

## Humanismo y Terror

Por Nelson Vallejo-Gómez

*“Estoy contra el terror que transforma el hombre en cosa”*  
Maurice Merleau-Ponty

*“La humanidad está en rodaje. ¿Existe la posibilidad de reprimir la barbarie y civilizar verdaderamente a los humanos?  
¿Podrá proseguir la hominización en humanización?  
¿Sera posible salvar la humanidad realizándola?  
Nada está seguro tampoco lo peor”.*  
Edgar Morin

*Humanismo y terror* son dos palabras que si las pensamos juntas producen asombro y hasta escalofrío. Percibimos que son contradictorias en sí y que, al juntarlas, algo del ideal humanista se corrompe, peor aún, que algo del terror se justifica. Pero también, que dicho ideal, transformado en paradigma ideológico puede convertirse en fuente de terror, en mentalidad de ideología del miedo y en encadenamiento de violencia. Haré de ellas, pensadas sentido a sentido, el hilo conductor de la conferencia que hoy, jueves 4 de junio de 2009, pronuncio en la Universidad de Caldas, dentro del ciclo *“Memoria, Espacio y Sociedad”* que organiza la Dra. Beatriz Nates Cruz.

Los eruditos del tema saben que “Humanismo y Terror” es ante todo el título de un libro publicado en París, en 1947, por Maurice Merleau-Ponty. Este gran filósofo y fenomenólogo analiza en dicho libro el malestar ideológico o decadencia en que se encontraba la izquierda francesa y su inspiración revolucionaria de corte marxista-comunista, al salir de la Segunda Guerra Mundial.

El mundo occidental estaba entonces polarizado en una contienda de equilibrio del terror atómico denominada “guerra fría”. La caída del muro de Berlín cambió el tablero político mundial. Las “guerras del golfo” estadounidenses, en busca del control de yacimientos de petróleo, y la respuesta del terror puntual e inesperado de los extremistas islamistas en busca del control de la religión como fundamento moral, filosófico y político de la sociedad, instalaron el contrapunteo planetario de la ideología del terror globalizado.

Y sin embargo, la misión revolucionaria del proletariado -la toma de poder del pueblo, por el pueblo y para el pueblo- que los comités soviéticos alboreaban hasta finales de los años 1950, era un proyecto cuestionado ya en sus propios fundamentos teóricos. Así mismo, los horrores de la guerra y la confusión de ideologías que conlleva la guerra misma, fragiliza la justificación tradicional de la

violencia y del terror como simples efectos colaterales de la revolución, concebida ésta como trascendencia de corte humanístico.

Percibimos aquí una interpretación perversa, algo que manipula y que tiene su origen en la interpretación con fines programáticos y materialistas –en realidad ideológicos- que el marxismo hace de la tesis de Marx según la cual la misión del hombre en la tierra es la de “*transformar la realidad*”. No se ha indagado suficientemente sobre la trama cartesiano-moderna de la tesis marxista, es decir, en el proyecto cartesiano-mecanicista que buscaba, apoyándose en las matemáticas, en las ciencias naturales y en la razón, “*hacer del hombre como amo y soberano de la naturaleza*”. Aparece hoy evidente que hay en tal proyecto un sometimiento destructor de nuestro entorno natural y poco a poco de nosotros mismos. La realidad es que el hombre contribuye, consciente e inconscientemente a todo cambio o evolución en la realidad, pero a su vez, hay en lo real una trascendencia que, sin ser necesariamente entendida como “destinación” o “predestinación”, se resiste a todo cambio radical o posición radicalmente revolucionaria. Todos percibimos en lo cotidiano y hasta en lo extraordinario, que la realidad que nos rodea conlleva algo irreductible, algo más que diferencia cuantitativa, respecto a lo ideal, y que el ser se encuentra ahí en relación dialéctica y dialógica.

Hay otro dato histórico que interpela a Merleau-Ponty en su libro “Humanismo y Terror”. Se trata de los llamados “procesos de Moscú”. En los cuales aparece abiertamente la aberración de todo sistema totalitario, en el plano teórico: *los fines justifican los medios*, y en el plano humano: *el sacrificio del individuo en nombre de la “Revolución” o de la “Razón de Estado”*. Los inquisidores modernos de la Revolución de Octubre pensaban que era necesario “purgar la revolución”. Merleau-Ponty aplica entonces el método fenomenológico –ir al fondo de la “cosa misma”- a los tres conceptos claves de los revolucionarios soviéticos, a saber: *revolución, marxismo y comunismo*. Se trata de cuestionarlos para pensar la cosa en su fundamento; pensar el *paradigma compleja* dirá Edgar Morin diez años más tarde en su fascinante libro *Autocrítica* (1958). Dichos conceptos se habían convertido en arma de guerra ideológica para justificar el régimen de terror estalinista.

Los ideólogos de izquierda encontraban en la crisis expansionista y colonialista, de corte capitalista, en favor de los estados nación europeos, en particular Francia y Alemania, las razones a las terribles guerras mundiales de la primera mitad del siglo XX. La Revolución de Octubre en Rusia se presentaba entonces como una esperanza socio-política para un régimen justo, basado en el bienestar de la comunidad. Recordemos también que entre los Aliados, el pueblo ruso pagó uno de los más altos tributos a la guerra contra el nazismo alemán, razón por la cual su proyecto de sociedad beneficiaba de cierto a priori positivo.

En un contexto de guerra, fuere cual fuere el motivo, la violencia y el terror que se instalan cotidianamente en las familias, los hogares, los barrios, las ciudades, el

campo, no es mera abstracción para estudios de caso, donde “manuales” de guerra o de guerrilla buscan explicar y hasta justificar el por qué sí o por qué no de la estela de horror, dolor físico y sufrimiento moral que se genera. Para millones de seres humanos, la violencia y el terror eran y siguen siendo una espiral de atrocidades, venganzas, destrucciones, una experiencia amarga, la herida cotidiana de la injusticia, la negación de todo bien posible en lo político.

El problema teórico que encontramos en el libro de Merleau-Ponty se reduce a la pregunta: ¿cómo explicar sin justificar el terror que se pega como un hongo venenoso al proyecto humanista en el sistema comunista soviético? ¿Cómo explicar, sin por lo mismo justificar, el horror terrorista, en tanto “momento” impostergable de una dialéctica de la historia de la humanidad? ¿Cómo explicar y hasta justificar en ciertos actos violentos por razón de estado –violencia “legal”- la puesta en paréntesis de los Derechos Humanos? Acoto que no basta justificar dicha infracción con el hecho histórico de que mientras se proclamada por la Constituyente francesa esa Carta intangible como máxima justificación a la ruptura revolucionaria y violenta con el Antiguo Régimen-, al mismo tiempo históricamente hablando, y atravesando simplemente un puente, en la Plaza que luego se le bautizara de la “concordia”, se decapitaba a un hombre (aunque los ortodoxos dicen que no se mató a un hombre en el cuerpo del Rey Luis XVI, sino a la figura del Rey en aquel pobre Luis). ¿Cómo explicar y hasta justificar el uso de la violencia para exterminar la violencia, sin caer por lo mismo en un círculo vicioso de contradicciones y de irracionalidades, donde lo que finalmente se impone es la muerte, la voluntad de poder y la “razón del más fuerte” –razón que es siempre la más frágil de las razones, porque su fuerza es irracional?

Merleau-Ponty enfrentó estos interrogantes, tomando como terreno de laboratorio conceptual el caos concreto en que se encontraba el régimen soviético, en el corazón del sistema político que en aquella entonces partía en dos el mundo occidental, en un ambiente de “guerra fría”. Por un lado, los Estados Unidos como estandarte del liberalismo burgués de corte anglosajón y protestante, en donde la libertad del individuo debe prevalecer; o mejor dicho, el liberalismo democrático tiene como piedra de toque la libertad individual, concebida ésta en relación de interdependencia, cuando las instituciones del estado de derecho democrático funcionan sin corrupción, clientelismo, utilitarismo y caudillismo. Por el otro lado, en propuesta opuesta de régimen político, se encontraba la Unión Revolucionaria de Repúblicas Soviéticas (URSS). Esta se reclamaba del comunismo marxista de corte revolucionario francés, y consideraba a la Revolución francesa como un acto histórico inconcluso. En el sentido en que la RF había aburguesado, transformado en capital de moneda, el tesoro de la libertad individual, mientras que, la Revolución de Octubre 1917, proponía recuperar la libertad del individuo como expresión de la libertad colectiva. Una de las lecciones que nos aporta la caída del muro de Berlín y las dos guerras estadounidenses en el golfo pérsico contra Irak es que el equilibrio de una sociedad libre y democrática reside en la dialéctica positiva, interdependiente regulada por las instituciones de un Estado de Derecho, entre la libertad individual y la razón de estado.

Pensar en espejo la palabra *humanismo* y la palabra *terror* como posibles dos caras de una misma moneda lleva a preguntar por el contexto y situación en que la violencia legal busca justificarse a sí misma en un acto donde prima el terror y, en círculo vicioso, se instala la sevicia y la venganza, la insensatez y el mal. Podríamos responder esquemáticamente a contrario que la violencia legal se justifica en tanto y cuando es medio y no fin de un acto de autoridad estatal. Idealmente suena bien. ¿Qué pensar entonces cuando dicho medio se convierte en fin, se autonomiza o se “sale de las manos” de la autoridad competente –como fue el caso concreto en Colombia de las “convivir”? ¿Qué pensar cuando la violencia legal traduce en realidad una autoridad pervertida por el autoritarismo – como ha sido en Colombia el caso concreto de la “seguridad democrática” o extensión de las “convivir” como paso de una política departamental a una política nacional?

Orden, seguridad, libertad, democracia son conceptos que adhieren de inmediato a la positividad de un acto político y con los cuales, como finalidad, un régimen podría justificar cierto tipo de violencia, estableciendo *in continente* los mecanismos jurídicos necesarios para racionalizar el uso, de manera legal, de la fuerza pública. Sin embargo, objetivando la historia política de los últimos 50 años, hay hitos que dejan un sabor amargo: el proyecto abortado del comunismo soviético y su cohorte de campos de concentración, la nueva era liberal planetaria que se creyó inauguraba la caída del muro de Berlín y abrió paso a la primera guerra del golfo pérsico.

Para poder pensar en la misma esfera conceptual el *humanismo* y el *terror* se requiere hacer resonar el significado del uno con el significado del otro y cruzar los sentidos. La hipótesis de trabajo en esta conferencia es la de que dicho cruce pone de manifiesto una dialéctica negativa y pervertida que tipifica lo que llamaríamos la *ideología del terror* en la era de hierro planetaria del nuevo humanismo (la imagen es de Edgar Morin). Es decir que en tanto y cuando acotamos el humanismo como una finalidad abstracta y el terror como el medio real o momento de dialéctica negativa para alcanzar la positividad del ideal humanista, lo que surge es una propuesta que, vestida de los atributos positivos de lo “mejor para la humanidad”, es decir lo “mejor para todos los seres humanos”, esconde en realidad un paradigma de voluntad de poder donde se ha roto la relación y el *consenso jurídico* del tejido social, en donde la legalidad se vuelve la resultante en juego de leguleyos y la justicia el grito de guerra de los ricos y los poderosos.

Pensamos que el estudio de la dialéctica entre *humanismo* y *terror* arroja de entrada una luz sobre la cuestión general de la violencia como problema ético y político de la ideología del terror. A su vez, reaparece la problemática, constantemente en suspenso, de la *imaginación* como problema filosófico. En tanto y cuando la imaginación es la capacidad humana de inventar el puente ideal o salto cualitativo entre el concepto y la realidad. Siendo el concepto, en términos

kantianos, lo que reúne en un sentido finito la infinidad de lo real. Por eso, Descartes veía la imaginación como una especie de prueba de poder divino en el hombre. Con lo cual, Pascal se reía años después, diciendo, en sus *Pensamientos* (97-98-104, ed. Chevalier): “*La imaginación es muestra de error y de falsedad, y tanto más falaz cuanto que no lo es siempre*”, pues requerimos de la imaginación como motor mental para acceder en la memoria a la reconstrucción de los recuerdos. Es evidente que la imaginación como tal no sabe distinguir entre el error y la verdad. Dicho poder es pues bastante peligroso. El peligro está cuando lo que se reconstruye mentalmente es una interpretación de la realidad exterior e interior, condicionada por un razonamiento teleguiado por imprimings culturales o ideológicos, olvidando que lo único ficticio es la interpretación como tal, pues requiere siempre el paso por la prueba del ácido, la confrontación con lo real, el movimiento y el cambio.

Pascal decía también, con Descartes en la mira, que “*la memoria es necesaria para todas las operaciones de la razón*”. Y por cierto, lo es todavía más para aquella operación reina de la razón: la búsqueda de la verdad. Acto seguido, Pascal acesta una estocada final en el corazón del sistema racionalista cartesiano, al decir, como si nada fuera con respecto a la relación entre la memoria, la razón y la verdad: “*el azar da los pensamientos y el azar los quita; nada de arte para conservar ni para adquirir. Pensamiento escapado, yo quisiera escribirlo, yo escribo, en lugar de ello, que se me ha escapado*”. Es decir, cuando se trata de pensar y de pensamientos, lo hago desde el lugar de lo utópico o de lo vacío. Percibimos también aquí una crítica en filigrana del método platónico según el cual la memoria juega un papel clave en el reencontrar o reidentificar las ideas absolutas que forman las cosas, como la “idea de silla” sin la cual no sería posible hacer una silla, porque ¿con qué modelo se haría si la idea de base no preexistiera?

Así mismo, si el “*azar da y quita los pensamientos*”, entonces el orden y la necesidad entre ellos no tienen ninguna articulación necesaria. Tanto el pensar como los pensamientos son entonces algo facticio, inventado, y hasta arbitrario. Por eso mismo requieren siempre interpretación y justificación. Con lo cual queda desprestigiada toda tentativa absolutista de orden ideológico. Por lo cual, todo sistema de ideas es susceptible de convocatoria al tribunal de razón y a la prueba de ácido de la realidad, para saber de donde viene y a donde va.

### Sentido sin sentido

Al interrogar por el significado acuñado de los vocablos *humanismo* y *terror* vemos que lo importante no es tanto el sentido o constatar que ambos apuntan a una situación dada, sino por qué existe tal situación y qué puede hacerse para evitarla o regularla -así resulte inevitable en casos extremos. Sabemos que *humanismo* responde a corrientes socio-culturales y filosóficas de pensamiento que hacen de la condición humana una doctrina. En cuanto a la palabra *terror*, el

diccionario nos dice que se trata del sentimiento llamado miedo en su escala máxima.

Si definimos el miedo como esquema de supervivencia, se puede asumir que el terror sobreviene cuando el miedo ha superado los controles naturales y culturales de la mente y del cerebro, es decir, que ya no se puede ni pensar ni sentir y, por ende, actuar, con control de mente y sentimiento. El comportamiento de un individuo normal, bajo los efectos del terror, se vuelve entonces anormal. En tal situación sucede que la justificación del acto violento, al que puede conducir el terror, se explicaría banalmente como una reacción de autodefensa. En casos graves, el terror puede llegar a inducir hasta una parálisis completa del cuerpo; acompañándose de sudoración fría, de regresión mental, y en casos peores, hasta de paro cardíaco. Los psicólogos y psicoanalistas dicen que es necesario el auto control sobre los pensamientos, los miedos y los remordimientos (sofisticación de temores internos debido a creencias relativas a tal o tal modo de comportamiento bueno o malo), para así no desenbocar en el pánico y, acto seguido, en actos desesperados e irracionales, que pueden llevar al suicidio terrorista o al mártirio religioso.

Percibimos al indagar por el significado clásico del vocablo *terror*, que el sentimiento de miedo que lo acompaña desarticula de entrada, en el cuerpo del individuo o en el cuerpo social, la relación compleja de interdependencia y auto control que existe entre la mente (lo racional/ideal) y el cerebro (lo físico/químico). Aparece evidente que provocar *terror* es buscar que tanto las personas como la sociedad pierdan el control y la regulación en si mismas. Sucitar o avivar actos o situaciones de *terror* en la población o en las personas es una banalidad que uno encuentra en todo manual clásico de aprendiz dictador.

Si seguimos indagando por la palabra *terror*, resulta que también designa una situación llamada de manera abusivamente poética "pavor nocturno". Se trata de trastorno del sueño provocado por un despertar brusco con manifestaciones de tener miedo intenso. Se suele dar con mayor frecuencia en los niños. Si la indagación por el prisma psicológico del tema intereza, es porque el apogeo del humanismo, según Kant, se dá cuando el individuo entra en madurez, es decir, sale de la infancia y de la adolescencia, según el corte tradicional de las edades de la vida. En otras palabras, se dice "ilustrado" en sentido renacentista y moderno cuando el individuo pasa de la condición de infante y de tutela a la condición de adulto y tiene el control de su propio juicio, en otras palabras, posee el libre albedrío.

Recordemos que fue en 1784 que el filósofo alemán, Emanuel Kant, publicó su famosa respuesta a la pregunta que hiciera para un concurso literario un periódico de entonces, a saber: *¿Qué es Ilustración?* Kant respondió que "*ilustración es la liberación del hombre por su propia razón o por sí mismo*". Apoteosis del Renacimiento en el Siglo de la Ilustración: el individuo en el centro de todo proyecto revolucionario. Entidades de poder a diferentes niveles iban entonces a

ser cuestionadas y cambiadas: la monarquía, la iglesia católica, la esclavitud y el colonialismo. Liberarse es pues ilustrarse. Kant precisaba que para liberarse era necesario tener “*el valor de servirse de su propio juicio*”. Encontramos aquí el lema de la ilustración. Desde el renacimiento italo-francés y la filosofía moderna de la moral y del derecho de corte kantiano, se entiende por *humanismo* la doctrina que educa (ilustra) al hombre con la “luz” de la razón, es decir, lo saca de las “tinieblas” de la ignorancia, lo libera de tutelas ortodoxas.

En el enfoque kantiano perdura un humanismo revolucionario que provocó una de las más importantes revoluciones del mundo moderno y contemporáneo. Se trata de la Revolución francesa, cuyos pilares son por un lado la filosofía humanista kantiana con la razón como instrumento de jurisprudencia, y por otro lado el “sentimentalismo” del “Nuevo Emilio” de Rousseau. Sabemos que la “buena intención” kantiana, según la cual la razón es instrumento de ilustración, se pervirtió en un pragmatismo utilitarista y mecanicista, que llevó a la absurda obsesión de convertir a la Razón en una diosa, protectora del Reinado del Terror. Sabemos también que el “sentimentalismo” de Rousseau se volvió romanticismo. Constatamos aquí lo que Edgar Morin llama el problema de la “ecología de la acción”. Una buena intención provoca una acción que, en su manejo y su contexto, resulta ser diferente de su premisa o de lo previsto. Pero también podemos rescatar del renacimiento y de la modernidad el proyecto político de educar y gobernar para el mejoramiento de la condición social y humana, en una sociedad regida por leyes racionales y valores humanistas –aquellos en donde el bienestar del ser humano está en el centro del proyecto político de sociedad y de educación. La apoteosis de aquel momento histórico se plasma en la redacción de la *Carta de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789). Los principios fundamentales de la Carta revolucionaria francesa fueron recuperados al salir de la Segunda Guerra Mundial (1948); esos mismos principios de base, en particular el principio de la “dignidad humana”, sustentan la *Carta Fundamental de la Unión europea* (2001).

Acotemos que el punto principal en la respuesta de Kant a la pregunta por el sentido de la ilustración es la “*emancipación de los hombres de su merecida tutela*”; tutela de muchas índoles. Debido a su época, en el siglo XVIII, Kant arremete particularmente contra la “*tutela religiosa*”, en el sentido de una ortodoxia prescriptora que condiciona el juicio a textos y prejuicios. La llama “*la más funesta y deshonorosa*”. Hay que precisar, sin embargo, que en un momento de lucidez, Kant le merma poder a la razón –vista ésta, desde el lente racionalista occidental, como la única arma de liberación mental. Kant le reduce espacio jurisdiccional a la razón para poder pensar la religión; como tuvo que hacerlo también para poder pensar el juicio estético, la condición del genio, lo bello, lo santo, la imaginación pura (y todo lo que escapa a lo racional, como es el caso de la “razón pura” misma). Kant era un lector admirativo de Pascal y conocía claramente la oposición tradicional de la época entre mente/razón y corazón/sentimiento –o, en términos kantianos, la dualidad concepto/intuición. Kant conocía también el famoso *Pensamiento pascaliano*, según el cual “*el corazón tiene razones que la razón no*

*comprende*". Recordemos que, desde el Medioevo europeo, esas oposiciones eran tema de debates bizantinos. Santo Tomás de Aquino consagra gran parte de la *Suma Teológica* en busca de un discurso sensato que salve la razón de la irracionalidad y que se pueda racionalmente también dar razón del por qué y del para qué la religión católica, apostólica y romana. Los Padres de la Iglesia buscaron siempre mantener el cristianismo más allá de un simple manual humanista.

En la *Crítica de la Razón pura* como tal, Kant no necesita la "hipótesis divina". Pero, al entrar en el tema de la *Razón práctica*, es decir, al confrontar la idea con la realidad, Kant percibe que el juicio empírico requiere de un "salto cualitativo" o un "salto imaginativo", sin el cual la mente no recogería la infinitud de lo cuantitativo, es decir del espacio y del tiempo. Sabemos que esa dimensión altamente cualitativa es la que, según Descartes, posee la "idea de Dios". La facultad humana de reducir la infinitud o de sintetizar lo infinito en un juicio concreto y finito no es únicamente de tipo racional. Acotemos que Kant preciente que la razón es el arma más potente del ser humano, pero que en muchos casos la razón es impotente. El argumento de Kant es técnico y no teológico. Es tal vez por eso que Kant escribe, al final de su respuesta a la pregunta por el significado de la ilustración, lo siguiente: "*Razonad todo lo que queráis y sobre todo lo que queráis, pero obedeced!*". Proposición astuta y compleja. Un Príncipe poco ilustrado la pondría como lema de gobierno. La propuesta o consejo de Kant tiene un gusano en el fruto. Pues si razonamos sobre *todo*, también lo podemos hacer sobre el por qué y razón de ser de la autoridad misma y sobre el sentido de la obediencia por razón o sin razón, voluntaria o obligatoria, consentida o despótica. Kant no busca en su máxima juzgar tal o tal régimen. Tampoco le teme al "hombre ilustrado". Lo que importa aquí es el acto mismo del razonar, es decir del libre albedrío o la capacidad humana de legislar libremente sus designios. He aquí el optimismo kantiano: una razón ilustrada y temperada, que da luz y sentido a la historia de la humanidad. Siendo para Kant la historia de la humanidad la realización de la condición de libre juicio. Pascal lo hubiera llamado, en un toque más ético y estético, el *pensar bien* o la *dignidad humana*. Tema que ha hecho correr ríos de pluma y sangre. Tema que sigue siendo un punto clave de discordia entre el Occidente libre, democrático, republicano y laico por un lado, y el Oriente islámico o chino y autoritario por el otro.

### *Razón o diosa fatal: humanismo de terror*

Recordemos sin embargo, que el "humanismo ilustrado" o la "ilustración racional" tiene en la razón un fundamento de triste recordación, cuando pensamos en cómo la Razón fue transformada en diosa y fetiche por los revolucionarios franceses, durante el Régimen del Terror. La violencia que se desencadenó hechó por la borda el proyecto humanista de progreso humano. El reinado del terror jacobino, cuyo símbolo macabro en la historia de los regimenes políticos es la guillotina, abarcó el periodo de 1793-1794. El tema ha generado numerosos debates. Entre los cuales áquellos que explican la "violencia terrorista" como un "mal menor" o

“mal necesario” en el proceso revolucionario. Dicho reinado del terror se estimagtizó en la brutal represión ejercida por el *Comité de Salvación Pública*, instalado en París el 5 de septiembre de 1793, cuando la Convención votó en favor de instrumentar medidas de terror para reprimir las llamadas actividades “contrarrevolucionarias”. Este acto legislativo pone de manifiesto un terror o terrorismo de estado. Arma de doble filo, el terror cobró también la vida de inocentes y quedó poco claro si acabó con los “antirrevolucionarios” o con el enemigo del vecino delatado sin prueba real, pero enredado en una ideología del terror que veía por doquier adeptos del Antiguo Régimen. Acotemos que este periodo nefasto de la historia moderna francesa transcurrió bajo la égida de un cuerpo colegiado de doce integrantes, es decir bajo los designios alocados del tristemente celebre *Comité de salvación pública*, encabezado por Maximiliano Robespierre. Este personaje temido consideraba que “*el terror no es más que la justicia rápida, severa, inflexible*”. Sería interesante ver los lazos de ideologización obsesiva entre dicho Comité y la famosa institución de represión y contra reforma que llevó por nombre en la historia del catolicismo *Inquisición* o *Santo Oficio*. Sabido es que, siguiendo una vieja sentencia semita: “quien a cuchillo mata a cuchillo muere”, Robespierre fue también guillotinado sin proceso, de manera expeditiva, por sus propios enemigos, el 25 de julio de 1794, marcando así un final en Francia al Reinado del Terror.

Desde entonces, el término “terrorismo”, derivado de aquel periodo de la historia moderna francesa, designa un método de acción política destinado a sembrar el miedo y el pánico en un grupo social, racial o religioso, en una comunidad o en una ciudad y también, en ciertos casos, a desestabilizar el poder en plaza y promover reacciones de contrapoder, guerrillas o revoluciones.

Precisemos que desde finales del siglo XVIII, respetuosos estados nación y hasta democráticos se han comprometido con acciones propias a lo que se denomina terrorismo de estado.

Actualmente, al evocar el vocablo “terrorismo”, se le considera como el acto de individuos alienados o de organizaciones clandestinas, apoyadas éstas o no por “razones de estado”. Y se olvida que el “terrorismo” tiene por origen el muy prestigioso parlamento francés, reunido en Constitución, representando una nación y asumiendo un nuevo estado republicano. El terror no es por lo mismo solamente terrorismo. El terror pasó de ser una pasión o sentimiento individual a convertirse en una acción fría y calculada con justificación estatal. Mientras que la evolución semántica del vocablo “terrorismo” hace un recorrido inverso: pasando de la *Convención revolucionaria* –acto colectivo y cargado de cierto sentido, de cierta utopía– a designar un acto individual y desesperado. Distinguimos aquí dos realidades distintas: el acto de individuos aislados o en grupo que utilizan la violencia en contra de un aparato estatal por un lado, y a los que se tilda comúnmente de “terroristas” –aunque no se le diga propiamente “terrorista” al estudiante desquiciado que entra con una metralleta a un campus universitario estadounidense y siembra horror y muerte. Desde la caída del muro de Berlín no se

tiene claro qué país maneja abiertamente el “terrorismo de estado”, es decir, mecanismos más o menos legales que utiliza un régimen político para mantener el poder. Poniendo de lado los motivos de índole personal, el individuo terrorista busca generar con la violencia y el terror un acontecimiento espectacular. Se trata de actos puntuales, inmediatos e imprevisibles. Podríamos decir que las acciones terroristas son u-tópicas y u-crónicas. El terrorista obedece a una “lógica de efectos” río abajo. Mientras que el terrorismo de estado obedece a una “lógica de causas” río arriba, que busca instalar a mediano y largo plazo la justificación de una “política de seguridad”, es decir una justificación de la violencia y terror que acompañan los “efectos colaterales” en tales casos del uso y abuso de la “fuerza pública”. El terrorista busca solamente un impacto mediático inmediato, en relación a un conflicto abierto entre alguna organización clandestina y un aparato estatal con base legal. Por el contrario, el terrorismo de estado se ejecuta fríamente y mediante dispositivos burocráticos aberrantes, como la ley xenófoba del régimen de Vichy en Francia, durante la Segunda Guerra Mundial, que obligaba a los judíos a exhibir en la solapa una cruz de David. Curiosamente, el terrorismo de estado no busca generar un conflicto suplementario, sino negarlo, es decir, anular la lógica de la diversidad y de la oposición –lógica compleja y fundamental a la vitalidad democrática-. El terrorismo de estado busca, en realidad, la perennación del poder en plaza. Contrariamente a un grupo de terroristas o a terroristas como tales, donde el terror es el surgimiento de un acto violento, desestabilizante y caótico, el terrorismo de estado por su lado, conlleva una lógica de terror, que pone el miedo y la intimidación al servicio de los conceptos de “orden” y de “seguridad”, desembocando así en acciones de gobierno cada vez más violentas, injustas, irracionales e irresponsables. Aquellos países que dejan que sus gobiernos y gobernantes se infiltren y contagien por la lógica del terror y la ideología del miedo (la política del chivo expiatorio, del complot por doquier y de la oposición sistemática amigo-enemigo) terminan convirtiéndose en estados totalitarios.

Con los estudios de la filósofa estadounidense de origen alemán, Hanna Arendt, sabemos que el sintagma “estado totalitario” o régimen del terror burocratizado es un invento de sociedad reciente. El régimen estaliniano, según Arendt, es un sistema totalitario. Si bien dicho sintagma aparece primero en la apología que Giovanni Gentile hace del fascismo italiano, considerando a éste como un ideal político donde la totalidad social es un valor en sí, y en donde los individuos son meros instrumentos al servicio de los medios y fines del estado o ente social, es Arendt quien percibe de entrada el concepto de “estado totalitario” y de “totalitarismo”, para designar una invención propia del siglo XX, es decir, un tipo radicalmente inédito de régimen político. Se trata de un régimen que instala un partido único de poder, gobernado por un líder máximo, donde se generaría el sentido único del acto justo y legal de gobierno. Tal poder y tal gobierno no se ejerce ya sobre una sociedad ilustrada y responsablemente constituida por un “pacto social” y una “voluntad general” representada en un Parlamento, sino sobre masas inertes, donde el individuo es atomizado, amordazado y considerado siempre como un agente opositor, anti-sistema y perturbador. Arendt acota en su

obra magistral, *El sistema totalitario -los orígenes del totalitarismo-*, que un estado totalitario se caracteriza por el nivel de terror que genera la policía misma, de manera tanto física como psicológica. Tal terror empieza y termina por la destrucción de los lazos de solidaridad afectiva y familiar, ya que toda persona -un amigo, un colega, un vecino y hasta su propio hijo o su madre- se convierte en enemigo potencial del sistema, en delator e inquisidor, en procurador potencial al servicio del régimen instituido. En busca de la eliminación sistemática de toda oposición, el terrorismo de estado destruye el lazo tácito de confianza natural a toda solidaridad familiar, instalando la suspicacia como cemento cotidiano de religación social. Pero se olvida que la suspicacia no religa sino momentáneamente y bajo terror. En realidad, la suspicacia manipulada por un régimen de terror desarticula las relaciones fundamentales entre los individuos, las comunidades y el tejido social. La suspicacia es en realidad un ligamento perverso para sostener el edificio de un régimen que se cree un gigante y tiene en realidad pies de barro y basamento en arena movediza. La sociedad en donde prospera de tal manera la ley de la selva, el egoísmo primario, la hipocresía y la delación, el gobierno finge gobernar y el individuo finge obedecer. Desaparece entonces la diferencia fundamental entre por un lado el Estado y por el otro la sociedad civil, entre los espacios públicos y lo privado. Pero además y tal vez sea una de las consecuencias más graves, el totalitarismo convierte la intimidad individual en autismo y hace que la confusión entre lo público y lo privado aliene lo *intimo*, como lo precisa en sus estudios sobre territorialidad Beatriz Nates-Cruz.

### *El peligro de sublimar el terrorismo con humanismo*

¿Puede el terror encontrar justificación alguna en el humanismo? Es decir, ¿se justifica la violencia en pos de mejoría humana? En su libro *Humanismo y Terror*, Merleau-Ponty busca respuestas a la pregunta por la trascendencia o justificación de la violencia, entendida ésta como un momento histórico y por ende pasajero en el proceso revolucionario o proceso de mejoramiento, desde la raíz, de la condición social, económica y humana de un pueblo. De la misma manera que durante todo el Medioevo, los padres de la Iglesia católica buscaron una justificación positiva a la existencia del mal –porque si dios es fundamental bueno y este es su reino, ¿por qué existe lo maligno en su reino?-, Merleau-Ponty interroga el proyecto humanista, laico y progresista del comunismo estaliniano.

Con la mira del siglo XXI, la caída del muro de Berlín, las dos Guerras en el Golfo Pérsico, el atentado terrorista S-11 es bastante escandaloso buscar entender el terrorismo bajo una teoría política coherente y aún más, buscar justificaciones con conceptos de ciencias humanas y de humanismo en general. Cuando se indaga por el sentido de *humanismo* y *terror* se requiere ciertamente tener muy en cuenta el punto de perspectiva histórico, el contexto y la situación específica de un régimen político. Y sin embargo, el tema conlleva también un cuestionamiento por la violencia y el mal en general.

El argumento central de Merleau-Ponty en el tema que nos ocupa es el siguiente: un sistema social –sea el comunismo soviético- ha de ser estudiado en base a sus propios criterios. El filósofo francés va “tomar en serio” los prejuicios del sistema comunista y los va a estudiar desde la coherencia o incoherencia entre predicar y practicar. La moral liberal burguesa o el régimen liberal estadounidense, que se oponía al comunismo soviético, pretende enseñar en su sistema de gobierno la “no violencia”, es decir, la “ausencia de conflicto”. Pero en realidad, lo que hace es ignorar la violencia que provoca un sistema de producción basado en la competición individual y la aceración del egoísmo, en el colonialismo, la explotación del tercer mundo y la guerra.

Para Merleau-Ponty, el estudio de la relación dialéctica entre *humanismo* y *terror* pasa por el hecho bruto que constata la existencia del terror y de la violencia en el seno de la sociedad. Querer excusar dicho hecho equivaldría a una admisión tácita de que no debería existir como tal por un lado y por el otro, que es una “necesidad” desafortunada, constatando en el seno humana la persistente existencia del mal y la violencia desde la remota memoria humana –lo que los pensadores liberales de la época de la Ilustración, con Kant a la cabeza, llamaban la “*irreductible in-sociabilidad del hombre*” (a mucho pesar de la famosa definición aristotélica del ser humano como un “animal sociable”). El estudio del terror desde la perspectiva idealista es una mistificación de la naturaleza humana. Merleau-Ponty apuntala el tema sin por eso buscar justificarlo. Lo que busca es mostrar que el terror es mucho más que un simple medio o algo de paso en el proceso dialéctico de la revolución o la puesta en marcha de un nuevo régimen –como es el caso del comunismo soviético. En efecto, el terror es como el síntoma de una paulatina degradación de un régimen político, de su cuestionamiento profundo y de su pérdida de autoridad y de legitimidad. Tal vez por eso se dice que toda revolución es un “padre que devora sus hijos”. Recordemos que el régimen comunista soviético buscó exportarse por todos los medios posibles a otros países, en particular en América latina, en China, en Corea del Norte y en Vietnam.

La estrategia de análisis de Merleau-Ponty consiste en confrontar cara a cara y de entrada a los comunistas y a los liberales, a estos que niegan la existencia natural del terror y aquellos que la utilizan para consolidar la revolución. Percibimos aquí una visión maquiavélica del poder, pues el poder como tal sufre constantemente contestación y contrapoder. Por eso es a su vez producción de violencia para mantenerse en su esencia poderosa y recepción de violencia para defenderse de su disolución o pérdida de poder. En tal caso, el poder concebido con mira maquiavélica es una maquina que genera violencia y que discurre bajo la lógica del terror.

En cuanto a los conceptos de humanismo y de terror, la lección de Merleau-Ponty es la de reconocer de entrada la presencia de la violencia y, partiendo de su hecho bruto, fenomenológicamente hablando, apuntalar a lo que esconde la violencia, es decir, al mantenimiento o degradación de un poder, a su justicia o injusticia.

Analizando los llamados “Procesos de Moscú”, la pregunta no es tanto saber si el régimen comunista soviético respeta los procedimientos legales y jurídicos de una constitución basada en valores liberales y democráticos, o en los principios de la Carta de los Derechos Humanos, sino ¿qué nuevo tejido social, qué nueva comunidad, qué nuevo humanismo pretendía forjar el régimen estaliniano con el uso justificado de la violencia, del terror, de los campos de concentración y los “Procesos de Moscú”?

El pensamiento político del comunismo estaliniano era el marxismo. Luego, lector de los hechos históricos, el marxismo se considera un hacedor río arriba de la historia, se cree una especie de visionario a priori del sentido histórico de los hechos, de la sociedad, del mundo y del hombre. ¿Cómo entender con esa mira el terror real y no el terror abstracto? Es decir, cómo aceptar que la teoría conciba río arriba una dialéctica que integra, como dato necesario el terror y la violencia?

Si consideramos que la historia humana es generación imprevista de la interacción, interrelación e interdependencia de las acciones y los pensamientos, en un contexto dado, entonces reconocemos que la historia no puede prescribirse a sí misma, que se elabora río abajo, y que tiene una relación problemática con la datación y la experimentación de los datos y los hechos. Para Merleau-Ponty, la violencia tiene un papel contingente y no necesario en la historia de la humanidad, en tanto se entienda que la interrelación de acciones e intereses individuales pone de manifiesto diferencias de intenciones y resultados diferentes. Cuando se crea que todo puede reposar en la intención, recordemos una vieja sentencia semita: *“Por sus actos los reconoceréis”*. Hay un sentido o dirección de la intención que tiene que ver con la acción misma, como la refracción de un rayo de luz. Ciertamente hay inspiración y hasta voluntad en un acto racional, pero todo acto ocurre en un tiempo y un espacio, en un contexto dado; en esa diagramación residen elementos inéditos que requieren ser analizados con conceptos inéditos y con otros paradigmas. Edgar Morin llama esa situación “ecología de la acción”. Es decir que uno podrá *saber lo que hace pero no lo que se hace*. En la refracción/re-flexión del ir haciendo o ir actuando entra en juego otros poderes psíquicos y físicos, internos y externos al individuo; entra en juego lo que Emanuel Levinas llamaba “la Alteridad”.

Considerando entonces la “ecología de la acción” en el actuar mismo de un régimen político, pensemos con Merleau-Ponty que: “la maldición de la política reside en que debe traducir valores en actos ordenados” (p. 64 – *Humanismo y Terror*, Paris, 1947). Tales actos y el ordenamiento de los mismos son los que dan cuenta de los valores de una política. Cuando se rompe la diferenciación necesaria entre el valor y el acto, la política se ideologiza, se corta de la realidad y se encierra en un mecanismo mental de raciocinio que conlleva autismo y totalitarismo.

Tal es la lección que Merleau-Ponty saca de los “Procesos de Moscú”. En ellos no importaba la realidad de los actos cometidos, ni los acusados como tal, tampoco la relación entre la intención de una acción y su contexto. Solamente importaba la conformidad mental o de principio con el dogma estaliniano. Las acusaciones, los juicios y los veredictos fueron hechos por los revolucionarios soviéticos, entre revolucionarios soviéticos y para revolucionarios soviéticos. Solamente entendibles, descriptibles y creíbles por ellos y para “el pueblo”.

El problema central con los llamados “Procesos de Moscú” es que, como lo captó Boukharine, no eran “procesos revolucionarios” o “procesos de guerra”, es decir “justicia de excepción” en situación excepcional, sino que los soviéticos buscaron con eso presentarlos dizque respetando los procedimientos legales del código penal del sistema liberal. Eso fue toda una pantomima. En realidad se enjuició como “delincuentes comunes” a simples opositores al régimen. Con lo cual, lo que hicieron los soviéticos fue institucionalizar, legalizar un régimen del terror.

Hoy queda claro que los llamados “Procesos de Moscú” fueron en realidad una usurpación de la justicia legal, una mascarada de justicia, un acto político maquiavélico. Y, como tal, la violencia no encontró la justificación que se le buscaba, sino una exacerbación del hecho de que no se puede con “humanismo” ni “legalidad” justificar el terror.

Y no se podía, porque se evidenciaba que la “verdad revolucionaria” no generaba la adhesión del pueblo, sino únicamente la adhesión de una minoría concientizada.

Cuando Merleau-Ponty escribe su libro *Humanismo y Terror* persistía todavía en Francia, y en la punza por el control ideológico del tablero político mundial entre la URSS y USA, un debate tenso por la búsqueda de un sentido humanista de la historia. Razón por la cual, Fukuyama considera que la caída del muro de Berlín y el fin de la “guerra fría” conllevan el “fin de la historia”. En 1947, treinta años después de la Revolución roja bolcheviza y cuarenta y dos antes de la caída del muro de Berlín, los resultados que se empezaban a ver del modelo soviético de sociedad y de gobierno eran desastrosos. En vez de la tan cantada “abolición de clases” -uno de los dogmas del marxismo, surgieron nuevas diferencias y privilegios, en vez de la esperada “democracia popular”, se reforzó la dictadura estaliniana en nombre de la lucha contra los enemigos internos y externos de la revolución, en vez de promesas de bienestar humanista, se instala la suspicacia y la degradación de los lazos de solidaridad familiar e inter-generacional, en vez de justicia ordinaria y legalidad constitucional basada en los derechos humano y en la salvaguardia de los principios fundamentales de la persona, hay “Procesos de Moscú” en donde se juzga por crímenes imaginarios e ideológicos: atentar contra el futuro del régimen.

Teniendo por hecho histórico el régimen estaliniano aparece evidente que el terror no puede compaginar con el humanismo que buscaba implementar la nueva

sociedad socialista. “*No hay socialismo cuando un ciudadano de cada veinte esta en campos de concentración*”, escribe Merleau-Ponty en un artículo publicado en 1950 y que se titula: “*La unión soviética y los campos de concentración*”.

### *Etilismo ideológico o idea fósil*

¿Cómo entender la relación persistente que hay entre *humanismo* y *terror* en el proyecto comunista-socialista? Merleau-Ponty profundiza el tema, pasando del estudio de las acciones del régimen soviético a la filosofía que lo sostiene, es decir, al estudio de la “dialéctica marxista”. Como Marx, Merleau-Ponty considera que la vida misma del ser y de los entes es dialéctica. Y lo es, tanto en sentido mental o expresión del paso entre dos conceptos opuestos (sujeto/objeto, positivo/negativo, finito/infinito, etc.), tanto en sentido del movimiento entre el ser y lo real. Hay pues una relación casi que en espejo entre la dialéctica mental o de las ideas y la dialéctica o movimiento de vida y transformación de la realidad.

Merleau-Ponty denuncia en los “Procesos de Moscú” la imposición de la dialéctica mental sobre la dialéctica de la realidad, es decir, la comprensión de la realidad desde un punto de vista encerrado en las ideas. En la misma lógica abstracta, Merleau-Ponty denuncia la justificación del terror, hecha ésta en nombre de un proyecto ideológico. Lo curioso es que la filosofía marxista prona un círculo virtuoso entre la teoría y la praxis. Pero sucede que la praxis revolucionaria descredita, en el acto violento, la teoría positiva. La pregunta es entonces la siguiente: ¿sigue vigente la teoría sociopolítica marxista que busca la instauración de un nuevo régimen después de la experiencia desastrosa del socialismo soviético?

El marxismo es una propuesta ideológica que apunta a la realización del bienestar del hombre, por el hombre y para el hombre. En la cual se critica duramente el egoísmo del capitalismo liberal y se prona una comunidad de bienes de producción colectivos, al servicio de todos y según las necesidades de cada uno. Como tal, el marxismo es un proyecto político de corte humanista. El marxismo hereda antiguos preceptos como el de que no solo de pan vive el hombre y de que el eje de la reflexión y de la acción política debe de ser el bienestar de los individuos (en vez de la naturaleza, dios, la sociedad, el gobernante, el mercado, el dinero, etc.). Todo lo que conlleva a la realización del bienestar humano es un medio y no un fin en sí.

Sucede, sin embargo, que para acceder a ese bienestar humano ideal, el hombre tiene que cambiar la realidad, enfrentando la adversidad y la precariedad. Es una banalidad decir que el hombre es un pobre ser expuesto a fuerzas de destrucción tanto natural como artificial.

El tema de la dialéctica marxista reside en que para poder cambiar la realidad se requiere identificar el movimiento y la dialéctica de la misma. Se trata de una etapa experimental, en la cual todo “parece posible” y casi que, por lo mismo,

“permitido”. Merleau-Ponty considera que los marxistas optaron por un marxismo teórico, es decir dogmático, de tal manera que la confrontación con la práctica no aportara contradicciones. Los marxistas convirtieron el marxismo en teoría dogmática, instalando la dialéctica marxista o la construcción mental a priori en la dialéctica real y vital de las cosas, los seres y la sociedad. Según Merleau Ponty, este abuso teórico se ve en tres puntos precisos: en el marxismo positivista que busca una justificación en las ciencias experimentales, en el humanismo comunista que concibe el hombre como un hacedor de lo social, es decir, como un sujeto-actor-creador ex nihilo del hecho social, y en la ausencia de *autocrítica*. Hasta la “perestroika”, el régimen socialo-comunista soviético consideraba la *autocrítica* como un arma al servicio de los enemigos del sistema. La ausencia de autocrítica en un sistema es síntoma de su incapacidad de obertura. Como Merleau-Ponty, Edgar Morin toca el nudo gordiano del comunismo y de la ideología marxista que lo sustenta haciendo un estudio fenomenológico de la *autocrítica*. Por lo demás, *Autocrítica* es el título de un importante libro publicado por Edgar Morin en 1958. En el cual replantea, tomándose así mismo por laboratorio de estudio, haciendo una *auto-biografía-crítica* de su propia convicción comunista y su compromiso político, los fundamentos del marxismo. La originalidad de Morin reside en que, siguiendo un corte a su vez psicoanalítico y fenomenológico, interroga el sistema del socialismo comunista e interrogándose a sí mismo se pregunta: ¿Por qué creí que la verdad (del comunismo) podría tenerse en cuerpo y alma? Morin pasa en revista la teoría y la praxis de su propio pensamiento y acción como revolucionario marxista y combatiente resistente durante la Segunda Guerra Mundial.

Para evitar los cuestionamientos que suscitaba tanto al teoría como la marxista, los comunistas tenían una regla de oro: nunca situarse en el terreno argumentativo del adversario. Luego, Morin pervierte dicha regla situándose de entrada en su propio terreno y considerándose a sí mismo como el primer adversario. La intuición moriniana es que la voluntad de saber del sujeto conlleva un espacio oscuro en donde el sujeto solamente quiere saber lo que quiere.

Morin escribe en su *Autocrítica-biográfica* que “*la duda, la soledad y la culpabilidad se convirtieron en los fermentos de su vida mental*” (P. 23). Por lo cual se entrega “cuerpo y alma” a una ideología de salvación, a la esperanza de humanismo que proponía la revolución soviética, viendo las atrocidades de la guerra, del sistema capitalista y del colonialismo.

“*Ese primer lazo amoroso con la revolución soviética se deshizo (...) lo que yo leía respecto a los Procesos de Moscú me hacía estremecer de horror*” (P. 27), precisa Morin.

A pesar de ser una “autobiografía”, el libro de Morin puede y debe ser considerado como un “documento histórico”, como “retratos de época” sobre la experiencia de un militante consciente de su militancia en el seno del comunismo. La ausencia de “religión” como contrapeso ideológico en su proyecto de nueva sociedad y nuevo

humanismo lleva al comunismo a convertirse en una especie de religión o secta que pide a sus “fieles” o “compañeros” abandonar todo lo privado (privacidad, familia, propiedad). En un mundo en ruinas materiales y espirituales, que deja la Segunda Guerra Mundial, el comunismo estaliniano se presentaba como el renacimiento socio-político, el “nuevo camino, verdad y vida”, el detentor único del desciframiento del sentido de la historia. Su propuesta era instalar en la faz de la tierra un humanismo feliz, un proletariado libre y propietario colectivo de los bienes de producción, que no necesitara tampoco de esperanza religiosa, pues ésta, como decía Marx, es “el opio del pueblo”. Pero los conceptos claves del socialismo comunista y marxista, tales como “misión revolucionaria del proletariado” o “misión histórica de la revolución” requerían una fuerte dosis de creencia. Luego, esa fe se perdió cuando los burócratas del partido único se apropiaron la mística revolucionaria y utilizaron el terror, no para eliminar la violencia y sublimar en humanismo, sino para mantener las prebendas del partido.

Morin expone en su libro *Autocrítica* la justificación clave de la violencia que conlleva el comunismo. Se trata de la llamada *eficiencia revolucionaria*. En nombre de la *eficacia* no se tiene tiempo para miramientos. En una carta de autojustificación como comunista convencido de que después de haber logrado la “*unión y la acción para ganar la guerra*” contra el nazismo hitleriano y el fascismo italiano, la victoria final sería el asentamiento del socialismo en Europa. “*El nuevo amanecer de la humanidad estaba próximo*”, escribe Morin (p. 74). “*El comunista no dispone de tiempo necesario para poder sacar un espejito de su bolsillo y contemplarse en él. Las cuentas que tiene que rendir, las debe ante todo a la colectividad entera. Tiene demasiada confianza en la justicia de su causa como para que su acción quede trabada por culpa de él. Y, como último extremo se trataba de lo siguiente: el comunista sabe que es un verdadero revolucionario y va hacia adelante*” (p. 76). Ese “ir siempre adelante” y sin “espejo retrovisor” se entiende en realidad como la terrible obsesión de un ideal futuro por el cual “el fin justifica los medios” y conlleva a vivir ciego a lo nuevo en el presente, a la vivencia y el contexto donde emerge lo imprevisible en el ideal, lo que cuestiona y contradice y obliga en realidad a repensar dicho ideal y hasta reformarlo en muchos casos.

¿Cuál es pues la piedra de toque de esa “eficacia revolucionaria”? ¿Cuál es la “piedra filosofal” con la cual el comunismo busca la transformación del mundo, de la sociedad y del hombre para instalar una nueva humanidad?

Hay tres libros mayores que a mi parecer responden a esas preguntas y a sus corolarios, tres ensayos que hicieron la “destilación” de la idea comunista en su momento o del proyecto socialo-comunista de corte marxista que la URSS buscó durante 72 años implantar en toda Europa y en parte del mundo: *Humanismo y Terror* de Merleau-Ponty (1947), *Autocrítica* de Edgar Morin (1958) y *El pasado de una ilusión* de François Furet (1995). Estos tres libros llevan a cabo una extraordinaria “destilación conceptual” de la ideología comunista, de ese “proceso mental” que Morin llamó “etilismo ideológico”.

Estos tres libros manejan una reflexión sobre la relación entre la idea humanista de mejorar al hombre y a la sociedad por un lado y el terror y la violencia que siembra el aparato de poder por el otro. Detrás del terror no hay únicamente la voluntad de “proteger” el legado revolucionario y justificar con fines “nobles” los métodos de represión y de violencia, sino que también hay duplicidad, engaño, ilusión, luchas de poder, pasiones en juego. Es cierto que la “propiedad”, el egoísmo, la individual exacerbada generan tensiones que conllevan violencia. Si bien el comunismo producía terror al buscar imponer por todos los medios una concepción de la sociedad, ¿qué precepto humanista justifica el “terror financiero” capitalista? ¿Qué pensar del pánico mundial que generaron las especulaciones bancarias durante la crisis de septiembre de 2008?

La defensa de las “libertades individuales” del humanismo liberal y burgués, del “humanismo capitalista” es el privilegio de unos pocos. El argumento de que es “muy fácil” defender los derechos humanos desde un sofá comiendo caviar y tomando champagne tiene sus razones. Los que sufren la realidad cotidiana de la violencia en un mundo dominado por el capitalismo financiero planetario, los “señores de la guerra” que alimentan los traficantes de armas, las multinacionales que manejan las minas de oro o los pozos de petróleo no pueden ignorar esa advertencia de Merleau-Ponty, escrita en 194: “por muy verdadero ypreciado que pueda ser, para los que gozan de él, el humanismo de las sociedades capitalistas, sin embargo, no llega al hombre común, ni elimina el desempleo, la guerra, ni la explotación colonial” (p. 125). El filósofo francés busca poner cara a cara la ambición humanista de la sociedad liberal-capitalista por un lado y la sociedad estaliniano-comunista por el otro.

Si ambos sistemas sociales utilizan el terror y se reclaman del humanismo o de un proyecto socio-político para mejorar el bien estar y hasta el bien de los hombres, ¿qué diferencia hay entre “terror comunista” y “terror capitalista”? Para Merleau-Ponty, la diferencia reside en la idea de “funcionalidad del terror”. Si la sociedad liberal, burguesa y capitalista puede excusar el terror y la violencia como situaciones inherentes a la antropología humana, se trata entonces de buscar la manera de regular la violencia por medio de la legalización de la fuerza y la defensa de la dignidad humana. Dentro del sistema marxista revolucionario, la violencia y el terror son únicamente un “momento” en la dialéctica que busca la instalación del orden social total, es decir, del “orden ideal”. Luego, ese ideal obsesiona, emborracha y pasa a ser generador de violencia cotidiana.

Para realizar los designios de la revolución e instaurar el comunismo trascendental al individuo y a la sociedad misma, el terror puede concebirse como un medio puntual, pasajero o hasta “colateral” dirían algunos, pero no cuando se convierte en finalidad, transformando el partido único, el Estado mismo, en un terrible aparato de represión, en auto-justificación de terrorismo de Estado. La violencia revolucionaria perdió su sentido propio de catarsis y se convirtió en fuente de poder. Es evidente que ningún individuo sensato puede convivir con la violencia

sin la perspectiva concreta de su erradicación a corto plazo. Toda violencia que no tienen por finalidad la abolición de su propia expresión se convierte en terror.

¿Entre el *humanismo* y el *terror*, dónde está la línea amarilla de un proceso revolucionario? Es decir, ¿en dónde está el límite o punto escape –sea también punto final, al terror? Basta con ver la violencia y el terror que provocó la Revolución francesa, la Revolución rusa, la Revolución cubana, que genera la guerrilla colombiana. Cuando el grupo élite, los inspirados y hasta los “elegidos” (empleo adrede éste vocablo con connotación religiosa) creen que encarnan la historia, el camino, la verdad y la vida, el sentido de la humanidad, es decir, cuando consideran el “universal en acción”, entonces también se creen todo permitido y crean el derecho de tener todo el derecho. Cuando el ideal revolucionario se vuelve ideológico, se aterroriza (la pregunta es: ¿puede un ideal revolucionario ser otra cosa que ideológico? ¿Cómo mantener la línea de contención entre el ideal y la realidad, entre la dialéctica racional y la dialéctica vital? ¿Cómo conservar la alteridad y la complejidad?).

Si la dialéctica marxista propone la destrucción del individuo es porque se le considera desde el punto de vista del individualismo y del egoísmo del capitalismo; luego, el comunismo busca “individuales colectivas”. Un comunista revolucionario genuino carece de “fuero interior” o digamos que su “interioridad” es la exterioridad colectiva del grupo insurgente o del partido. Sin embargo, la fenomenología de la cuestión individual muestra que ésta es irreductible, tanto en la libertad subjetiva (el suicidio, por ejemplo) como en el punto focal, conciencia o trascendencia que permite a todo individuo permanecer identificado como tal en la diversidad y en la dispersión, en la “corrupción del movimiento” como diría Aristóteles, en la inminencia cotidiana de a la muerte.

En su *Autocrítica*, Morin describe el miedo de perder la fe en la revolución comunista... “*Como si fuese a perderlo todo y a perderme a mí mismo; perder el socialismo, perder el futuro, perder la tercera dimensión*”, y acota: “*Tenía miedo de volverme a encontrar, aplastado a ras de la geometría plana pequeña burguesa, reducido a un intelectual escéptico, agazapado dentro de mí, encerrado para siempre dentro de mi vida personal impersonal*” (Morin, 1958, p. 239). La ilusión de todo revolucionario implacable es la de creer que su vida sirve para algo transcendental, hasta el sacrificio y el martirio. Desde el estudio psicológico, sociológico, filosófico y político de Morin sobre el fundamento de el “etilismo conceptual” del comunismo, se volvió un lugar común decir que la adhesión política de los comunistas, los nazistas y los fascistas conlleva una connotación cuasi religiosa.

La historia de las ideas políticas en Europa ha mostrado que el comunismo y el nazismo aparecieron en un contexto social de casi “vacío religioso” y de “laicismo ateo”. Como si la “naturaleza social” tuviese horror del vacío. Al salir del Medievo, con el advenimiento del Renacimiento, de la Revolución Francesa, de los Estados-Nación y de la sociedad moderna ha ido desapareciendo la cohesión social de

corte religioso (católico por lo esencial en el mundo occidental), en beneficio de las instituciones republicanas y democráticas –en el mejor de los casos; con los descubrimientos científicos del siglo XX y el advenimiento de las llamadas ciencias humanas y sociales, ha ido desapareciendo la creencia en un “gran relato” coherente y trascendente.

En ese contexto de “vacío metafísico” y de incertidumbre fundamental, en medio de las atrocidades de la Primera y de la Segunda guerra mundial, el socialismo comunista y el nazismo arriano se arrogaban el modelo de sociedad utópica. En el primer caso, la “abolición de la explotación del hombre por el hombre”; en el segundo caso, el advenimiento del “superhombre”. La “muerte” del dios católico que preconizó Nietzsche, el “opio del pueblo” como llamó Marx a la religión y el descubrimiento freudiano del inconsciente como generador de ideas (la idea de dios) para combatir el miedo a la muerte, han marcado la concepción humana del siglo XX.

Para Edgar Morin, la justificación de la violencia estaliniana con el dogma comunista de sociedad utópica y socialismo científico se había vuelto imposible, pues el dogma que proclamaba el nuevo humanismo se había vuelto una “idea fósil”. Aplicándose a sí mismo los métodos de la fenomenología y de la psicoanálisis, es decir, tomándose a sí mismo como laboratorio de estudio, de manera transversal e interdisciplinaria, Morin dice que lo más difícil para “salir de la creencia comunista” (como lo fuera en el debate jansenista entre gracia divina y libre albedrío) consistía en poder *repensar el devenir real* y constatar que el Proletariado no había realizado la “labor mesiánica” impuesta por el marxismo, y cuya presunta trascendencia justificaba la violencia.

Al analizar la “ideología comunista” como paradigma organizador de sentido total de existencia, Morin constata que *“lo que más resiste, no es la idea fósil, sino el temor al vacío que dejaría su desaparición. Lo que más se teme no es tanto el negar una idea. Se teme el “por tanto” que hace saltarse las barreras”*. *“Y lo que yo más temía, escribe Morin, era el “por tanto, ya no eres un revolucionario”*. Y también y por encima de todo: el “por tanto” que dobla las campanas por la gran esperanza (Morin, 1958, p. 244).

### A manera de conclusión

Al indagar en conjunto por los vocablos “humanismo” y “terror” establecemos una conjugación entre los dos. Eso conlleva a humanizar la violencia y a violentar el humanismo. Los ideólogos positivistas, los inquisidores y los utopistas de izquierda y de derecha buscaron siempre una explicación racional a la violencia. Se confundieron los medios y los fines en dispositivos de control pervertidos y en estructuras de regulación pragmáticas de la violencia. En la historia de la violencia encontramos ejemplos diversos: en ciertos mitos, el sistema de “chivo expiatorio”, las prohibiciones, ciertas costumbres y reglas de comportamiento.

Humanizar el terror implica una justificación y hasta casi una aceptación racional del fenómeno de la violencia. El dispositivo mental busca establecer una coherencia dialéctica entre el acto y el pensamiento. La justificación racional de la violencia es un fracaso del pensamiento; la justificación irracional es un abandono y una cobardía. Sembrar terror implica una responsabilidad individual o institucional.

La violencia puede tener una justificación puntual cuando responde a una reacción de autodefensa, cuando es la respuesta desesperada contra un régimen autoritario o cuando está bajo el control institucional que reglamenta de manera estricta el uso por las autoridades de gobierno de la “fuerza pública”. Sin embargo, la “razón de Estado” comporta un punto de fuga de la regla, de la institucionalidad y de la legalidad donde reside también un acto de violencia. En la historia de las ideas políticas encontramos ejemplos típicos de violencia y de terror, como es el caso de los procesos revolucionarios que implican un cambio de régimen.

Desde el punto de vista filosófico, hay un escándalo moral ineluctable que requiere ser pensado sin concesión cuando juntamos en una dialéctica unidimensional los vocablos “humanismo y terror”, como cuando juntamos “amor y odio”. El escándalo reside en que el terror, a la luz del humanismo, encuentra siempre una explicación donde la línea amarilla de la justificación es casi imperceptible. En los momentos de graves crisis socio políticas se percibe mejor esa dialéctica perversa, como durante las guerras de la primera mitad del siglo XX con el comunismo, el estalinismo, el nazismo y el fascismo, en donde se encuentran ardidés de la razón para justificar, en nombre de un “ideal humanista”, la violencia y el terror.

Se requiere pensar de manera compleja la atracción eco-destructiva que generan humanismo y terror. Pero, eso es tan difícil como pensar que el “hombre no sea un lobo para el hombre” o que el miedo a la muerte en cada ser humano no genere un apetito de poder que se alimenta de la muerte del otro, de su entorno y, en definitiva, concurre a su propia destrucción. ¿Podremos inhibir la megalomanía en pos de la generosidad? ¿Podremos yugular los monstruos de la razón, los temores primitivos del corazón por las virtudes del amor y la fraternidad? ¿Será posible repensar la humanidad desde sus raíces mismas, es decir de manera revolucionaria y renaciente? ¿Será posible salvar la humanidad realizándola desde su propia toma de conciencia, desde su propia metamorfosis, o necesitara la humanidad de nuevos dioses para yugular su propia autodestrucción? Nada está seguro, como dice Edgar Morin, tampoco lo peor. /