

LA IDEOLOGÍA DEL MIEDO

Nelson Vallejo-Gómez*

*“El estatuto del individuo nunca ha sido tan determinante
como en esta época de mundialización desenfrenada,
en estos tiempos cuando ¡hasta el arte
está sometido irresistiblemente a los criterios del momento!
¡Nunca la cuestión del valor del ser humano
ha sido planteada de manera tan aguda como hoy en día!”*
Gao Xingjian¹

INTRODUCCIÓN

Resulta forzoso hacer un preámbulo de precaución y de cortesía para decir que las cosas de las cuales voy a hablar son muy sensibles. Naturalmente convendría ajustarlas milímetro a milímetro y tener en cuenta, tanto como sea posible, la espesura histórica, cultural y filosófica de las ideas en juego, de sus diferentes estratos, de sus épocas y de todo lo que, incluyendo los malentendidos, le otorgan tal o cual sentido. En efecto, conviene tratar las cosas del pensamiento con precaución, humildad, simplicidad y generosidad. El pensamiento requiere de una especie de *pudor metafísico* que, como lo expresó Horacio², es el primer sentimiento de la dignidad. Para mí se trata de establecer una estrecha relación de diálogo entre *lo poético y lo prosaico*, entre la rosa del espíritu y el martillo de la razón. Toda palabra que toca la realidad de un pensamiento, al estar en relación con lo otro, puede tener

* Diplomado de Filosofía de la Sorbona (París IV), secretario ejecutivo y miembro fundador, junto con Candido Mendes, de la Academia de la Latinidad, miembro del Consejo del Instituto de altos estudios sobre América latina de la universidad Sorbona Nueva Paris III, vicepresidente de GERFLINT-Synergies. *La ideología del miedo* tuvo una primera versión en francés, presentada en el Congreso Internacional de la Academia de la Latinidad, *Hégémonie et civilisation de la peur*, Alejandría-Egipto, abril 2004. La presente versión en castellano es cortesía del profesor Carlos-Alberto Ospina H. (Universidad de Caldas – Manizales, Colombia).

¹ Escritor franco-chino. Premio Nobel de literatura en el 2000.

² HORACIO. *Satires*. I.6.82: “*Pudor primus virtutis honos*” (Pudor, primer honor de la virtud).

muchos sentidos, tanto como hay luces para una pincelada o perspectivas para un rasgo. Los equívocos instauran allí un régimen de maledicencia y complot. Los procesos de intenciones se instruyen enseguida a cargo y de manera inquisitorial. Pero el espíritu humano también sabe estar a gusto en esos laberintos del pensamiento cuando existe la inteligencia del corazón o de la misericordia. El asunto de *la ideología del miedo* debe, por tanto, ser abordado con una especie de *literatura de salvaguarda espiritual*, como dijo Gao Xingjian, cuando escribió “*Se trata de no quedar enceguecido por las supersticiones, ser impermeable a las autoridades, a las corrientes, resistir a la influencia de las ideologías. Llamo a todo eso: no sufrir de de-ismo; vale decir, estar opuesto a la dictadura, llámese como se llame: fascismo, comunismo, nacionalismo, racismo, integrista. No ser pabellón de ninguna bandera, ni lacayo. No ser esclavo de ningún ismo, sea cual sea: del empirismo, del relativismo, del nihilismo, del eclecticismo, del anarquismo o del pragmatismo. Es el rechazo al aplastamiento del hombre como si fuese una mierda de perro*”³.

La mundialización del liberalismo económico desenfrenado trae, junto con la sombra dantesca del terror, el recuerdo de una *consciencia desgarrada*, de una *fractura democrática y ciudadana* que toca a todos los países en diversos grados. Al provocar el impacto que hizo implotar\desplomar las *Twin Towers* los terroristas también sacaron a la luz del día, tal como la Revolución de octubre lo había hecho a su modo, la oposición socio-económica que divide la consciencia del mundo moderno: la de la pobreza frente a la riqueza. En un análisis *arquitectural del sistema*, Baudrillard supone que se trata nada menos que del propio hundimiento del *sistema* como tal, el de la “*pura modelización informática, financiera, contable, numérica*”⁴, del cual las *Twin Towers* era el cerebro artificial, el centro neurálgico. Para Baudrillard, la arquitectura del sistema también opera como vehículo de *la violencia mundial*. Por una especie de concentración que se presenta con una necesidad negativa y una acumulación perversa, por un lado la riqueza aumenta, mientras que por otro la pobreza también aumenta. El capital va con el capitalismo y viceversa. La riqueza es como una masa que atrae todo lo demás, en una pura lógica de física clásica, que conserva mecánicamente el mismo movimiento. Ahora bien, es preciso concebir las relaciones socio-

³ XIANGJIAN, Gao. *Le témoignage de la littérature*. Ed. Du Seuil. París, 2004.

⁴ BAUDRILLARD, Jean. *Power Inferno. Réquiem pour les Twin Towers – Hypothèses sur le terrorisme – La violence du mondial*. Ed. Galilée, París, 2002.

económicas en el seno de las sociedades contemporáneas con una lógica compleja, una física cuántica y una energía espiritual, en suma, con una *Política del hombre*⁵. Pues, como ya escribía Hegel en el siglo XIX “*Esta desigualdad de la riqueza y la pobreza se convierte en la mayor discordia de la voluntad social, la rebelión interior y el odio*”⁶. Hegel había considerado la revolución francesa como un intento por superar esta separación en dos mundos: “*Los dos mundos son reconciliados; el cielo desciende y es transportado sobre la tierra*”⁷. Intento que fracasó porque la revolución hizo de la Razón y de lo Universal una diosa, cuya ofrenda fue el terror. Sin embargo, una lectura liberal de la Revolución francesa sugiere la abolición de la dialéctica *amo\esclavo*. En sus lecciones sobre Hegel, Alexandre Kojève⁸ considera que el Estado social y homogéneo es la democracia liberal. Pues ella habría resuelto la cuestión crucial de la dialéctica *amo\esclavo*, es decir, el problema del *reconocimiento*, al reemplazar las relaciones dialécticas de poder entre el amo y el esclavo por una *relación* de mutuo reconocimiento entre individuos reconocidos como iguales. El Estado-nación ha emergido del magma compuesto por el antiguo régimen, la revolución, el terror, el imperio, la monarquía y la república. Ha producido un tipo social específico: el burgués.

Los dos detractores modernos más despiadados del *tipo burgués* son Nietzsche y Marx. Para Nietzsche tal *tipo* sería la quintaesencia del esclavo victorioso resentido y vengativo que, tal como un fariseo, se cubre de cristianismo como *moral de domesticación*. El burgués nietzscheano es como el capitalista de Marx, cuyo objetivo es esclavizar al pueblo y poner sus máquinas de producción en beneficio de intereses privados de la clase de la cual ha surgido: la burguesía. Se trataría de un *tipo social* pícaro y egoísta, que se apropia de la misión de servicio público del Estado para convertir las instituciones nacionales en un dispositivo corporativo y corporativista a disposición de un clan. Por eso Nietzsche y Marx, al analizar a su manera la psicología y la ideología de la burguesía, consideran *el tipo burgués* como un decadente de quien no se puede esperar nada. Para Nietzsche sería

⁵ MORIN, Edgar. *Introduction à une politique de l'homme*. Editions du Seuil. Paris, 1965 & 1999.

⁶ HEGEL, G. W. F. *La phénoménologie de l'esprit*. Trad. De Jean Hypopolite. Ed. Aubier, Paris, 1997.

⁷ Idem

⁸ KOJÈVE, Alexandre. *Introduction a la lecture de Hegel*. Ed. Gallimard, Paris, 1994.

necesario encontrar *un nuevo hombre*; para Marx se precisaría de un socialismo revolucionario que arrebatase a la burguesía los medios de producción y la máquina estatal para ponerlos al servicio del comunismo.

Nietzsche y Marx representan las dos más grandes críticas –la conservadora de derecha y la socialista de izquierda– formuladas contra la democracia liberal entendida como el Estado universal y homogéneo del *reconocimiento universal*. Primero, la preeminencia dada al economicismo provoca desigualdades fractales e irreductibles en una democracia liberal. Es verdad que el capital conviene naturalmente al capitalismo y viceversa, entonces es un sofisma liberal querer reconocer al principio como iguales individuos que, de hecho, son tratados de modo desigual y a quienes en las democracias contemporáneas se les llama “ciudadanos de segunda categoría”, por ello el marxismo propone una socialización del capitalismo. Pero la experiencia soviética en ese tipo de procesos entrega a las ciencias políticas contemporáneas una enseñanza lo suficientemente negativa como para hacerse ilusiones. Por tanto se ve que también se le podría esgrimir la versión conservadora de la Revolución francesa para ver, antes que la emancipación de la esclavitud, la victoria de los esclavos, convirtiendo la democracia moderna en un dispositivo de venganza social, como decía Nietzsche⁹. Renunciando a la aristocracia y al elitismo, los individuos *libres e iguales en derechos* se aburguesarían y sólo servirían para producir lo accesorio para sus satisfacciones triviales y sus intereses egoístas. Por eso, incapaces de tomar en cuenta ideas universales, alienarían el Estado al servicio de la seguridad de sus bienes y personas, provocando en la sociedad civil una “consciencia desgarrada”. Tal es el subtítulo de un célebre pasaje de *La Fenomenología del espíritu*, en el cual Hegel, inspirado en *El sobrino de Rameau* de Diderot, describe la rebelión de la persona sometida a la tiranía del dinero y donde puntualiza el grave problema que enfrenta la sociedad civil del Estado moderno, pues toda su fuerza solo está concentrada en el aseguramiento del liberalismo económico y la propiedad individual.

La ideología del miedo como “artimaña de la mundialización” para aterrorizar el terrorismo, es, lo reconozco, una especie de hipótesis histórica con connotaciones hegelianas: el terrorismo como la manifestación de “un

⁹ NIETZSCHE, F. W. *La génealogie de la morale*. Trad. Henri Albert. Ed. Mercure de France, París, 1964. (E: *La Genealogía de la moral*. 2ed. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1975)

universal negativo”. En su reflexión acerca de la *violencia mundial*¹⁰, Jean Baudrillard desarrolla varias hipótesis sobre el terrorismo. Él llama nuestra atención sobre *la tesis sospechosa* del terrorismo como “*la expresión real del desespero de los pueblos oprimidos*” pues “*condena el terrorismo a sólo representar la miseria mundial con un gesto definitivo de impotencia*”. Está bien, no veo el sofisma de un *terrorismo positivo*, cuyo gesto sería un “poder” diferente al de la destrucción misma. Excepto que se considere la negatividad del mal como un poder por la toma en cuenta del peligro de su destrucción siempre posible. Siempre es posible jugar con las dialécticas del retorno conceptual. Platón nos dejó en sus *Diálogos* la más sutil de las codificaciones de ese dispositivo racionalizador llamado sofística, tan necesario para que el pensamiento comprenda las diferencias de cualidad y de grado entre lo esencial y lo que no lo es. Si el terrorismo extremo de la *miseria mundial* se autodestruye por un *gesto definitivo de impotencia*, la respuesta que le ha dado el imperio norteamericano sólo es *un gesto definitivo de poder* que se autodestruye en un círculo vicioso. Es una especie de Cronos de la fuerza que devora con naturalidad a sus hijos. Vean a Robespierre, San-justo. A él se le puede aplicar la vieja sabiduría semítica: quien a hierro mata, a hierro muere. Seguramente existe una *coalición secreta*, una *predisposición cómplice* entre un orden de absolutismo y su respuesta con el terror; pero eso ocurre si el sistema se desestabiliza al extremo, sea que se muera, que se metamorfosee o que se reforme.

Pero permanezcamos atentos, pues es hacerle mucho honor a esta alienación de la vida otorgarle la herencia de los *Libros de las quejas* de una *sociedad civil* o de *un tercer estado planetario*. Sin embargo, no es menos cierto que podría darse la apropiación de una reivindicación justificada, pues por todas partes hay mucha miseria e injusticia moral como para uno sentarse a beber tranquilo en el crepúsculo, en un sitio público, un té a la menta o a la bergamota; o para acariciar su gato y su miniametrallata y estar seguro de sus pozos petroleros bien situados. No obstante en un mundo donde la idea de “revolución” está desacreditada, nadie osaría intentar de nuevo, y seriamente, llegar a ese tipo de involución teológico-política. No sólo a causa del terror o del contra-terror que ello engendra –sublimar el martirio también produce su placer-, ni tampoco por el aburguesamiento al que conduce la *revolución numérica* y la mundialización del liberalismo

¹⁰ BAUDRILLARD, Jean. Opc. Cit.

económico, sino porque la pretendida síntesis revolucionaria sobre la tierra del ideal supremo ha mostrado ser un dispositivo adicional de impostura. La posmodernidad ha liberado los pueblos occidentales de esta tarea titánica. La última logomaquia delirante, el comunismo, se hundió por sí misma en 1989 –quizás en homenaje a la Revolución francesa que había usurpado los principios para después manchar los ideales de *libertad, igualdad y fraternidad*. El comunismo se eclipsó desde el propio corazón del sistema de gobierno, pero sobre todo como sistema ideológico de ideas y de producciones en círculo vicioso, cuya lógica disyuntiva en el trabajo instituía, con *doble naturaleza*, la desconfianza y la delación como lazo social nacionalizado entre los individuos. Obsesionado por *la totalidad*, el comunismo se absolutiza antes de implotar, con ello había vuelto al despotismo de la libertad, vale decir, al terror. Inspirado en el impulso liberador de la revolución francesa, reprodujo la lógica disyuntiva que destruye el tejido social como consenso natural de los cambios entre individuos libres, al hacer desaparecer los cuerpos intermediarios y los dispositivos de micro-poder y de contra-poder necesarios en la vida en sociedad.

Francois Furet en *Le passé d'une illusion*, Claude Lefort en *La Complication* y sobre todo, desde los años 50, Edgar Morin en *Autocritique* trazan la historia, la ontología y la arqueo-psicología de esta logomaquia alienante. Así como para la revolución francesa, perdida en el terror, en presencia del individuo sólo queda un Leviatán: El Estado de derecho absoluto o el partido estatal, sin los derechos fundamentales de los individuos ni siquiera el primero de ellos, la *dignidad humana*. La individualidad inalienable es entendida como anarquía y codicia. Alexandrine Brami me recuerda que la lección de responsabilidad administrada por Solzhenitzin en *El archipiélago de Goulag* enseña que no hay despotismo que no suponga, por desgracia, el consentimiento y la complicidad individuales; ni memoria rota, que no se acompañe de una amnesia consentida, ni amenaza ejercida que no se asocie a un temor experimentado. El mantenimiento de la “voluntad general” ha exigido el terror comunista. Para escribirlo en términos hegelianos: la libertad absoluta es el terror. “Entonces la libertad universal no puede producir ni una obra ni una operación positivas: no le queda más que el obrar

negativo, es sólo la furia de la destrucción"¹¹. La operación positiva, la elaboración paciente del campo de individualidades libremente conscientes de su propia libertad y del respeto de la de los otros, es la obra de arte de la democracia liberal de voto popular. Ello requiere más de poderes psíquicos que de fuerzas físicas. Incluso las democracias modernas de voto popular, como la democracia francesa, son muy jóvenes: hace apenas 60 años las mujeres no podían votar; y, hoy día, se lamenta una abstención que alcanza a veces hasta el 40%.

Terrorismo, figura del totalitarismo y estrategia del economicismo mundial

La ideología del miedo reproduce sin límites lo que ella ya conoce, el totalitarismo. Su previsión es el ataque preventivo; su lógica es la desconfianza sistematizada e informatizada. Su despliegue conceptual es intrínseco, analítico y vengativo. Su blanco: la persona humana en su dignidad. Su racionalidad aparece amalgamada en redes de muerte que rompen los vínculos entre *individuo, cultura y sociedad*, entre los asuntos humanos y divinos, entre política y teología, entre el gobierno de otros y el propio, entre la justicia y lo justo, entre la ética y la moral, entre el mensaje atemporal y las épocas históricas. El nudo gordiano de *la ideología del miedo*, es la idea de "seguridad". Entre los cadáveres que ahí encuentra, yace la célebre máxima de Hobbes: "el hombre es un lobo para el hombre". Para expresarlo de otra manera, es la fórmula del miedo visceral al otro, a la idea de la ley y a la relación social concebida como una jungla. Todo ocurre como si el fracaso de la interiorización de la ley por un proceso educativo y democrático diera lugar entonces a un grito de muerte y no a una llamada de vida, no a la propensión al bien de un hombre, ni al mensaje de paz de los hombres de buena voluntad, sino a una especie de ontología del mal. Esta concepción de la producción de la ley por *la ideología del miedo* es un escándalo y una aberración. Los perversos incluso se entretienen escribiendo manuales de escolares con ese espíritu. Si uno aplica la fórmula de Hobbes al contexto mundial de después del 11 de septiembre de 2001, la ocurrencia según la cual la historia de la humanidad contemporánea no es más que un

¹¹ HEGEL, G.W.F. *La phénoménologie de l'esprit*. Trad. De Jean Hypopolite. Ed. Aubier, París, 1977 (t. II, en *La liberté absolue et la terreur*). *La fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. México : Fondo de Cultura Económica, 1973 ; p. 346

choque de civilizaciones equivaldría a decir que *la civilización es un lobo para la civilización*. Por mi parte no veo más que sofismas.

La ideología del miedo lanzó semejante hongo venenoso en el momento en que el impacto terrorista provocó la caída/implosión del centro neurálgico de la economicismo liberal mundializado. Ella fue la reacción inmediata y en modo alguno cualitativa al terrorismo generalizado; es un proceso de consciencia política falsa cuya fuerza motriz genera el círculo vicioso de la homogenización de lo mismo y del *ontologismo de lo idéntico*. Ella es el absolutismo de la idea de seguridad como doctrina geopolítica en un mundo polarizado por la voluntad de poder; es una logomaquia de disyunción, de lógica binaria y del tercio excluido y exacerba la dialéctica amigo-enemigo en una sórdida amalgama de resentimientos personalizados o divinizados y de intereses privados. Ella puso al día una red imperceptible en el centro de todas partes y en la circunferencia de ninguna, una red con la mentalidad asesina y alienada, así como una mentalidad imperial ciega por el miedo a lo extraño, segura de sí misma y dominadora, mostrándose incapaz de reconocer al otro en su extrañeza y promoviendo, en todas partes en donde sus intereses sacralizados de territorio, de identidad o de dinero están en juego, la justicia de la ley del embudo, por lo que no resulta justa. *La ideología del miedo* es la doctrina de seguridad mundializada del economicismo liberal totalitario, que fomenta la histeria metafísica de la bolsa de valores, absolutiza el capitalismo y hace y deshace el tejido humano y los lazos sociales de las empresas. Por eso la empresa se convierte en el ídolo del mercado como “religión del capital” y ya no es la sinergia interactiva de una colectividad local, sino de las sanguijuelas de una red financiera planetaria despiadada. Una red de indiferencia que querría comprar el paraíso en la tierra e incluso guardarlo en cajas fuertes. Una red financiera que hace del dinero el dios de la mundialización y que, aprovechando libertades fundamentales necesarias en las democracias liberales, sostiene las narco guerrillas, los petrodólares y los más sórdidos “paraísos fiscales” del planeta. Al plantear el asunto de la “moralidad” del capitalismo, André Comte-Sponville escribe: “*Precisamente eso se trata de impedir. Si el mercado se convierte en una religión, será la peor de todas, la de los adoradores del becerro de oro. Y la más ridícula de las tiranías, la de la riqueza*”¹².

¹² COMTE-SPONVILLE, André. *Le capitalisme est-il morale ?*

La ideología del miedo lleva en su corazón una herida original, la del terrorismo como *estrategia* del liberalismo económico mundializado. Ella hace emerger con daños colaterales una consciencia de muerte sin fronteras. Las redes de asesinos y la mentalidad imperial juegan, a ciegas, al gato y el ratón, en una nueva relación dialéctica de amo y esclavo, donde la *sociedad civil mundial*, cogida en la trampa de ese nuevo absoluto negativo, se encuentra desprovista de una *política de la humanidad que solidarice el planeta*¹³. Lo que por todas partes hace falta es una política en proceso de concertación, que no imponga “un modelo” o “un proyecto”, sino que indique salidas para hacer renacer la esperanza y liberar los pueblos encerrados en territorios nacionalizados y corruptos. Una *política por y para seres humanos* que ponga de nuevo en juego una vida de cambios y de concordia en la diversidad y el diálogo de culturas y religiones. Pero esta misión de los hombres de buena voluntad, cuya trascendencia ya es de orden planetario, necesita un cambio de mentalidades difícil de lograr. Sin embargo, aún hay individuos excepcionales para inspirarnos, como Nelson Mandela; también conservamos en nuestras respectivas memorias el recuerdo de grandes hombres para ayudarnos y guiarnos y tenemos, con respecto a una memoria futura, el deber de evocarlos. *La sociedad civil mundial*, en términos hegelianos, hoy sólo parece un soporte momentáneo del sistema del *liberalismo económico interiorizado*. Como consecuencia de ello, la razón de ser de los Estados es reducido a la seguridad. Este proteccionismo ofrecido por la política de seguridad resulta absolutamente necesario en tiempos de terror y a corto término, precisamente para defender los intereses de una minoría asegurada; pero es absolutamente insuficiente para salir del trauma planetario en el que se encuentra la mentalidad contemporánea atrapada en la trampa de la *ideología del miedo*, o para permitir la emergencia, a largo plazo, de un proceso de concordia y de concertación que ponga en relación de cooperación mutua, en un consenso jurídico y humanitario, a pueblos de culturas y religiones diferentes. Como dijo Bergson en 1932, al establecer la diferencia cualitativa entre una “moral” de miedo y una ética de confianza: “*No es suficiente no tener nada que*

¹³ Conceptos forjados por Edgar Morin en *Pour sortir de 20^{ème} siècle* (1981). *Introduction à une politique de l'homme* (édition de 1999). *En politique de civilisation* –en colaboración con Sami Nair (1997). *La Méthode 5. L'humanité de l'humanité* (2001).

*temer, además quisiéramos tener algo que esperar*¹⁴. O, según la buena nueva de hace dos mil años *“Ustedes tienen necesidad de pan, pero les aseguro que también necesitan del amor”* ¡Ah, el amor, el amor!: Este estribillo sublime siempre recomenzado y que asusta como las catedrales o las mezquitas. Ahora bien, para responder a su llamado la mayoría de las veces solo tenemos el antiguo río del sexo con sus vejaciones o las simpatías del corazón con sus sentimientos y vanidades. Y, pese a ello, que el amor sea y que tantas cosas sanasen en nosotros: la oscuridad de nuestras raíces se mezcla con la luz de las estrellas. Entonces abrazamos la enormidad y la inmensidad del ser.

Para una revolución paradigmática de las mentalidades

En las democracias liberales de voto popular de nuestros días, la lógica en la práctica es a la vez más simple, más humana y más compleja. Consideren, por ejemplo, el “derecho comunitario” de la Unión europea. Es un proceso experimental de concordia y de concertación entre viejas naciones reaccionarias las cuales, hasta no hace mucho tiempo, se mataban entre sí, esperando el horror indescriptible de la *solución final*. Después de muchos siglos de guerras internas y de dos guerras mundiales, con millones de muertos y huérfanos, con el corazón de Europa en ruinas, los europeos por fin comprendieron que debían unir su diversidad cultural, confesional y lingüística para vivir en paz y comerciar. La lógica compleja en la práctica, es la emergencia, en un espacio y en un tiempo dado, de una cosa abstracta y muy concreta que se llama *unión*. Es el tejido conjunto *de los Estados de derecho, la Unión de los Estados de derecho unidos*, donde los derechos y deberes, las leyes regionales, nacionales y europeas se autoregeneran según un *bucle interactivo* en forma de pentagrama en el cual cada término es complementario y antagónico de los otros. Es el pentagrama moriniano: *orden, desorden, organización, desorganización, interacciones*¹⁵. No se trata de una explicación lógica, es una indicación metodológica para indicar que toda explicación debe referirse al bucle y al diálogo, juntando los términos en juego. Ese pentagrama caleidoscopia la realidad para permitir la emergencia, en la paz y el diálogo incesante, de seres en relación con sus ideas y sus

¹⁴ BERGSON, Henri. *Les deux sources de moral y de la religión*. OEuvres Ed. PUF. Paris, 1959.

¹⁵ MORIN, Edgar. In *La Méthode*. T. 1. *La nature de la Nature* (1977). T. 2, *La Vie de la Vie* (1980), y sobre todo T. 5. *L'humanité de la l'humanité* (2001).

significaciones, su hábitat y sus costumbres, su cambio vital y, sobre todo, su organización en *unidad de diversidades*.

Edgar Morin concibe a Europa como una unidad *múltiple y compleja*. Concibe *la identidad europea* camino a expresarse en sus leyes y en sus historias, como la identidad a secas, por ejemplo, como “*un componente en una poli-identidad*”. Morin llama la atención sobre la ilusión o, digamos, sobre el *ontologismo de lo idéntico* que consistiría en tomar la identidad como *una e indivisible*, cuando siempre es un *unitas multiplex*. *El ontologismo de lo idéntico*, en mi concepto, es el más grave peligro que acecha el proceso educativo e iniciático de la identidad individual, pues convierte al sí mismo en un ghetto y encierra el yo detrás de los alambrados; en tanto que a diario vemos que somos seres poli-idénticos en el sentido en que unimos en nosotros una identidad biológica, individual, social, histórica, mundializada y, sobre todo, la esperanza de una *identidad futura*¹⁶ -esperamos que sea *identidad humana*. Pero la *humanidad no sabe mucho que su porvenir depende de ella misma*¹⁷, decía Bergson en vísperas de la segunda guerra mundial. Yo diría que su porvenir en el planeta tierra. Y el individuo con su orgullo, tedio y soledad está muy enredado en su propio *embrollo*¹⁸, como para contribuir humildemente a las misiones sublimes de ese *ministerio*. Él precisa de una revolución paradigmática de las mentalidades para comprender el goce de la libertad interior, de la escucha absoluta en la mirada del otro; porque uno no existe sin el otro y recíprocamente. ¿Cómo *ligar de nuevo* entre ellas esas *mónadas*? En el Éxodo¹⁹, se puede leer la extraordinaria historia de la *zarza ardiente* que quema sin consumirse. Para mirar esta cosa misteriosa Moisés hace *un rodeo*. La cuestión crucial es aquí la de la libertad o la de la liberación de los esclavos. ¿A nombre de quien, de qué, debe uno liberarse, desalienarse o invitar a otros a esta liberación? A nombre *del que es*. Es el memorial al que uno está invitado para una verdadera celebración; hay ofrendas de muerte y ofrendas de vida. El tributo siempre será el tributo, cualquiera que sea el preceptor. Sólo cambia si el

¹⁶ MORIN, Edgar. *La Méthode 5. L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*.

¹⁷ BERGSON, Henri. *Idem*.

¹⁸ PASCAL «¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicciones, qué prodigio! Juez de todas las cosas, imbécil gusano de tierra; depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error; gloria y desperdicio del universo. ¿Quién desenredará este embrollo?». Cfr. en español: PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Traducción de J. Llansó. Barcelona, Altaya, 1993. VII, 131; p. 53.

¹⁹ LA BIBLIA. *El Éxodo* (3, 1-8, 10-13-15).

sentido cambia río arriba. *A César lo que es del César*. ¡A las tribus sanguinarias se les inmola un becerro de oro: sus problemas de abastecimiento y de tarifa aduanera! ¡A las propiedades tribales, étnicas y confesionales: su ontologismo de la identidad! El mensaje de la *zarza ardiente* traduce el paso por la estrecha puerta de la esclavitud en nosotros mismos a la libertad en nosotros. Ninguna liberación de nuestras dependencias viciosas, ni de nuestras vanidades, ni de nuestras alineaciones ideológicas, ninguna *revolución paradigmática* de nuestras mentalidades es posible sin esta autoconsciencia de ser, sin esta dignidad sublime de cada uno. Pues de ninguna manera es por un caudillo, un guerrillero, un comandante en jefe o guía de cualquier tipo que uno se libera de la esclavitud y de la alineación, sino por el llamado en sí mismo de la consciencia de ser como *el que es*. La única revolución que hoy en día vale, tanto como hace dos mil años, es la *paradigmática*. Todo lo demás no es más que una nota a pie de página de la historia de los pueblos esclavos o imperiales: historia de sangre, de pasión y de cenizas. La permanencia inmemorial de las Pirámides está ahí para mostrárnoslo.

Es también así como la noción de “revolución” se interioriza. Ella ya no es socio-política, ella es *paradigmática*. La edad de las revoluciones, del totalitarismo y de los terrorismos, todavía es la concepción de la historia como voluntad de realizar sobre la tierra un proceso lineal, es, como dice Edgar Morin, “*la edad planetaria de hierro*” y de la “*prehistoria del espíritu humano*”. Ahora bien, estamos en el alba de la era de las *revoluciones paradigmáticas* y de las *reformas del entendimiento* (pluralismos de Spinoza). Aún nos hará falta tiempo para comprender este pensamiento profético de Morin: “*la revolución hoy se juega no tanto sobre el terreno de las ideas buenas o verdaderas en un lucha de vida o muerte con las ideas malas o falsas, sino sobre el terreno de la complejidad del modo de organización de las ideas*”²⁰. Edgar Morin llama el “gran paradigma de Occidente” la formulación del cartesianismo según el cual habría una disociación natural entre el sujeto y el objeto, el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia, la cualidad y la cantidad, la finalidad y la causalidad, el sentimiento y la razón, la libertad y el determinismo, la existencia y la esencia. “*Ese paradigma determina una doble visión del mundo, en realidad un desdoblamiento del*

²⁰ MORIN, Edgar. *La Méthode 4. Les Idées –Leur habitat, leur vie, leurs moers, leur organisation*. Ed. du Seuil, Paris, 1991.

*propio mundo: de una parte, un mundo de objetos sometidos a observaciones, experimentaciones y manipulaciones; de otra parte, un mundo de sujetos planteándose problemas de existencia, de comunicación, de consciencia y de destino*²¹.

La *totalidad* cambió de sentido en nuestras ciudades contemporáneas: ya no es la del sistema social que hay que cambiar o modernizar *como* un todo o *como* un absoluto, sino que ella es, como dijo John Dewey, de lo *público por componer*²². Para Dewey la política es un *proceso experimental* que integra el tercero y lo inédito. Se aplica tanto a la delimitación entre lo privado y lo público como a la determinación de los intereses comunes, o a la decisión política, a las medidas o leyes que constituyen el mando. Es una política de la cosa pública que, como diría Montesquieu, ilumina la historia por las leyes y las leyes por la historia. Pues es preciso saber identificar las leyes de continuidad, de transición y de inauguración de la historia. Yo agregaría, la noción de concertación, en el antiguo sentido de concordia y en el moderno de acuerdo contractual, para decir, por ejemplo, que las relaciones políticas en la Unión europea son un *proceso experimental de concordia y concertación*. Hay que *poner en perspectiva* miradas mutuas, cruces de historias, de amores mestizos. Se trata, como dice Habermas, de saber si puede surgir después del Estado-Nación una *nueva constelación política* donde la sociedad civil mundial no participe sólo de los riesgos de la mundialización, sino también de sus beneficios; saber por tanto *“si es posible hacer surgir la consciencia de que una solidaridad cosmopolítica resulta absolutamente necesaria en las sociedades civiles y en los espacios públicos políticos de los regímenes que comienzan a unirse a gran escala. Pues no es sólo bajo la presión de un tal cambio en la consciencia de los ciudadanos, hecha efectiva en el ámbito de la política interior, que será posible cambiar la idea que de sí mismos tienen los actores capaces de actuar a escala planetaria”*²³. En todas partes se toma consciencia del hecho de que *“encontrar un nuevo orden económico y social ya no puede hacerse en el marco nacional”*²⁴

²¹ Idem

²² DEWEY, John. *Le public et ses problèmes*. T. II. Traducción de Joëlle Zask. Publications de L'UPPA, Pau, 2003.

²³ HABERMAS, Jürgen. *Après l'Etat-nation*. Ed. Fayard, Paris, 2000.

²⁴ SCHWETZER, Louis. *Président Directeur Général de Renault*. Debates organizados por *Le Monde*. Paris, teatro del Odeón, el 22 de marzo de 2004.

Lecciones de latinidad: consenso jurídico y consenso humanitario

Entre las lecciones de *Latinidad* del siglo I aC, está la reflexión de Cicerón sobre *La República*, es decir, sobre “la cosa pública”. Antes de Cicerón ya había habido tres siglos de debates sobre este asunto discutido al más alto nivel por los Sofistas, Platón y Aristóteles, pues ella se refiere sencillamente a la idea de saber qué sentido tiene para el hombre vivir en sociedad, cualquiera que sea, Nueva York, Madrid, Tel-Aviv, Medellín, Jerusalén o Alejandría. Hasta Aristóteles incluso va a decir que el hombre es por naturaleza “*un animal político...en más alto grado que cualquier abeja*”²⁵, es decir, un ser cuya existencia es relacionarse por el diálogo. Mientras la “voz” o el “grito”, que el hombre comparte con los animales, sólo sirve para indicar una reacción de dolor o de placer, el hombre es el único de los animales en poseer el discurso que sirve, precisa Aristóteles, “*para expresar lo útil y lo dañino y también lo justo y lo injusto*”. El razonamiento aristotélico consiste en decir que la justicia y la moral no tienen ningún sentido fuera de la vida social, fuera de la ciudad, porque ellas sólo se manifiestan en la relación entre los hombres. Y es *la puesta en común, el ser en relación* de la justicia y la moral, lo que está en el origen de la familia y la ciudad. Para Cicerón la configuración y la constitución de la “ciudad”, de lo que los *romanos* llamaban “un pueblo” y que nosotros contemporáneos, en una democracia liberal de voto popular llamamos “sociedad civil”, es “*el consenso jurídico*”. Hegel siempre estableció la distinción entre el *vulgus* –allí donde la vulgaridad es cantidad, y el *populus* –allí donde la cultura es cualidad. “*Por lo general se tiene la costumbre de llamar pueblo al conglomerado de personas particulares, pero un tal agregado es el vulgus y no el populus*”²⁶. El relacionarse de los individuos en “pueblo”, lo que hoy llamamos la participación en la vida en sociedad regulada por un Estado de derecho, recuerda siempre que se trata nada menos que de un *salto cualitativo*, de una aceptación consentida, pero también de cierto costo y de un compromiso con lo cotidiano. Para el 80% de la población mundial tener una tarjeta de identidad y un seguro de salud es un verdadero paso de combatiente. Y que decir que cuando se vive en una comuna estructurada, se debe pagar agua, electricidad y todo tipo de impuestos, cuando uno está

²⁵ ARISTÓTELES. *La Politique*. Trad. De J. Tricot. Ed. Librairie Vrin, 1982.

²⁶ HEGEL. *Encyclopédie*, capítulo V. Ed. Lasson. Español: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. 3ed. México: Porrúa, 1977. Parágrafo 344; p. 276.

habitado a vivir sin obligaciones. En efecto, cuando las obligaciones materiales e institucionales de la vida en la ciudad superan los medios de los individuos, hay fractura social y ruptura tácita del pacto ciudadano. La constitución del Estado de derecho no es sólo el libre acuerdo de voluntades particulares reunidas en la notaría o en la inspección de policía. Hegel nos aclara desde su visión metafísica: *“la voluntad universal debe constituirse a partir de voluntades individuales, pero esta expresión a partir de sólo es apariencia, pues la voluntad universal es lo que está primero, ella es la esencia”*²⁷. Formar un estado, “formar pueblo”, con sus instituciones legales, su gobierno, su ejercicio de poder representa la voluntad de todos los que por lo regular se expresan en las urnas, es un proceso de configuración y de constitución del campo de la libertad de unos y de otros, de interacción entre la libertad natural o individual y la libertad civil o universal, entre hacer lo que uno quiere y ejercer su derecho a la libertad respetando la ley y a los demás. Arnaud Guigue lo expresa muy bien en estos términos: *“La ley limita la libertad, no tanto en cuanto que reduce el territorio, sino en el sentido en que traza una frontera. Lo limitado no es aquí la supresión de una libertad previa, sino más bien la configuración y constitución del campo de la libertad. No hay verdadera libertad si no la garantizada por la fuerza colectiva. Yo efectivamente soy libre de todo lo que la ley autoriza; pues cualquiera podría reducir mi libertad exponiéndose a la sanción de las leyes”*²⁸.

Hannah Arendt retoma en el siglo XX la reflexión de Cicerón para mostrar que la perversión destructora de los regímenes totalitarios, particularmente estalinista y nazi, aunque éstos no hubiesen sido los únicos en tener, por desgracia, el monopolio del terror, *“no era imputable a la simple agresividad, a la crudeza, a la guerra y a la perfidia, sino a una ruptura consciente del consensus juris que, según Cicerón, conforma un “pueblo” y que, como ley internacional, en los tiempos modernos constituye el mundo civilizado, en la medida en que, incluso en períodos de guerra, sigue siendo la piedra angular de las relaciones internacionales. El juicio moral y el castigo legal presuponen ambos, como base, ese consentimiento. El criminal sólo puede ser juzgado con justicia porque es el que cobra en el consensus juris”*²⁹. El asunto es crucial. El régimen totalitario incluso no pretende, como una

²⁷ Idem, capítulo XX.

²⁸ GUIGUE, Arnaud. *Droit, Justice, Etat*. Ed. PUF, Paris, 1996.

²⁹ ARENDT, Hanna. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt, Brace & World, Inc. New York, 1951. Capítulo IV: *Ideología y terror: Un nuevo tipo de régimen*.

revolución, cambiar un conjunto de leyes por otro, sino que ¡piensa pasarse decididamente de consenso jurídico! Y peor: actuar de modo injusto al reclamarse de un estatuto jurídico. Es lo que uno reclama a la ONU, seguir la política de *la ley del embudo*. Y peor aún: utilizar el hiperpoder de manera justa y legal para los suyos, e injusta e ilegal para los demás.

Si el totalitarismo es reconocible por la ruptura del *consensus jurídico* en el interior de una sociedad dada, en las fronteras de un estado civilizado, la *ideología del miedo* es la ruptura de un *consenso humanitario* mundial. La *ideología del miedo* destruye el consenso del derecho fundamental a la vida de todo ser humano. En el fondo es considerar que si mi vida es indigna y miserable, asesinar a otro la hará sublime en doble sentido: primero, por mi alma de mártir que con la muerte de otro comenzaría de nuevo en el paraíso y de no sé con cuántas *vírgenes*; después, por mi familia que podría ser recompensada con una casa y un campo. La alienación de los asesinos terroristas se inscribe de modo absoluto en esta lógica negativa y sangrienta, que conduce forzosamente y de manera siempre recomenzada a quemar los campos y a destruir las casas de unos y otros.

Pero en el momento en que un Estado de derecho, representación institucional y democrática de un pueblo civilizado, de una nación, inscribe arbitrariamente su acción, a los ojos del mundo entero, en la ruptura del *consenso jurídico y humanitario*, al desviar la temporalidad natural de la legítima defensa para convertirla en un principio abstracto y mecánico, fuera del tiempo, sistematizado en la *ideología del miedo* como *principio de legítima defensa preventiva*, este Estado en realidad inscribe su propio pueblo y *la sociedad civil planetaria* en una espiral de violencia mortal. Un estado semejante no es digno de la idea de Estado republicano y democrático. Él alimenta de buen grado los sofismas de *la ideología del miedo*. Creyéndose “responsable” frente a los suyos, en realidad es “irresponsable” frente a los otros y, de nuevo, frente a la humanidad entera. Cuando se tiene el sentido de *lo universal* como herencia sagrada, uno no actúa como una tribu de bárbaros sanguinarios encerrándose en el interior de sí. Cuando uno es *el elegido* y posee esta fuerza espiritual y material, tiene la obligación de tender siempre la mano de primero; en todas partes, en todo momento y en toda cosa, debe ser si no ejemplar, tender hacia la ejemplaridad. El Libro de Isaías lo recuerda claramente: “*he hecho brotar agua en el desierto y ríos en lugares áridos, para calmar la sed del pueblo, mi*

*elegido*³⁰. Pero ¿para qué tierras fertilizadas en Palestina o en otra parte si el miedo y la mala consciencia, el odio, la venganza y el duelo carcomen el corazón y no dejan vivir en paz? No es suficiente volver fértil la tierra, pues aún hace falta *la misericordia* y hacer lo mismo con el corazón enemigo y su propio corazón, de nuevo es necesario calmar la sed con *el vino de vida* y no con la matanza sanguinaria; restaurar *el pan de vida* y no la carne explotada. La *Carta de los derechos fundamentales* de la unión europea rechaza claramente la pena de muerte de sus instituciones estatales.

La decisión de hacer una geopolítica de “la pena de muerte” o “del terrorismo de Estado”, de ejercer el poder absoluto de su arrogancia y de matar arbitrariamente tal o cual individuo, y además extranjero y ciudadano de otro Estado, ya es una decisión totalitaria desterritorializada que acentúa no sólo la dificultad del proceso de lograr *consenso jurídico* internacional y de su reterritorialización geopolítica, indispensable para la paz y el comercio entre pueblos con intereses contradictorios y complementarios, sino, más grave aún, es una decisión que le da razón al terrorismo como ruptura radical del *consenso humanitario* sobre el valor de la vida de todo ser humano, cualquiera que sea. Y es por lo que justamente uno puede decir que un “asesinato de estado” es más grave para la racionalidad necesaria a los Estados de derecho que el acto loco de un asesino anónimo, pues lo que está en juego es el principio mismo de su propia legitimidad como Estado, ante sus propios ojos y los de los demás. Un Estado que practica “el terrorismo de Estado” cuando es el garante de los derechos y libertades de los individuos que lo constituyen, de los individuos que creen en la dignidad y en la vida como valores fundamentales, ese Estado no podría, sin autodestruirse de manera radical, justificar el asesinato de Estado. Nadie podría afirmar, hacer respetar y testimoniar para las generaciones futuras su derecho inalienable a la vida y a la dignidad, al matar a sabiendas a otro. El asesinato de Estado resulta fatal para el derecho internacional: mina el propio concepto de Estado de derecho como elemento central de la lucha de las democracias liberales contra el terrorismo. Ningún Estado de derecho podría justificar el terrorismo de Estado sin excluirse *ipso facto* de la comunidad de los Estados de derecho. Repudiar tal acto *es rechazar que se aplaste al hombre como si fuese una mierda de perro*.

³⁰ *El libro de Isaías, 43, 16-21.*

¿Qué hacer, ya que hay una ruptura del *consenso jurídico* entre los pueblos y que los Estados aún no consiguen dotarse de un instrumento adecuado para juzgar de manera imparcial los crímenes contra la vida y la dignidad, los *crímenes contra la humanidad*? En estas condiciones creo que la más alta responsabilidad de quienes tienen el poder de la fuerza, es simplemente poner esa fuerza al servicio de la paz, la justicia y la dignidad para todos los hombres, provengan de donde provengan, cualquiera que sea su cultura, el color de su piel o su religión. Es más fácil decir que hacer, alguien podrá replicar; por eso digo y repito, ¡eso cuesta caro! ¿Y entonces? Que los fondos financieros mundiales paguen un diezmo por esta buena nueva. Que cada uno utilice su propio genio para transformar el fuego que quema y mata, en luz que guíe, caliente y reconforte. Que cada uno transforme su delirio de grandeza, su delirante necesidad de reconocimiento y sus quimeras, en musas de esperanza, de música y poesía, escuchando en los ojos de los demás *la música contrapuntística* del detalle que hace la diferencia³¹.

La desterritorialización del miedo

El 11 de septiembre de 2001 salió a la luz un *terrorismo desterritorializado*. El hecho de que el terrorismo ya no tenga territorio, sino red, muestra, como dice Morin, que “*es un fenómeno de emergencia de una sociedad-mundial que hace necesaria la creación de una policía mundial*”. Al mismo tiempo precisa “*La idea de una policía planetaria no debe dispensarnos de una política planetaria. Tenemos la world policy pero no la world politics. Hace falta pensar en esta política que es preciso ampliar a escala mundial*”³².

La ideología del miedo no adopta, como antaño la tiranía, al miedo como principio de acción; es peor aún, como el totalitarismo, ella ha hecho detonar la alternativa “*entre un régimen sin leyes y un régimen sometido a leyes, entre poder legítimo y poder arbitrario*”, señala Arendt³³. El totalitarismo se ha desarrollado en el seno de la vieja Europa en un territorio definido, dentro de fronteras nacionales, a la sombra de los parlamentos y con el abandono y

³¹ “*Es fácil aprender a ver el detalle que hace la diferencia del otro, del discurso del otro, de su gramática singular*”, lo expresó Beatriz Nates, calle Suger en París, el viernes 26 de marzo de 2004. Mi reconocimiento por su visión y sus aportes.

³² MORIN, Edgar & BAUDRILLARD, Jean. *La violence du monde*. Ed. Du Félin & IMA. Paris, 2003.

³³ Idem

la complacencia de democracias pervertidas. No se tenía de ello el monopolio, hasta el momento en que se da cierta experiencia en el arte sofisticado de la destrucción caso por caso, después de grupo étnico o religioso. El totalitarismo había querido borrar la alteridad y formar un grupo social libre de toda diferenciación. Había sido la imposición por la fuerza de una especie de homogenización de lo mismo y de la exclusión total de lo otro; por fortuna este raptó de lo universal condujo a su propia destrucción. Fueron necesarias en Europa y en el mundo occidental dos guerras mundiales y una guerra fría, llamada del equilibrio del terror nuclear, para liberarse del lastre de los terrorismos estalinista y hitleriano. Aquí y allá se han conservado algunos restos de odio, de resentimiento, de mentalidad de complot y de chivo expiatorio encarnado en lo extranjero en los *Frentes nacionales*. Sin embargo, al tocar el horror indescriptible de la *Shoa*, la idea de *dignidad humana* surge como el zócalo fundamental del Estado de derecho europeo y como el primero de los derechos fundamentales de los individuos llamados a vivir en un régimen de democracia liberal. Este es el sentido en el que me inspiro en Francis Fukuyama y en su idea del “fin de la historia”, pues el *ideal* de la democracia liberal, que por mi parte veo en la *dignidad humana*, no podría mejorarse sobre el plan de este ideal y no se agrega a la justicia lo justo, ni a la dignidad lo digno. Siento que los hombres de buena voluntad conocen esta alquimia cualitativa desde la noche de los tiempos. Fukuyama considera precisamente que la democracia, dado que triunfó sobre las ideologías rivales –monarquía hereditaria, fascismo y comunismo- “*como sistema de gobierno bien podría constituir el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la forma final de todo gobierno humano; bien podría ser, entonces, como tal, el fin de la historia*”³⁴. Dicho de otra manera, es el retorno de la democracia, junto con la comprensión y el deber de recuerdo de la historia, al sencillo mensaje de justicia, fraternidad, dignidad y libertad. Es como el mensaje esencial que uno encuentra en la regla moral de Kant en el Siglo XVIII y del maestro Hillel quien, en el siglo I aC, le respondió a un pagano cuando éste le pidió explicar la Tora durante el tiempo en que se pudiese sostener en un solo pie: “*No hagas a otro lo no quieres que te hagan a ti mismo, esto es lo esencial. Lo demás sólo es comentario. Ve y aprende*”³⁵

³⁴ FUKUYAMA, Francis. *La fin de l'Historire et le dernier Homme*. Traducción al francés por M. Canal. Ed. Flammarion, Paris, 1992.

³⁵ Referido por HALTER, Marck. *Le judaïsme raconté à mes filleuls*. Ed. Robert Lafon, Paris, 1999.

¿Qué forma tiene el miedo hoy?

Es un abuso de racionalización que “*el gran paradigma de Occidente*” ha desarrollado hasta la crisis actual, al prescribir una relación lógica de disyunción entre el Sujeto y el Objeto; crisis que, en Occidente –pero Internet ha mundializado el Occidente y occidentalizado la mundialización- encuentra una de las fuentes en “*la duda del proyecto moderno*”³⁶, como diría Leo Strauss. El mensaje del evangelio revolucionará toda participación moral y política en la antigüedad judeo-cristiana, después en el conjunto de los pueblos de los que hacemos parte alrededor de la cuenca del mediterráneo y en las américas. La *buena nueva* era que ¡un mensaje de paz y de amor se dirige a todos los hombres! Cuando se está habituado a mirar primero el color de la piel, el pedegree de nacimiento, la cuenta en el banco o los signos ostentatorios del vestido, sin duda alguna es necesaria una revolución paradigmática para tomar esta nueva por una *buena nueva* y restaurar su corazón con la *misericordia*.

El acto terrorista del 11 de septiembre de 2001 no reclamaba como respuesta la reacción simplista, puntual y reduccionista de un jefe de tribu que toma venganza por los suyos. Pues derramar sangre a cambio de sangre es una justicia insuficientemente consoladora. Primero, porque bastó que hubiese habido un solo extranjero entre los niños, las mujeres y los hombres atrapados por el horror en el cuadrado de las torres implotadas –y tal fue el caso- es decir, una sola persona que no respondiese al estatuto sagrado de “ciudadano americano”, para darle al gobierno de los Estados Unidos el argumento de la “legítima defensa”. Después, porque la sacralización del pacto republicano entre el ciudadano y la nación, vale decir, su transfiguración en laicidad divinizada y pervertida, conduce inevitablemente a establecer un lazo ideológico y totalitario que encierra al individuo en una lógica nacionalista y de lo idéntico. Y por eso, frente al diálogo propio de la experiencia de la realidad del mundo, la ejecución de ese vínculo pervertido se traduce necesariamente en una lógica de guerra y en una mecánica de destrucción.

El terrorismo no se orienta por la ley del Estado de derecho; tampoco es arbitrario. Pretende obedecer rigurosamente a cierta ley de la naturaleza y la

³⁶ STRAUSS, Leo. *Nihilismo et politique*. Ed. Payot & Rivages. Paris, 2001.

historia, a una especie de ley divina, la cual se supone el fundamento de constitución de la jurisprudencia, la ética y la política. Lejos de ser sin “leyes”, el terrorismo tiene la pretensión monstruosa de regresar a la propia fuente de la autoridad, donde las leyes positivas tendrían su más alta legitimidad. El terrorismo reproduce la alienación mental del universal negativo, que querría aplicar la ley directamente al género humano –en una estación de Madrid, en un mercado de Bagdad o de Belén.

La ideología del miedo está instalada en la geopolítica como mentalidad mundial para manejar de modo imperial y unipolar el conflicto entre naciones. Su génesis está en la respuesta dada por el imperio contemporáneo a la demanda radical del liberalismo económico mundializado, es decir, una espiral de violencia vengativa y preventiva. Por eso toda la fuerza del imperio y de sus aliados se ha dedicado completamente a manejar el nudo gordiano de *la ideología del miedo*: la consciencia desgarrada de la sociedad civil mundial, desagrada por el economicismo mundializado. Se ha hecho de la “seguridad”, de la protección de la propiedad, de la libertad personal y de los intereses de los individuos privados, el objetivo supremo de la máquina estatal; en vez de interrogarse con la inteligencia del corazón sobre el drama mundial que introduce la mundialización del liberalismo económico y sobre las causas fractales de este desgarramiento de la consciencia social y política mundiales. Pues, como resulta evidente en todas partes, tenemos necesidad no sólo de *asegurar* el planeta, necesitamos, como dice Edgar Morin, *solidarizar el planeta*³⁷.

Lima-Alexandria, febrero de 2004

³⁷ Idem, p. 67.