algunos comentaristas han puesto de relieve la afinidad entre la concepción de Baudrillard y *Matrix*, con su imagen sombría de un sistema de simulación, de satisfacción ficticia y de obediencia que establecen las máquinas inteligentes sobre los seres humanos. Sin embargo, a diferencia de *Matrix*, no existe para Baudrillard ni el salvador ni el amor que acabe con el sistema y restaure la «comunidad buena»¹⁴. De forma parecida, la concepción carente de esperanza de Baudrillard le lleva a descartar también el argumento de Mauss de que las relaciones de regalo podrían proporcionar un modelo para construir compromisos sociales alternativos¹⁵.

b) En segundo lugar, si el regalo es incapaz de alimentar la esperanza positiva de una sociedad moderna mejor, puede desempeñar un papel «negativo» bajo la forma de reacciones extremas y vio-

lentas contra el sistema total. Al conceptualizar esta función «negativa» del regalo, Baudrillard desplaza al centro de su interpretación algo que es completamente marginal en la concepción de Mauss, esto es, la violencia excesiva y la destrucción que pueden acompañar a ciertas formas de regalo (i. e., el *potlach*). El *potlach* es para Mauss un tipo de intercambio de regalos que existe en sociedades como las del noroeste de Norteamérica o Melanesia¹⁶. El *potlach*, explica Mauss, «... no es sino intercambio de regalos. Las únicas diferencias residen en la violencia, rivalidad y antagonismo que se suscitan, en la ausencia de conceptos jurídicos y en una estructura más simple»¹⁷. En el *potlach*, el intercambio es de ascenso, en la medida que un líder «ofrece», destruye y sacrifica objetos, esclavos, un banquete o cualquier cosa, a un líder rival. Y este se ve obligado a aceptarlo y luego a devolverlo con regalos que son mayores que los que se le han dado en el primer ofrecimiento. Las relaciones sociales entre individuos, grupos y tribus se definen mediante esos intercambios recurrentes que pueden adoptar formas excesivas y violentas.

Baudrillard exagera esta dimensión destructiva del *potlach* en su interpretación del terrorismo. El terrorismo se concibe como un intercambio de regalos destructivo y mutuo entre el sistema capitalista global y los terroristas. Ya en *Exchange and Death* (1983)¹⁸, Baudrillard argumenta que al «ofrecernos» u obligarnos a trabajar bajo determinadas condiciones y bienes de consumo, el sistema hegemónico capitalista lo hace con la previsión de que ese trabajo ha de ser aceptado, como lo ha de ser el consumismo. Dicho de otro modo, para Baudrillard, el «regalo» del sistema total es un violentamiento y un terror que se nos infringe, y que reduce a los seres humanos a la condición de cosas¹⁹. El sistema

y su terror son tan poderosos que sólo se les puede responder de forma negativa —es decir, con un acto de destrucción—. En la concepción de Baudrillard, el terrorista devuelve un regalo mortal al sistema que a duras penas te permite vivir, convierte tu vida en una simulación y la controla²⁰. El contra-regalo del terrorista es la restauración, siquiera breve, sin embargo violenta, del intercambio simbólico. No obstante, la muerte del terrorista destruye cualquier relación social: al devolver suicidio y muerte, se anula cualquier relación social y se quiebra el sistema total.

La elección terrorista del objeto (esto es, las Torres Gemelas) era perfecta en la medida en que captaba la «esencia» simbólica del sistema total. Aunque la relación de potencia «física» entre el sistema y el terrorista es completamente asimétrica, la fuerza extraordinaria del acto terrorista reside en su naturaleza «simbólica y sacrificial»²¹. Baudrillard explica que fue ante todo el gesto simbólico el que echó por tierra antes que nada las Torres Gemelas. De forma similar, la fuerza simbólica del regalo de la muerte, por el mismo hecho de estar «más allá de la realidad»²², es el que puede generar crisis reales en el sistema.

El contra-regalo (la violencia terrorista) no es un elemento que provenga de fuera del sistema. Las hipótesis del choque de civilizaciones o del fanatismo religioso son engañosas porque suponen que el terrorismo se opone a la modernidad occidental, y es un producto de un Islam premoderno²³. Pero Baudrillard insiste en que el «nuevo terrorismo» es un producto del interior, del desarrollo mismo del sistema occidental. Baudrillard señala que los mismos medios de los terroristas son occidentales: se ocultan en células durmientes dentro de las sociedades que atacan, indistinguibles de los ciudadanos corrientes, utilizan las tecno-

logías más avanzadas de Occidente, como aviones y ordenadores, para planear y ejecutar sus ataques. Pero es que, además, el triunfo del sistema intensifica tanto ese terror que las razones ideológicas y religiosas se vuelven superfluas. Con una argumentación que recuerda la de C. Schmitt en *El concepto de lo político*, Baudrillard afirma que la escalada de la intensidad de la hostilidad entre enemigos va más allá de la relevancia de las diferencias ideológicas y religiosas entre ellos. Esta escalada es el resultado del éxito del sistema total: «porque es este superpoder que, con su inaguantable magnitud, ha fomentado toda esta violencia que es endémica en todo el mundo, y con ella esa (inconsciente) imaginación terrorista que se apodera de todos nosotros²⁴. Para explicar este fenómeno no es necesario referirse a un instinto de muerte o destructor: para Baudrillard, «de forma muy lógica —e inexorable— el aumento en la cantidad de poder incrementa la voluntad de destruirlo»²⁵.

Finalmente hay que decir que el impulso terrorista, la alegría secreta de ver el derrumbamiento de las Torres Gemelas y la herida causada al único poder que domina el mundo, también se siente en el propio Occidente. De acuerdo con la polémica formulación de Baudrillard: «en última instancia podemos decir que lo hicieron, pero que lo deseábamos»²⁶. Incluso algo más, dice Baudrillard, «... *todos* hemos soñado con ese suceso... todo el mundo sin excepción lo ha soñado —porque nadie puede evitar soñar con la destrucción de un poder que se ha vuelto hasta tal punto hegemónico—»²⁷.

2.2.

Pero, ¿ha soñado todo el mundo con el 11-S? El gusto de Baudrillard por una retórica del extremo hace que sus reflexiones se encuentren con dificultades

insuperables. Uno de los procedimientos retóricos más comunes de Baudrillard es la hiperbolización: plantea un fenómeno plausible y lo convierte en absoluto con lo cual lo transforma en un «fenómeno total», en una ley implacable de la que se extraen las consecuencias. Así pues, Baudrillard podría tener razón en cuanto a que algunas personas (él implícitamente se sitúa entre ellos) deseaban que el 11-S ocurriera, pero no ofrece ningún dato que apoye su afirmación extrema de que «todo el mundo sin excepción» (*sic*) quería que ocurrieran los ataques terroristas. Es bastante improbable que esto fuera cierto para todo el mundo, dadas las diferencias de consideración y opiniones sobre el poder norteamericano y sobre el uso de la violencia terrorista.

Los elementos centrales de la teoría de Baudrillard se caracterizan por un gusto similar por lo «extremado». Su interpretación se apoya en la noción de hegemonía de un sistema totalizador con «una única manera de pensar»²⁸. Este desarrollo del propio sistema, propuesto por Baudrillard, tarde que temprano, según sus consideraciones, generará «autoimplosiones». Aunque Baudrillard no proporciona apoyo empírico para esta imagen hiperbólica de transformación hacia un «sistema total». De hecho, varios estudiosos de la globalización hacen hincapié en que la globalización debe ser analizada como una serie de movimientos y contra-movimientos antes que como una imposición gradual de un «único modo correcto»²⁹. Baudrillard describe una imagen unidimensional de la globalización en la que desaparecen elementos tales como la extensión de la democracia y de los derechos humanos en el mundo. Aunque imperfectos, estos elementos son enormemente relevantes. De la misma manera que es relevante observar que el poder norteamericano a pesar de sus fallos no es un régimen totalitario, sino

democrático. Baudrillard de manera muy poco convincente desdibuja las diferencias entre las democracias liberales y los regímenes totalitarios. Su enfoque parece apoyado en un anti-americanismo característico de la era Bush más que un análisis matizado de la democracia norteamericana. Baudrillard también habla como si existiese una «ley natural» según la cual cuanto mayor sea el poder hegemónico más violenta será la reacción en su contra. Sin embargo, en lugar de aportar investigaciones empíricas para demostrar esta hipótesis convierte un fenómeno plausible (por ejemplo, la polarización que se da como resultado de procesos globales disruptivos) en una «ley absoluta» y tan obvia que no precisa respaldo empírico. Esta es una muy importante deficiencia metodológica de la teoría de Baudrillard: no dialoga ni con las ciencias sociales ni con la historia.

La analogía que plantea Baudrillard de la relación del regalo es tan innovadora como cuestionable. Mauss entiende el dar un regalo como una relación entre personas o grupos y esta es la forma en que habitualmente se utiliza el término regalo. Sin embargo, Baudrillard rompe con este uso corriente de la palabra «regalo». Afirma que es el sistema mismo el que entra en una relación de regalo y que les da regalos a sus miembros; la consecuencia de esto para Baudrillard es que el intercambio de regalos no se da entre personas sino entre fuerzas impersonales y los terroristas. No obstante, esta imagen es poco persuasiva: el sistema no es un macro-sujeto o -persona. Por hacer una analogía, podemos decir que si llueve el cielo quiere hacernos un regalo; este uso metafórico del término «regalo» tendría un valor literario pero no es de mucha ayuda en una investigación teórico-empírica.

Al final del análisis Baudrillard se presenta amargamente como un desen-

cantado marxista: el sistema capitalista está en su sitio y es global pero se ha perdido irremediamente la esperanza en cosas como la solidaridad humana o el comunismo. El terrorista reemplaza al proletario como la figura que es capaz todavía de trastocar al sistema incluso aunque sea incapaz de generar acuerdos sociales alternativos. Esta deprimente perspectiva tiene su origen en una actitud existencial individual hacia el mundo contemporáneo. Como opción existencial individual es sugerente decir que el «suicidio» o la «muerte» sea la única alternativa a la sociedad de consumo, a pocas personas se podrá convencer de esto. Después de todo, el mismo Baudrillard se opuso al sistema a través de sus escritos académicos o sus intervenciones públicas, por ejemplo, comunicando las razones para una determinada interpretación de la situación actual.

3. Autoinmunidad y ética «abrahámica» (Derrida)

«desde hace mucho tiempo la experiencia de lo que se llama sacrificio, incluso antes de subir el monte Moriah, es el terror: Abraham tiene que escoger entre dos hijos igualmente amados. Es una experiencia terrible. Y nosotros la experimentamos cada día.»

(Derrida, 2005)³⁰

«Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado...»

(Marx, *El Manifiesto del Partido Comunista*)

3.1.

Derrida no presenta ninguna formulación ambigua como las de Baudrillard respecto al 11-S: no expresa ningún tipo de fascinación por los ataques terroristas y los condena «incondicionalmente»³¹. La perspectiva de Derrida sobre el terror tie-

ne dos dimensiones, una explicativa y otra ético-normativa. En primer lugar, para entender la interpretación de Derrida empezaré por la reapropiación que hace de la noción de Kant sobre las dos fuentes de la religión; así situaré la perspectiva de Derrida dentro del contexto de la globalización y de la crisis de autoinmunidad de la que el 11-S es un síntoma (3.1.a). En segundo lugar, tomando en consideración la lectura del relato de Abraham de Kierkegaard, Derrida sostiene que toda decisión y responsabilidad ética implica un «momento» de terror, sacrificio y violencia (3.1.b). Después de enunciar la posición de Derrida la comentaré brevemente.

a) El tratado más sistemático de Derrida sobre la religión: «Fe y saber. Las dos Fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón»³², basado en una re-apropiación del proyecto kantiano de pensar la religión dentro de los límites de la razón³³.

En el núcleo principal del proyecto de Kant reside la distinción entre dos estratos o fuentes de la religión: el racional o la fe moral por un lado y el histórico o fe dogmática por el otro. La fe racional aspira a la realización del *telos* desde una «unión de corazones» bajo el mismo Dios, una «unión sin ningún incentivo que el de la moral...»³⁴. Como la razón moral es idéntica para todos, sólo hay *una* fe racional, un Dios y un único conjunto de imperativos morales mientras que hay una multiplicidad de fes históricas y religiones hechas de dogmas particulares, rituales y supersticiones. Sin embargo, una religión histórica en los límites de la razón se funda en la fe racional llamada Cristianismo. Kant denomina Cristianismo a una «religión de la buena vida y conducta», con lo que quiere decir una religión que se apoya en la mejora moral de la humanidad y que se

opone categóricamente a cualquier tipo de violencia.

Derrida no sigue a Kant en su reducción racionalista de la religión a una «esencia moral» universal que es perfectamente congruente sólo con una religión en particular (el cristianismo) y que está reñida con la violencia. Pero Derrida todavía cree que es necesario distinguir entre dos estratos de religión. El primer estrato de la religión es una «fe sin dogma» que es diferente de lo que normalmente se conoce como fe religiosa y en la que no hay un «objeto» determinado (Dios, mandamientos divinos, paraíso, etc.). Dicha fe «básica» acompaña todos los actos comunicativos: para Derrida, todos los actos comunicativos implican una promesa y un compromiso entre los comunicantes, un acto de fe que lleva a la verdad (ética, por ejemplo), que va más allá de nuestros actuales acuerdos finitos. Derrida señala: «... el minuto en el que abro mi boca estoy en la promesa. Incluso si digo “no creo en la verdad”..., el minuto en el que abro mi boca está actuando un “creánme”. Incluso si miento y quizás especialmente cuando miento, hay un “creánme” en juego. Y este “Te prometo que estoy diciendo la verdad?” es una... promesa que, incluso si no se mantiene, incluso si uno sabe que no se mantendrá, tiene lugar...»³⁵.

El segundo estrato de la religión es el sacro, el sagrado, el sacrosanto, puro o seguro. Según Derrida, la religión generalmente se caracteriza por un «impulso» o «deseo» hacia la «inmunización» o sacralización de las creencias individuales, las imágenes, los lugares, los cuerpos, los objetos, etc. Dicho «impulso» se refuerza a través de ritos e instituciones. Además, se puede conectar con el derecho a acceder a las «verdades absolutas» y a los dogmas infalibles protegidos por las autoridades político-religiosas y sus fuerzas armadas. Las

religiones positivas con frecuencia se encierran o inmunizan a sí mismas construyendo autoridades político-religiosas llamadas curiosamente guardianes que protegen con pasión los dogmas sagrados y persiguen a los «herejes». Las religiones positivas y sus guardianes pueden fijarse en un Lugar (considérese Jerusalén como el árbol «abrahámico» de las religiones), una Historia, una Tradición homogénea, etc. Las consecuencias pueden ser graves y culminar en una «política del lugar y las guerras sobre el lugar»³⁶.

Derrida complementa esta visión amplia de las fuentes de la religión con un análisis conceptual de las *interrelaciones* entre las dimensiones religiosas, políticas y tecnológico-capitalistas en el contexto de globalización. Como él mismo señalaba antes del 11-S «no se comprenderá la oleada “islámica”, no se le dará respuesta... si nos contentamos con una explicación interna (interior a la historia de la fe, de la religión, de las lenguas o de las culturas en cuanto tales), si no determinamos el lugar de paso entre esa interioridad y todas las dimensiones aparentemente exteriores (tecnocientíficas, teletecnológicas, es decir también, políticas y socioeconómicas, etc.)»³⁷ (Pereti).

Para interpretar el 11-S, Derrida plantea que esa interrelación entre diferentes hechos —religiosos, políticos, capitalistas tecnológicos, etc.— siguen una «ley implacable» de autoinmunidad³⁸. Con el término «autoinmunidad» que toma prestado de la biología, Derrida se refiere a «aquella extraña conducta en la que un ser vivo, de modo cuasi *suicida*, actúa sobre “sí mismo” para destruir su propia protección, para inmunizarse *contra* su propia inmunidad»³⁹. Derrida distingue diferentes «momentos» interrelacionados de la crisis de autoinmunidad que podrían llevar al 11-S. Uno de tales

«momentos» se origina en la Guerra Fría, los secuestradores del 11-S fueron equipados y entrenados en Estados Unidos en el periodo de la guerra soviética contra Afganistán. El entrenamiento estadounidense, sus armas y sus servicios de inteligencia, resultaron, después de todo, esenciales para conformar la nueva élite afgana (los talibanes), que impusieron un régimen islamista fundamentalista en el país. Desde esta perspectiva, plantea Derrida, podemos interpretar el 11-S como el «final implosivo» de la era de la Guerra Fría. Los secuestradores resultan así doblemente suicidas: «aquellos secuestradores, por así decirlo, fusionan en uno dos tipos de suicidio: el suyo propio (que permanecerá para siempre sin defensa ante una agresión autoinmunitaria suicida y que es lo que aterroriza a la mayoría) pero también el suicidio de aquellos que les entrenaron, les armaron y les acogieron⁴⁰ durante la Guerra Fría. Otro momento de la crisis autoinmune se presenta como «peor que la Guerra Fría». Es algo que ocurre en dos sentidos, histórico y psicológico. Históricamente, mientras que durante la Guerra Fría existía la posibilidad de un cierto balance entre las dos superpotencias (USA y URSS) ahora resulta imposible realizar un balance con el terrorismo: el peligro del terrorismo no procede de un estado o lugar identificable sino de fuerzas secretas en momentos incalculables. La amenaza está siempre presente y puede brotar en cualquiera de los lugares más familiares: las formas de vida más comunes y banales fueron precisamente la «tapadera» de los terroristas implicados en el 11-S. Está claro que la administración Bush trató de situar el peligro al hablar de un «eje del mal»; aunque ese intento niega la nueva naturaleza de la amenaza presente y publicita y alimenta, de manera autoinmune, la misma amenaza que supuestamente trata de combatir. Desde

el punto de vista psicológico la amenaza terrorista es «peor que la de la Guerra Fría» porque representa un nuevo tipo de trauma. De acuerdo al tradicional enfoque de Freud, un trauma se relaciona con un acontecimiento anterior (por ejemplo, el abuso sexual) que todavía sigue presente. Sin embargo, la estructura temporal de este nuevo trauma es diferente porque se orienta hacia el futuro: el nuevo «traumatismo» se produce por el *futuro*, por lo que *va a venir*, por la amenaza de que *lo peor está por llegar*, más que por una agresión «que ya pasó» como tal⁴¹. Al llamar al acontecimiento mismo 11-S (de igual manera a como se reconoce en USA al 4 de julio como el día de la independencia o al primero de mayo como día mundial de los trabajadores) nos ayuda a profundizar, siguiendo una lógica de lo autoinmunitario, ese trauma dependiente del futuro. El «encumbramiento» del acontecimiento funciona simultáneamente de acuerdo con los intereses de los terroristas y de los medios de comunicación occidentales. Los implicados en la acción antiterrorista hablan sobre él y toman medidas contra él; cuanto más lo hacen más contribuyen a la causa de los terroristas dándoles «estatus, visibilidad y sentido»⁴². En otros términos, cuanto más luchan contra el terrorismo más débil resulta su posición⁴³.

La reciente violencia terrorista realizada «en el nombre de la religión» ni expresa una supuesta esencia violenta de la religión (por ejemplo, del Islam) ni tampoco puede considerarse completamente desconectada de la religión (Baudrillard). La religión se mantiene en una relación fundamentalmente ambigua por lo que respecta a la globalización tecnológica y capitalista.

Derrida habla de un auto-inmune «retorno a la religión», o de una «afirmación auto-destructiva de la religión»⁴⁴.

Por un lado, la religión hace un uso pleno de todas las ventajas de las nuevas tecnologías, de los medios de comunicación de masas e, incluso, del capitalismo para propagar de esa manera sus mensajes de manera más efectiva. Por otra parte, el «impulso» de la religión a «incorporar» lo que es sagrado en un tiempo y espacio específico se enfrenta con los «espacios digitales» que utiliza para propagar su mensaje y ganar nuevos partidarios en cualquier parte del mundo. La religión puede reaccionar con rechazo e incluso con violencia a la expropiación, desplazamiento, fragmentación y desencarnamiento de lo sagrado que se produce mediante la globalización tecnológica. El mismo Derrida dice «este mismo movimiento que hace que la religión y la razón teletecnocientífica sean indisociables, en su aspecto más crítico, reacciona inevitablemente contra sí mismo. Segrega su propio antídoto pero también su propio poder de autoinmunidad. Nos encontramos aquí en un espacio en donde toda autoprotección de lo indemne, de lo san(t)o y salvo, de lo sagrado (*heilig, holy*) debe protegerse contra su propia protección, su propia policía, su propio poder de rechazo, lo suyo sin más, es decir, contra su propia inmunidad. Esta aterradora pero fatídica lógica de la autoinmunidad de lo indemne será la que siempre asocie Ciencia y Religión»⁴⁵.

¿Cuál es el futuro del terrorismo? Derrida tiene esperanzas en un liderazgo político más responsable, pero no presenta una imagen optimista del futuro⁴⁶. En primer lugar, el 11-S es parte de una dinámica que unifica el terror, el terrorismo y el territorio⁴⁷. Derrida argumenta que el 11-S es «... parte del arcaico teatro de la violencia dirigido a golpear la imaginación»⁴⁸. Por lo tanto, «un día se podrá decir: “11 Septiembre” aquellos fueron los (“buenos”) viejos días de la última guerra. Las cosas eran todavía del

orden de lo giganteo: ¡visible y enorme!»⁴⁹. El tema que plantea aquí Derrida no consiste en que esté expresando una fascinación con el 11-S sino que subraya que las cosas podrían ser aún peores. A pesar de su gravedad, los ataques del 11-S tuvieron un principio y un fin y fueron espacialmente delimitados. Sin embargo, en el futuro, todos los vínculos entre terrorismo y territorio van a estar transformados por la *virtualización* del terror. La conversión de los ataques terroristas en ataques terroristas virtuales es una posibilidad real debido a la «tecnociencia» y a las nanotecnologías: «las nanotecnologías de cualquier tipo resultan mucho más poderosas e invisibles, incontrolables, capaces de expandirse por doquier. Vienen a ser los equivalentes micrológicos de los microbios y de las bacterias»⁵⁰.

La virtualización del terrorismo puede que termine por difuminar las fronteras entre la guerra como conflicto entre estados soberanos y el terrorismo que incorpora además a actores no-estatales. Es muy probable, plantea Derrida, que esa frontera haya sido siempre frágil. Hablando históricamente las guerras se han caracterizado por la actividad terrorista al aplicar el temor y la intimidación sobre la población civil. Incluso más, el terror ha sido con frecuencia infligido por los estados soberanos sobre sus poblaciones (o partes de ellas) y sobre otras poblaciones (por ejemplo, el Régimen del Terror de Robespierre como continuación de la Revolución Francesa o la represión francesa desarrollada en Argelia entre 1954 y 1962)⁵¹.

Sin embargo, la virtualización del terrorismo debido a las nuevas tecnologías, es decir, su transformación en «invisible» y «a-territorial» haría casi imposible distinguir entre guerra y terrorismo y, lo que es aún peor, entre la guerra y la paz. «... Nuestro inconsciente —se

pregunta Derrida— ya es consciente de ello, ya lo sabe y eso es lo que le atrae»⁵².

b) Consideremos ahora brevemente la dimensión ético-normativa de la reflexión de Derrida sobre el terror. La explicación que da Derrida del episodio de Abraham por parte de Kierkegaard en *Temor y temblor* trata de mostrarnos que todas las decisiones éticamente responsables incorporan un «momento» abrahámico de terror, sacrificio y violencia. La elección interpretativa que hace Derrida de *Temor y temblor* de Kierkegaard puede resultar sorprendente ya que alberga una historia que sintetizaba para los pensadores ilustrados alguno de los rasgos más repugnantes de las religiones: ¿Qué otra cosa podría ser más contraria a cualquier tipo de razón que la decisión de Abraham de matar a su hijo por mandato divino?⁵³. Efectivamente, en *Temor y temblor* Kierkegaard no diluye sino que intensifica los elementos dramáticos del episodio de Abraham en relación con la fe, la violencia, el terror y Dios. Para Kierkegaard, la ferviente fe de Abraham en Dios superó las más «terroríficas» e «intolerables» pruebas. Incluso siendo imposible que a su edad Sara diera a luz, Abraham mantenía su fe y creía fervientemente en dicha «imposibilidad». Isaac, «el hijo de la promesa» finalmente «nació milagrosamente, contra todo pronóstico»⁵⁴. Sin embargo, la prueba más dura estaba por llegar: después de darle a Abraham el milagro de Isaac, Dios le ordenó: «toma a Isaac, tu único hijo, al que tanto amas, y vete a la tierra de Moria. Una vez allá, ofrécelo en holocausto sobre el cerro que yo te señalaré»⁵⁵. Dios se hizo incomprensible para Abraham que quedó sumido en la desesperación y el terror. Aún así, la ferviente fe de Abraham en Dios y en el «descendiente de la promesa» se mantuvieron impertérritos en ese momento de miedo y terror. Kier-

kegaard dice: Abraham «... tuvo fe por la virtud del absurdo ya que no cabía cálculo humano y, puesto que ciertamente resultaba absurdo que Dios que se lo había pedido pudiera en el momento siguiente suspender la petición»⁵⁶. En el momento mismo en que Abraham iba a sacrificar a Isaac, Dios intervino y le «concedió» por segunda vez a su hijo, contra toda expectativa, cálculo y esperanza: «no cabe duda alguna —comenta Kierkegaard— que él (Abraham) se sorprendió por el desenlace...»⁵⁷.

Para Kierkegaard, la historia singular de Abraham revela la «esencia» de la fe. Pues que Dios es el Otro Absoluto, la fe en Él se manifiesta en su más fuerte «esencia» en el momento de la excepcionalidad —cuando contradice todo tipo de conocimiento existente y cualquier tipo de razón ética—. Abraham es el «padre de la fe» porque se mantiene imperturbable en su fe incluso cuando va contra sus inclinaciones más naturales (el amor a su hijo) y contra las más arraigadas exigencias éticas. La fe abrahámica no puede compartirse o «conciliarse» por medio de algún tipo de norma universal de razón y lenguaje sino que representa un momento de singularidad absoluta del creyente ante Dios⁵⁸.

La «revuelta romántica» de Kierkegaard (K. Löwith)⁵⁹ viene a suponer dar una vuelta a la creencia kantiano-hegeliana en la posibilidad de reconciliación entre la razón moral y la fe, la Ilustración y la religión, mediante la exaltación de la fe, destacando la singularidad y la excepción como superior y «esencial». A diferencia de la fe racional de Kant, para Kierkegaard «la fe es precisamente la paradoja de que la individualidad singular como tal individualidad singular es superior a lo universal... Esta posición no puede mediarse porque toda mediación se produce solamente por virtud de lo universal; es y seguirá siendo una para-

doja durante toda la eternidad, inmune a cualquier tipo de pensamiento racional»⁶⁰. El momento singular de la fe destruye la universalidad de la regla moral y es superior a ella: la fe no es racional sino absurda, loca y paradójica. Derrida cuestiona la metafísica excepcionalista de Kierkegaard: la creencia en la superioridad y en la «esencialidad» de lo singular sobre la universal, de la excepción sobre la regla. Este excepcionalismo no es sino la imagen especular de la metafísica racionalista tradicional. Sin embargo, mientras que Derrida no avanza a una interpretación estrictamente exegética de Kierkegaard, cree que hay algo éticamente importante que podemos aprender de la presentación que hace Kierkegaard del episodio de Abraham⁶¹. Derrida trata de mostrar que la insistencia de Kierkegaard en la fe, en la singularidad, el terror y el sacrificio resulta pertinente para comprender nuestras propuestas éticas⁶². Siguiendo a Kierkegaard, Derrida defiende que la relación con el otro (sea sagrado o no) siempre supone una «interrupción» de nuestro conocimiento finito y un momento de fe. El otro «perfora» el horizonte de nuestro conocimiento ya que no tenemos una intuición directa de ese otro. Tal como dice Derrida, esto sucede porque «nunca tengo acceso al otro como tal», el otro es «infinitamente otro», singular y una excepción⁶³. Lo que señala Derrida no es que no tengamos ningún tipo de conocimiento sobre el otro. No hay ningún otro singular sin reglas y categorías generales de significado: lo único e irremplazablemente otro resulta conocido solamente en el contexto de prácticas gobernadas por normas generales de significado. Aún así, ya que el otro no es completamente representable, en todo momento hay un resto no trasladable de singularidad y secreto que escapa de nuestra alcance finito. Todo ello implica que la relación con el otro

es, desde una perspectiva ética, aporética: la petición de justicia del otro es infinita, pero solamente se le puede responder en término de «ley» finita, razón o conocimiento.

La cuestión no es solamente que el otro traspase el horizonte finito del conocimiento y la razón actual, sino que hay una pluralidad indefinida de todos los otros. Para Derrida, esta pluralidad desbordante determina una condición ética marcada por enloquecedoras aporías, a saber, por la existencia de imperativos que nos tensan en direcciones opuestas y sin criterio definido alguno que consiga conciliar las soluciones. Dada nuestra finitud, no podemos responder las llamadas de justicia que nos hacen los otros y solamente podemos hacerlo en modos radicalmente insuficientes.

Una decisión justa no puede realizarse sino implicando el riesgo de un sacrificio infinito de terror y de violencia respecto a la petición de los otros. El sacrificio, el terror y la violencia resultan así constitutivos de cualquier tipo de relación ética y de cualquier decisión⁶⁴. Derrida plantea: «Lo que me vincula así, en mi singularidad, con la singularidad absoluta del otro me arroja inmediatamente al espacio o al riesgo del sacrificio absoluto. Hay también otros en número infinito, la generalidad innumerable de los otros, con los cuales me debería vincular la misma responsabilidad, una responsabilidad general y universal (lo que Kierkegaard llama el orden ético)... Los simples conceptos de alteridad y de singularidad son constitutivos tanto del concepto de deber como del de responsabilidad, decisión o deber a la paradoja, al escándalo y a la aporía»⁶⁵.

Derrida no rechaza de plano la perspectiva kantiana de la autonomía racional específica de la tradición ilustrada de la Ilustración⁶⁶. El enfoque de la auto-

nomía moral implica que la soberanía individual/colectiva se sustenta en la voluntad de darse a uno mismo reglas racionales. Sin embargo, en primer lugar habría que decir que no hay una autonomía «pura»: la aspiración de llegar a ser autónomo depende de mantener la apertura hacia la pluralidad de otros. Esto nos llevaría a asumir que al adoptar una decisión libre y responsable hay siempre y de manera inevitable un momento abrahámico de «salto de fe» y «violencia» con respecto a la desbordante pluralidad de llamadas a la justicia que no podemos atender. De acuerdo con Derrida, «en la medida en que entramos en una determinada relación con el otro mediante la atención, la mirada, la solicitud, el amor, las demandas o las peticiones sé que puedo responder solamente sacrificando la ética, es decir, haciendo sacrificios que me obligan también a responder de la misma manera y en el mismo instante a todos los demás. Ofrezco un regalo de muerte, traiciono, no necesito para ello levantar mi cuchillo sobre mi hijo en el monte Moriah. Día y noche, en cada instante, en todos los montes Moriah de este mundo lo hago, levanto mi cuchillo sobre lo que amo y lo que debo amar, sobre aquello a lo que debo absoluta fidelidad de manera inconmensurable»⁶⁷.

Otro segundo componente del modelo de la ética de la autonomía es que solamente somos o no responsables con respecto a nuestros actos voluntarios y deliberados. Esto entraña que el terrorismo es moralmente condenable cuando podamos identificar a quienes lo planean y lo realizan. Sin embargo, esa manera de comprender el asunto es para Derrida demasiado limitada. «Terror» y «terrorismo» como actos éticamente condenables no son necesariamente deliberados y voluntarios. Hay un terrorismo «sistémico» en el que la gente toma parte

debido a su pasividad e indiferencia: «¿Y matar es necesariamente hacer morir? ¿No es también “dejar morir”? ¿Acaso “dejar morir”, “no querer saber que se deja morir” (a cientos de millones de seres humanos de hambre, del SIDA, de falta de atención médica, etc.) no puede hacer parte de una estrategia terrorista “más o menos” consciente y deliberada? Quizás es un error suponer con ligereza que todo terrorismo es voluntario, consciente, organizado, deliberado, intencionalmente calculado: hay “situaciones” históricas o políticas en las que el terror opera, por decirlo así, como por sí mismo, como simple efecto de un dispositivo, en razón de las relaciones de fuerza instaladas, sin que nadie, ningún sujeto consciente, ninguna persona, ningún yo se sienta consciente o se haga responsable de él»⁶⁸.

Derrida lo que trata de mostrar es que la responsabilidad ética del terrorismo no resulta plenamente captada por el modelo tradicional de la autonomía. Lo que Derrida está planteando no es que no debamos distinguir de manera tan categórica entre el terrorismo «activo» y el «terrorismo por complicidad», o entre matar y dejar morir, y urge la formación de una capacidad de juicio y de decisión moral menos auto-complaciente y más consciente de sus aporías.

3.2.

Tal como he venido defendiendo, Derrida nos propone un argumento explicativo y normativo desde el punto de vista ético. Desde el lado interpretativo, Derrida coloca al terrorismo en la intersección de la religión, la política, el capitalismo tecnológico, etc. El análisis de Derrida tiene, si lo comparamos con el de Baudrillard, el mérito de subrayar una compleja interacción entre aquellas dimensiones y situarlas en su contexto histórico. Sin em-

bargo, el punto de vista de Derrida se sustenta sobre una problemática reificación de la noción de autoinmunidad. Al hacerlo así, Derrida convierte a un mecanismo biológico en una «ley socio-política implacable». Podemos coincidir con Derrida en que las acciones pueden tener consecuencias perversas tales como la implicación estadounidense en la guerra de Afganistán contra la Unión Soviética, el papel de los medios de comunicación masivos al difundir el 11-S, la proclamación misma de una «guerra contra el terror», etc. Pero esta observación no justifica el «postular» en los asuntos humanos una ley de autoinmunidad. En lugar de extrapolar un mecanismo biológico hacia el dominio de la sociedad, valdría la pena investigar empíricamente cuáles acciones tienen consecuencias perversas y cuáles no e identificar las razones de unas u otras.

Con independencia de sus méritos, el argumento ético-normativo de Derrida es también discutible. He señalado que, para Derrida, mientras que la conducta ética aspira a la no-violencia, todas las decisiones éticas presuponen un momento de «terror», violencia y sacrificio. El cultivo por parte de Derrida de un sentido dramático para comprender la emergencia y la insuficiencia de la justicia resulta evocador en un contexto en el cual los medios de comunicación de masas e internet ponen ante nuestros ojos el drama de millones de personas hambrientas, en situaciones de pobreza extrema, enfermedades vinculadas con la pobreza, el tráfico de humanos, etc., que ya no resultan ser invisibles o distantes. No obstante, la noción de que ser éticamente responsable significa asumir un «momento» de terror abrahámico es un síntoma del «gusto» derrideano por lo extremado. Según Derrida, sólo vivimos responsablemente cuando nos sumergimos en una tensión de aporías inoportu-

ble, a través del sacrificio, el terror y el juicio que supone adoptar decisiones. Este «modelo» es, en primer lugar, muy exigente desde el punto de vista psicológico, es decir, en el mejor de los casos solamente lo podrían adoptar una pequeña minoría. Resulta difícil imaginar que un gran número de personas fuese capaz de asumir de una manera habitual el drama terrorífico de la condición abrahámica (¡Ni siquiera Abraham hubiera podido cumplir con tal sacrificio diario!). En segundo lugar, la perspectiva extremada de Derrida corre el riesgo de deslegitimar una buena parte de las prácticas habitualmente éticamente relevantes. Este tipo de actividades (enseñar, mantener una promesa, leer una novela, hacer un regalo a un amigo, estudiar en la universidad, etc.) perderían cualquier tipo de justificación ética cuando se contrapesan con las demandas de los millones de personas que están ahora sufriendo. Si la opción es entre, digamos, enseñar filosofía y salvar a los niños de África, no hay éticamente hablando ninguna aporía. La mayoría de las actividades que conforman el tejido ético de la vida común no puede contrabalancearse con la emergencia del imperativo de salvar las vidas de niños inocentes aquí y ahora. Sin embargo, la posibilidad de solidaridad hacia los «extranjeros» se sustenta en la insistencia de una vida ética conformada de aquellas actividades más o menos comunes. La formación de las tendencias solidarias no es el resultado abstracto de la argumentación filosófica sino el proceso laborioso de la educación y la aculturación. Dichas inclinaciones se crecen poco a poco dentro de la familia, la escuela, el vecindario, la comunidad religiosa y la comunidad política: la extensión de la solidaridad más allá de estos límites se sustenta en la solidaridad común hacia aquellos que nos son más fa-

miliares. Al aplicar indiscriminadamente el «test» de los niños de África a las prácticas comunes corremos el riesgo de destruir el tejido ético existente y las mismas raíces de la solución del problema que enfrentamos: las raíces de una expansión deseable de la imaginación y el sentimiento éticos.

En tercer lugar, Derrida convierte una situación ética particular caracterizada por una «lógica» aporética en la situación «propia» de la ética. Incluso en el caso que aceptásemos que hay dilemas o aporías que tienen aquella estructura, el cuadro que nos pinta Derrida de toda la vida ética conformada de acuerdo con aquel modelo es profundamente unilateral. De este modo, Derrida reduce la *variedad* de las situaciones político-morales a *una* «lógica» aporética. A pesar de las críticas de Derrida al esencialismo metafísico, su enfoque lo recuerda mucho: sustituye lo que en su momento era la «esencia» por la «aporía» abrahámica⁶⁹. Sin embargo, la responsabilidad ética es parte de la «gramática» de una variedad no reducible de juegos de lenguaje y no todos ellos presuponen «aporías» o dilemas angustiantes. Con frecuencia, el ser responsable significa seguir las reglas éticas existentes y actuar de acuerdo con los derechos conocidos y los deberes heredados: después de todo, «a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecha la humanidad» muchos considerarán que es bien difícil hacer precisamente aquello que ellos consideran que es justo. Mientras que es evidente que la violencia y los dramas cotidianos necesitan de mayor reconocimiento y acción, se avanza muy poco conceptualmente describiendo la «esencia» de la vida ética en los términos sobre actuados de Derrida que conducen a extender la noción misma de «terror» hasta el punto en que lo convierte en un concepto omniabarcante.

4. Una conclusión escéptica

El papel de la filosofía al analizar el terrorismo es aportar interpretaciones imaginativas y rigurosas que amplíen y refinen nuestro entendimiento del fenómeno. Baudrillard y Derrida proponen originales analogías conceptuales sobre el terror y el terrorismo. Baudrillard recurre a la teoría del regalo de Mauss para interpretar el 11-S como una consecuencia paradójica del éxito del sistema capitalista. El sistema se ha convertido en algo tan poderoso que genera protestas violentas como «contra-regalos»: el sistema se ha transformado en un Dios omnipotente que se hace la guerra a sí mismo.

Por otro lado, he distinguido entre los aspectos explicativo y ético-normativo de la concepción derrideana. En primer lugar, la reciente violencia terrorista infligida «en nombre de la religión» ni expresa una supuesta esencia violenta de la religión (en su caso del Islam), ni tampoco puede considerarse simplemente como totalmente carente de relación con ella. Derrida considera el 11-S como un síntoma multifacético de una serie de crisis autoinmunitarias que tiene aspectos políticos, religiosos y tecnocapitalistas. En segundo lugar, Derrida defiende que hay un «momento» abrahámico de «terror», violencia y sacrificio que es constitutivo de las decisiones éticas y de la correspondiente responsabilidad.

He planteado de manera crítica que el enfoque de Baudrillard se sustenta en una noción partidista y extremada de un sistema que él considera como un orden general totalitario. Además, Derrida transforma innecesariamente la observación de que las acciones humanas pueden tener consecuencias perversas en una ley de autoinmunidad inspirada en la biología. Por lo que respecta al punto de vista ético de Derrida, he defendido finalmente que se apoya al menos en dos movimientos

muy cuestionables: comienza por colocar a un grupo particular de dilemas éticos como si fuesen algo «definitorio» de las situaciones éticas en general; a partir de ahí, generaliza incorrectamente este grupo de situaciones dilemáticas incrustando en ellas una suerte de espíritu «abrahámico». Aunque comparto el objetivo general de Derrida de desvelar las complicidades tácticas y los dilemas que se dan en la práctica ética habitual para con ello mejorarles, sin embargo, su concepción específica corre el riesgo de perder el contacto con aquellas prácticas éticas. Efectivamente, para la mayoría de la gente verse inmerso en la «noche oscura» abrahámica de la decisión es una perspectiva excesivamente ajena. En un análisis final, las analogías conceptuales de Derrida y de Baudrillard extraídas de la biología, de la historia de la religión, de la filosofía o de las economías tradicionales del regalo son tan originales como problemáticas.

BIBLIOGRAFÍA

- Adloff, F. y Mau, S. (eds.) (2005): *Vom Geben und Nehmen, Zur Soziologie Der Reziprozität*, Frankfurt/Nueva York: Campus.
- Almond, I. (2007): *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, London: I. B. Tauris.
- Balke, F. (2005): «Derrida and Foucault on Sovereignty», *German Law Journal*, 6, 1, pp. 1-12.
- Baudrillard, J. (1993a [1976]): *Symbolic exchange and death*, Sage.
- Baudrillard, J. (1998 [1970]): *The Consumer Society*, Sage.
- Baudrillard, J. (1999 [1983]): *Fatal Strategies*, Pluto Press.
- Baudrillard, J. (2003 [2002]): *The Spirit of Terrorism and Requiem for the Twin Towers*, trans. C. Turner, London: Verso.

- Baudrillard, J. (2010 [2008]): *Carnival and Cannibal, or the play of Global Antagonism*, Chicago: Chicago University Press.
- Bishop, R. (ed.) (2009): *Baudrillard Now: Current Perspectives in Baudrillard Studies*, Londres: Polity.
- Bloom, D. (1987): *The Closing of the American Mind*, New York: Simon & Schuster.
- Butler, R. (1999): *Jean Baudrillard: The Defence of the Real*, London: Sage.
- Caillé, A. (1989): *Crise de la Raison Utilitaire*, La Découverte.
- Caputo, J. D. (1997), *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J. D. (2001): *On Religion*, Routledge.
- Clarke, D., M. Doel, W. Merrin and R. G. Smith (eds.) (2009): *Jean Baudrillard: Fatal Theories*, Londres: Routledge.
- Derrida, J. (1995): *Gift of Death*, Stanford University Press.
- Derrida, J. (1996): «Remarks on Deconstruction and Pragmatism», en C. Mouffe and S. Crichtley (eds.), *Deconstruction and Pragmatism*, Verso, 1996.
- Derrida, J. (1996): *Specters of Marx*, Verso.
- Derrida, J. (1998): «Faith and Knowledge: the Two Sources of “Religion” at the Limits of Reason Alone», en *Religion*, Jacques Derrida and Gianni Vattimo, eds., Polity.
- Derrida, J. (1999): «Interview with Kearney,» in *Questioning Ethics*, ed. R. Kearney and M. Dooley, Londres: Routledge, 1999, pp. 30-71.
- Derrida, J. (2002): *Acts of Religion*, (ed. Gil Anidjar), Routledge.
- Derrida, J. (2003): «Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. A Dialogue with Derrida», en G. Borradori (ed.), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Juergen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, 2003.
- Derrida, J. (2005): «Epoché and Faith», en Y. Sherwood and K. Hart (eds.), *Derrida and Religion. Other Testaments*, Routledge, 2005.
- Gane, M. (2000): *Jean Baudrillard: In Radical Uncertainty*, Londres: Pluto.
- Gane, M. (ed.) (2000): *Jean Baudrillard*, Volumes 1-4, Londres: Sage.
- Held, D. y A. McGrew (eds.) (2000): *The Global Transformations Reader*, Polity.
- Kant, I. (2005): *Religion and Rational Theology, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, (eds. Allen w. Wood and Georg di Giovanni), Cambridge University Press, 2005.
- Kierkegaard, S. (1983): *Fear and Trembling. Repetition*, Princeton University Press.
- Komter, A. (2005): *Social Solidarity and the Gift*, Cambridge University Press.
- Lane, R. J. (2009, 2nd edn): *Jean Baudrillard*, London: Routledge.
- Löwith, K. (1964): *From Hegel to Nietzsche*, Columbia University Press.
- Marino, A. y G. Marino (eds.) (1998): *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press.
- Marion, J. L. (2002): *Being Given*, Stanford University Press.
- Marion, J. L. (1991): *God without Being*, Chicago University Press.
- Mauss, M. (1966): *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, con una Introducción de E. E. Evans-Pritchard, Cohen & West Ltd., Londres.
- Peretti, C. de (ed.) (2003): *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*, Madrid, Trotta.
- Peretti, C. de y Velasco, E. (eds.) (2001): *Conjunciones. Derrida y compañía*, Madrid: Dykinson.

- Perkins, R. L. (ed.) (2005): *Kierkegaard's Fear and Trembling: Critical Appraisals*, Wipf & Stock Publishers.
- Ricoeur, P. (2004): *Memory, History, Forgetting*, University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (2005): *Parcours de la Reconnaissance*, Editions Stock.
- Rorty, R. (1991): *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Smelser, N. J. y Swedberg, R. (eds.) (1994): *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Ch. (2007): *A Secular Age*, Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2011): *Dilemmas and Connections*, Harvard University Press.
- Ungureanu, C. (2008): «Derrida on Free Decision: Between Habermas' Discursivism and Schmitt's Decisionism», en *Journal of Political Philosophy*, 3, 293-325.
- Ungureanu, C. (2012): «Derrida's tense bow», *article in European Legacy*, 4 (en prensa).
- Vidarte, P. (coord.) (2000): *Marginales. Leyendo a Derrida*, Madrid: UNED. www.decontra.es/publicaciones/
- Zucca, L. y Ungureanu, C. (editores) (2012): *Law, State, and Religion in the New Europe: Conflicts and Dilemmas*, Cambridge University Press.

NOTAS

* Versión española de Eduardo de Bustos y Adriana Kiczkowski.

¹ M. Mauss, *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, With an Introduction by E. E. Evans-Pritchard, Cohen & West Ltd., Londres, 1966.

² Tomo la expresión «nuevo terrorismo» de J. Baudrillard, *The Spirit of Terrorism and Requiem for the Twin Towers*, trans. C. Turner (2003 [2002]), Londres: Verso, p. 25. En adelante, *ST*.

³ «Ley implacable» es la expresión de Derrida. Véase Derrida, «Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. A Dialogue with Derrida», en G. Borradori (ed.), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, 2003, pp. 85-136.

⁴ Ch. Taylor, *Dilemmas and Connections*, Harvard University Press, 2011, p. 20. En la p. 179, Taylor reitera una interpretación muy común de Derrida: «... por supuesto, los frutos de esta contracultura fueron el fascismo —en cuyas influencias Nietzsche no estaba completamente ausente, aunque es cierta y válida la refutación de Walter Kaufman del mito elemental de Nietzsche como un proto-nazi—. Pero, a pesar de ello, la fascinación con la muerte y la violencia vuelve a aparecer, por ejemplo, como motivo de interés en Bataille, compartido por Derrida y Foucault». Taylor concibe esta contracultura como una «manifestación de nuestra incapacidad (humana) de contentarnos con la simple afirmación de la vida» (*Ibidem*). Taylor expresa la misma posición en su *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007. Taylor desarrolla una cierta

tradicción en la interpretación de Derrida. Véase, por ejemplo, la polémica caracterización que de Derrida hace D. Bloom como un nietzschiano izquierdoso en su *The Closing of the American Mind*, New York: Simon & Schuster, 1987.

⁵ Baudrillard, *ST*, p. 7.

⁶ En Baudrillard, *ST*.

⁷ El libro contiene la serie de respuestas de Baudrillard al 11-S: su artículo original en el periódico, los libros *Power Inferno* y *La violence du monde*; véase también, Baudrillard (2010 [2008]) *Carnival and Cannibal, or the play of Global Antagonism*, Chicago: Chicago University Press.

⁸ Baudrillard, *The Consumer Society* (1998 [1970]), Sage, p. 174.

⁹ Baudrillard, *Fatal Strategies* (1999 [1983]), Pluto Press. La toma de rehenes no puede constituir una solución a los agravios políticos de los terroristas; lo que muestra es la imposibilidad del intercambio. Véase también, R. Butler, *Jean Baudrillard: The Defence of the Real*, 1999, London: Sage; R. J. Lane, *Jean Baudrillard*, 2009, 2nd ed., London: Routledge.

¹⁰ Para este aspecto, véase las obras de M. Gane sobre Baudrillard, e.g. M. Gane, *Jean Baudrillard: In Radical Uncertainty*, Londres: Pluto, 2000, y la colección de artículos Gane, M. (ed.), *Jean Baudrillard*, Volumes 1-4, Londres: Sage, 2000; R. Bishop (ed.), *Baudrillard Now: Current Perspectives in Baudrillard Studies*, Londres: Polity, 2009; D. Clarke, M. Doel, W. Merrin y R. G. Smith (eds.), *Jean Baudrillard: Fatal Theories*, Londres: Routledge, 2009.

¹¹ El estudio del regalo ha experimentado un resurgir dentro de una pluralidad de disciplinas tales como la sociología de la economía, la antropología, la ética, el pensamiento político y la teología. Véase, por ejemplo, Adloff, F. y Mau, S. (eds.) (2005), *Vom Geben und Nehmen, Zur Soziologie Der Reziprozität*, Frankfurt/Nueva York: Campus; Smelser, N. J. y Swedberg, R. (eds.) (1994), *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton: Princeton University Press; Komter, A. (2005) *Social Solidarity and the Gift*, Cambridge University Press; Marion, J. L. (1991), *God without Being*, Chicago University Press; Marion (2002), *Being Given*, Stanford University Press; Caillet, A. (1989), *Crise de la Raison Utilitaire*, La Découverte; Ricoeur, P. (2004), *Memory, History, Forgetting*, University of Chicago Press; Ricoeur (2005), *Parcours de la Reconnaissance*, Editions Stock.

¹² Mauss, *op. cit.*, p. 67.

¹³ Baudrillard, *ST*, p. 9.

¹⁴ El Salvador Neo (interpretado por Keanu Reeves) es una especie de Cristo de la Nueva Era. Con su sacrificio y por el poder del amor, Neo consigue destruir el sistema y restaurar la realidad. La «realidad» y la salvación no forman parte del «escenario» de Baudrillard.

¹⁵ Baudrillard, *ST*, p. 7.

¹⁶ Para más detalles sobre el potlatch, véase Mauss, *op. cit.*, 34 ssq.

¹⁷ Mauss, *op. cit.* p. 34.

¹⁸ Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, Sage, 1993.

¹⁹ Baudrillard, *Symbolic exchange and death*, (1993a [1976]).

²⁰ Para Baudrillard, vivir en la sociedad de consumo capitalista es como «estar muerto en vida».

²¹ Baudrillard, *ST*, p. 12.

²² Baudrillard, *ST*, p. 17.

²³ Para un análisis detallado de las ideas de Baudrillard sobre el Islam, véase I. Almond, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, Londres: I. B. Tauris, 2007.

²⁴ Baudrillard, *ST*, p. 5.

²⁵ Baudrillard, *ST*, pp. 6-7.

²⁶ Baudrillard, *ST*, p. 5.

²⁷ Baudrillard, *ST*, p. 6 (la cursiva es mía).

²⁸ La referencia a «una única manera de pensar» se toma de Baudrillard, *ST*, p. 16.

²⁹ Un panorama general de la bibliografía correspondiente se encuentra en D. Held y A. McGrew (eds.), *The Global Transformations Reader*, Polity, 2000.

³⁰ J. Derrida, «Epoché and Faith», en Y. Sherwood y K. Hart (eds.), *Derrida and Religion. Other Testaments*, Routledge, 2005, p. 34.

³¹ «Así que podemos condenar incondicionalmente, como hago ahora, el ataque del 11 de septiembre...», Derrida, en Borradori, *op. cit.*, p. 107. Por supuesto que hay otras diferencias significativas entre ambos

autores. Por ejemplo: 1) Aunque Derrida también reinterpreta la teoría de las relaciones de regalo de Mauss para criticar el economicismo de la sociedad contemporánea, sin embargo no la fuerza para que cubra la relación entre una suerte de macrosujeto (el sistema) y los terroristas individuales. 2) Derrida no elimina el papel de la religión a la hora de describir el terrorismo; conjuntamente con R. Otto, G. Bataille y R. Girard, Derrida subraya la conexión entre lo sagrado, el sacrificio y la violencia. 3) Derrida no defiende un enfoque unidimensional de la democracia estadounidense.

³² J. Derrida, «Fe y saber. Las dos Fuentes de la «religión» en los límites de la mera razón», *La religión*, Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds.), PPC, 1996, 293 pp. (a partir de aquí *FS*). Para una excelente aunque incompleta colección de los escritos de Derrida sobre la religión, véase J. Derrida, *Acts of Religion* (Gil Anidjar ed.), Routledge, 2002. Este libro también contiene una útil bibliografía.

³³ El posterior trabajo de Derrida ha sido interpretado tanto como ateo o teológico como por hostil a la religión institucionalizada. Sin embargo, como ha afirmado J. Caputo, estas interpretaciones no se sostienen en los escritos de Derrida. El prolífico y esclarecedor trabajo de Caputo sobre la religión en Derrida, véase *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997); *On Religion* (Routledge, 2001). Para una interpretación de Derrida como militante ateo, un teólogo negacionista o, respectivamente, un teólogo político, véase, por ejemplo, R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); F. Balke, en «Derrida and Foucault on Sovereignty», *German Law Journal*, 6, 1, 2005, pp. 1-12. Véase también Ungureanu, C., «Derrida on Free Decision: Between Habermas' Discursivism and Schmitt's Decisionism», en *Journal of Political Philosophy*, 3/2008, 293-325; Ungureanu, C. (2012), «Derrida's tense bow», artículo en *European Legacy*, 4 (en prensa).

³⁴ I. Kant, *Religion and Rational Theology, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (eds. Allen W. Wood y Georg di Giovanni), Cambridge University Press, 2005, p. 101.

³⁵ J. Derrida, «Remarks on Deconstruction and Pragmatism», en C. Mouffe y S. Critchley (eds.), *Deconstruction and Pragmatism*, Verso, 1996, p. 81. Aunque *per se* no sea racional ni moral, la fe representa, para Derrida, aquello que es universalizable por lo que respecta a la religión.

³⁶ Derrida, *FK*, p. 65.

³⁷ Derrida, *FK*, pp. 40-???

³⁸ *Ibid.*, p. 94.

³⁹ *Ibidem*. Derrida utiliza el concepto de autoinmunidad previamente a sus reflexiones sobre el terrorismo. A mi entender sus primeros análisis en términos de este concepto se encuentran en *FK*, p. 62, p. 78 y ss. Es interesante observar que Derrida no considera a

este concepto como un cambio en su concepción. En Borradori, *op. cit.*, p. 124, Derrida habla de *pharmakon* como «otro nombre, un viejo nombre para esta lógica autoinmunitaria».

⁴⁰ Derrida, en Borradori, *op. cit.*, p. 91.

⁴¹ Derrida, en Borradori, *op. cit.*, p. 97.

⁴² Borradori, *op. cit.*, p. 153. Derrida argumenta: «Más que en la destrucción de las Torres Gemelas o el ataque al Pentágono, más que en el asesinato de miles de personas, el verdadero “terror” consistió (y comenzó efectivamente) en exponer, en explotar, en haber expuesto y explotado su imagen por parte del propio objetivo del terror. Este objetivo (digamos que son los Estados Unidos...) estaba él mismo interesado (tenía el mismo interés, el cual, por consiguiente, comparte con su enemigo mortal) en exponer su vulnerabilidad, en darle toda la resonancia posible a la agresión contra la que quiere protegerse. Se trata otra vez de la misma perversión autoinmune. Habría que decir más bien “pervertibilidad”, para designar así una posibilidad, un riesgo o una amenaza». En Borradori, *op. cit.*, pp. 108-109.

⁴³ Borradori, *Ibid.*

⁴⁴ Derrida, *FK*, p. 78.

⁴⁵ Derrida, *FK*, pp. 78-79.

⁴⁶ Véase Derrida, en Borradori, *op. cit.*, p. 102.

Derrida demanda un liderazgo político y una acción en los medios de comunicación adecuadamente responsables. Al proclamar la «guerra contra el terror» y convirtiendo el ataque terrorista en un espectáculo se colocan en manos de los terroristas y de ellos depende el trauma de que se repita en el futuro una y otra vez.

⁴⁷ Derrida, en Borradori, *op. cit.*, 101. Derrida señala que terror, terrorismo y territorio proceden de la misma palabra latina *terra*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Derrida, en Borradori, *op. cit.*, p. 102.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Según Borradori, las reflexiones de Derrida sobre la distinción entre guerra y terrorismo deberían interpretarse de la manera siguiente: «en opinión de Derrida al analizar el terrorismo resulta imposible trazar distinciones claras entre guerra y terrorismo, entre lo que es terrorismo de estado y lo que no lo es, entre movimientos terroristas y movimientos de liberación nacional, entre terrorismo nacional y terrorismo internacional». En Borradori, *op. cit.*, p. 153. Sin embargo me parece que su interpretación es inadecuada. La deconstrucción de Derrida no pretende hacer distinciones significativas sino mostrar que los bordes con frecuencia no son transparentes ni lineales. Véase, particularmente, la opinión de Derrida respecto a Schmitt, en Borradori, pp. 100-101.

⁵² Derrida, en Borradori, *op. cit.*, p. 102.

⁵³ La figura de Abraham resulta central en los últimos trabajos de Derrida. Aunque también la encontramos en escritos muy tempranos como el de «Violencia y metafísica», allí Derrida señala que «Kierke-

gaard tenía un sentido de la relación de irreductibilidad de lo Completamente-Otro, no en el sentido del egoísta y estético aquí y ahora, sino en lo religioso más allá del concepto, en la dirección de un cierto Abraham», en Derrida, *Writing and Difference*, University of Chicago Press, 1980, p. 138.

⁵⁴ Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling. Repetition*, Princeton University Press, 1983, p. 18 (en adelante, *FT*). Una visión general de los debates actuales puede encontrarse en A. Marino y G. Marino (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (Cambridge University Press), 1998, y en Robert L. Perkins (ed.), *Kierkegaard's Fear and Trembling: Critical Appraisals* (Wipf & Stock Publishers, 2005). Una estrategia habitual a la hora de interpretar la narración de Kierkegaard consiste en plantear que la paradoja de la fe no es irracional sino a-racional. Sin embargo me parece que este intento de «salvar» a Kierkegaard del irracionalismo ahorma su enfoque y le hace perder uno de los puntos central de su «lógica» de la fe como *opuesta* a la razón y no simplemente como algo diferente a ella.

⁵⁵ Kierkegaard, *FT*, p. 19.

⁵⁶ Kierkegaard, *FT*, pp. 35-36.

⁵⁷ Kierkegaard, *FT*, pp. 35-36.

⁵⁸ En *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 92, Derrida escribe: «Mientras que el héroe trágico es grande, admirado, legendario de generación en generación, sin embargo Abraham, porque ha sido fiel al solo amor del cualquier/radicamente otro no es considerado jamás como un héroe. No nos hace derramar lágrimas ni inspira admiración alguna: más bien un horror estupefacto, un terror también secreto. Y ello porque nos acerca a un secreto absoluto, un secreto que compartimos sin compartirlo, un secreto entre otro, Abraham como el otro, y otro, Dios como el otro: como cualquier/radicamente otro. El mismo Abraham está incomunicado, separado a la vez de los hombres y de Dios. He aquí quizás lo que compartimos con él. Pero ¿qué es compartir un secreto? No es saber lo que el otro sabe en este caso, ya que Abraham no sabe nada. No es compartir su fe, porque ésta debe seguir siendo un movimiento de la singularidad absoluta...». Traducción de Cristina Peretti y Francisco Vidarte.

⁵⁹ K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, Columbia University Press, 1964.

⁶⁰ Kierkegaard, *FT*, pp. 55-56.

⁶¹ Derrida también desarrolla una filosofía de la religión. Sin embargo, debido a las limitaciones de este artículo no se puede desarrollar aquí.

⁶² Vale la pena indicar que se rechaza categóricamente cualquier vínculo entre su interpretación de la historia de Abraham y la de Mohammed Atta (uno de los secuestradores del 11-S) salvo en lo que dice que su padre debería estar como Abraham o Ibrahim dispuesto a ofrecer su hijo ante el altar de la muerte. Como plantea Derrida: «la comparación entre la acción de Mohammed Atta y la de Abraham se quiebra

muy rápidamente porque incluso si los padres de Mohammed Atta estaban dispuestos a ofrecer a sus hijos, en el caso de Abraham e Isaac, no se produjo ningún tipo de asesinato colectivo. Solamente había una víctima o sujeto de sacrificio. Mohammed Atta no se suicidó sino que mató a miles de personas. ¿Quiere esto decir que la comparación no vale en ningún sentido? Si atendemos seriamente a la cuestión política, militar o a las circunstancias históricas del sacrificio de Isaac, y su correlato en el presente, en el nombre de aquellas tradiciones millones de personas han sido eliminadas y lo siguen siendo. De manera que no tengo clara cuál pueda ser la interpretación. Mi primera reacción sería, en el caso de que uno tuviese en cuenta el aspecto suicida de los asesinos, los asesinos colectivos, que la consecuencia de una referencia al orden divino vendría del lado de la muerte. No puedo encontrar ningún tipo de justificación para matar. Utilizo el ejemplo —paradigmático— de Abraham y de Isaac para decir que cada vez que tenemos que adoptar una decisión nos encontramos en ese tipo de situación... Pero incluso si utilizo esta situación como paradigmática, no extraigo la consecuencia de que la elección de matar, una elección contra la vida, pueda estar justificada de ningún modo. Abraham sigue siendo un criminal en la tierra y así lo es Mohammed Atta. Un terrorista suicida es un criminal, para consigo mis-

mo y respecto a los que mata». *«Epoché y fe»*, *op. cit.*, pp. 40-41.

⁶³ Derrida, «Interview with Kearney», en *Questioning Ethics*, ed. R. Kearney y M. Dooley (Londres: Routledge, 1999), pp. 30-71.

⁶⁴ Obsérvese que la violencia también es constitutiva de la ley y de la política. Véase, por ejemplo, en *Specters of Marx*, Verso, 1996, pp. 36-37, y «The Force of Law: the “Mystical” Foundation of Authority», *op. cit.*

⁶⁵ Derrida, *Dar la muerte*, *op. cit.*, p. 80.

⁶⁶ En «*Epoché y fe*», Derrida señala «que es el principio de la secularización: la transición de la heteronomía a la autonomía», p. 35. Véase también Vidarte, P. (coord.) (2000), *Marginales. Leyendo a Derrida*, Madrid, UNED; Peretti, C. de (ed.) (2003), *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*, Madrid, Trotta, 2003; Peretti, C. de y Velasco, E. (eds.) (2007), *Conjunciones. Derrida y compañía*, Madrid, Dykinson.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁸ Derrida, en Borradori, *op. cit.*, p. 108.

⁶⁹ En una de sus formulaciones características, Derrida defiende que «la explicación del sacrificio de Isaac puede leerse como el desarrollo narrativo de la paradoja que constituye el concepto de deber y de responsabilidad absoluta», en Derrida, *The Gift of Death*, *op. cit.*, p. 66.